Saint Thomas d'Aquin

-

Somme Théologique

TOME II E

SECONDE PARTIE

Questions 127 à 189

De l'audace
à
De l'entrée en religion

Traduction de l'abbé Claude-Joseph Drioux

Table des matières

Tome II E....1
Seconde Partie....1
Question 127 : De l’audace....4
Question 128 : Des parties de la force....8
Question 129 : De la magnanimité....13
Question 130 : De la présomption....27
Question 131 : De l’ambition....31
Question 132 : De la vaine gloire....35
Question 133 : De la pusillanimité....44
Question 134 : De la magnificence....49
Question 135 : De la lésinerie....56
Question 136 : De la patience....60
Question 137 : De la persévérance....68
Question 138 : Des vices opposés à la persévérance....75
Question 139 : Du don de force....79
Question 140 : Des préceptes de la force....83
Question 141 : De la tempérance....87
Question 142 : Des vices opposés à la tempérance....100
Question 143 : Des parties de la tempérance en général....108
Question 144 : Des parties de la tempérance en particulier et d’abord de la pudeur....111
Question 145 : De l’honnêteté....120
Question 146 : De l’abstinence....127
Question 147 : Du jeûne....131
Question 148 : De la gourmandise....145
Question 149 : De la sobriété....155
Question 150 : De l’ivresse....161
Question 151 : De la chasteté....168
Question 152 : De la virginité....174
Question 153 : Du vice de la luxure....184
Question 154 : Des parties de la luxure....193
Question 155 : Des parties potentielles de la tempérance, et d’abord de la continence....215
Question 156 : De l’incontinence....223
Question 157 : De la clémence et de la mansuétude....231
Question 158 : De la colère....238
Question 159 : De la cruauté....251
Question 160 : De la modestie....255
Question 161 : Des différentes espèces de modestie et d’abord de l’humilité....259
Question 162 : De l’orgueil....272
Question 163 : Du péché du premier homme....287
Question 164 : Des peines du péché du premier homme....294
Question 165 : De la tentation de nos premiers parents....303
Question 166 : De l’étude ou du désir de savoir....308
Question 167 : De la curiosité....312
Question 168 : De la modestie selon qu’elle existe dans les mouvements extérieurs du corps....318
Question 169 : De la modestie qui consiste dans la tenue extérieure....327
Question 170 : Des préceptes de la tempérance....333
Question 171 : De la prophétie....337
Question 172 : De la cause de la prophétie....350

Question 173 : Du mode de la connaissance prophétique.....361
Question 174 : De la division de la prophétie.....370
Question 175 : Du ravissement.....383
Question : 176 : Du don des langues.....396
Question 177 : De la grâce gratuitement donnée qui consiste dans la parole.....402
Question 178 : Du don des miracles.....406
Question 179 : De la division de la vie en vie active et contemplative.....412
Question 180 : De la vie contemplative.....416
Question 181 : De la vie active.....432
Question 182 : De la comparaison de la vie active avec la vie contemplative.....439
Question 183 : Des offices et des divers États des hommes en général.....447
Question 184 : De ce qui appartient à l'État de perfection en général.....454
Question 185 : De ce qui appartient à l'État des évêques.....471
Question 186 : Des choses dans lesquelles consistent principalement l'État religieux.....488
Question 187 : Des choses qui conviennent aux religieux.....509
Question 188 : De la distinction des ordres religieux.....526
Question 189 : De l'entrée en religion.....545

QUESTION 127 : DE L'AUDACE

Question 127 : De l'audace....4
Article 1 : L'audace est-elle un péché ?....5
Article 2 : L'audace est-elle opposée à la force ?....6

Nous avons maintenant à nous occuper de l'audace.

À ce sujet deux questions se présentent :

1. L'audace est-elle un péché ?
2. Est-elle opposée à la force ?

Article 1 : L'audace est-elle un péché ?

127

Objection N°1.

Il semble que l'audace ne soit pas un péché. Car il est dit du cheval (Job. 39. 21), qui est l'emblème du prédicateur, d'après saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 11) : qu'il s'élance audacieusement à la rencontre de ceux qui sont armés. Or, aucun vice n'est un motif de louange pour personne. Il semble donc que l'audace ne soit pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

L'audace se considère en cet endroit, selon qu'elle est réglée par la raison ; dans ce sens elle appartient à la vertu de la force.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 6, chap. 9) qu'il faut conseiller de cœur et exécuter rapidement le dessein qu'on a formé. Or, l'audace est utile pour cette rapidité d'action. Elle n'est donc pas un péché, mais elle est plutôt quelque chose de louable.

Réponse à l'objection N°2 :

La promptitude de l'action est louable après le conseil, qui est l'acte de la raison. Mais si avant d'avoir pris conseil on voulait se hâter d'agir, cet empressement ne serait pas louable, mais vicieux. Car on tomberait dans cette précipitation d'action qui est le vice opposé à la prudence, comme nous l'avons dit (quest. 53, art. 3). C'est pourquoi l'audace qui agit avec la plus grande célérité n'est louable qu'autant qu'elle est réglée par la raison.

Objection N°3.

L'audace est une passion qui est produite par l'espérance, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 45, art. 2) en traitant des passions. Or, l'espérance n'est pas un péché, mais elle est plutôt une vertu. On ne doit donc pas faire de l'audace un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a des vices aussi bien que des vertus qui n'ont pas de nom, comme on le voit (Eth., liv. 4, chap. 4 à 6, et liv. 2, chap. 7). C'est pourquoi il a fallu prendre certaines passions pour signifier des vertus et des vices. Pour désigner les vices on se sert principalement de celles qui ont le mal pour objet ; comme on le voit à l'égard de la haine, de la crainte, de la colère et de l'audace. L'espérance et l'amour ayant au contraire le bien pour objet, on les emploie plutôt pour signifier des vertus[1].

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ecclésiastique, 8, 18) : Ne vous engagez pas à aller avec un homme audacieux, de peur que le mal qu'il fera ne retombe sur vous. Or, on ne doit éviter la société de quelqu'un qu'à cause du péché. L'audace est donc un péché.

Conclusion.

L'audace qui manque de modération, soit par défaut, soit par excès, est un péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 23, art. 4, et quest. 45), l'audace est une passion. Or, une passion est quelquefois réglée conformément à la raison ; d'autres fois elle s'écarte de cette règle, soit par excès, soit par défaut, et alors elle est vicieuse. Quelquefois le nom des passions se tire de ce qu'elles ont d'excessif. Ainsi on appelle colère, non pas une colère quelconque, mais celle

1 On a recours ainsi au nom de ces passions pour exprimer des vertus qui n'ont point de noms spéciaux. †

qui est extrême et par conséquent vicieuse. C'est dans ce sens que l'on prend l'audace quand on dit qu'elle est un péché.

Article 2 : L'audace est-elle opposée à la force ?

127

Objection N°1.

Il semble que l'audace ne soit pas opposée à la force. Car ce qu'il y a d'excessif dans l'audace paraît provenir de la présomption. Or, la présomption appartient à l'orgueil qui est contraire à l'humilité. L'audace est donc plutôt opposée à l'humilité qu'à la force.

Réponse à l'objection N°1 :

L'opposition d'un vice à l'égard d'une vertu ne se considère pas principalement d'après la cause du vice, mais d'après son espèce. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que l'audace soit opposée à la même vertu que la présomption qui est sa cause. [Q138-2]

Objection N°2.

L'audace ne paraît être blâmable qu'autant qu'il en résulte, ou un dommage pour l'audacieux qui se jette au milieu du péril sans y regarder, ou un tort pour les autres qu'il attaque audacieusement, ou qu'il jette dans de graves dangers. Or, il semble qu'il y ait en cela une injustice. L'audace, selon qu'elle est un péché, n'est donc pas opposée à la force, mais à la justice.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme l'opposition directe du vice ne se considère pas d'après sa cause ; de même on ne la considère pas non plus d'après son effet. Par conséquent, puisque le tort qui provient de l'audace est son effet, il s'ensuit que son contraire[1] ne doit pas se considérer à ce point de vue. [Q132-2]

Objection N°3.

La force a pour objet la crainte et l'audace, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 3). Or, la timidité étant opposée à la force par excès de crainte, il y a un autre vice opposé à celui-là par défaut. Si donc l'audace est opposée à la force par excès, pour la même raison il y aura un vice qui lui sera opposé par défaut. Comme il n'y en a pas, il s'ensuit que l'audace ne doit pas être un vice opposé à la force.

Réponse à l'objection N°3 :

Le mouvement de l'audace consiste à attaquer ce qui est contraire à l'homme. La nature nous y pousse, à moins qu'elle n'en soit détournée par la crainte de subir quelque dommage. C'est pourquoi le vice qui consiste dans l'excès de l'audace n'a pas d'autre défaut contraire que la timidité. Mais l'audace n'accompagne pas toujours le défaut de crainte[2], parce que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 7), les audacieux se précipitent dans le danger et, après l'avoir pour ainsi dire provoqué, ils lâchent pied ; c'est-à-dire qu'ils sont saisis de crainte.

Mais c'est le contraire. Aristote met l'audace en opposition avec la force (Eth., liv. 2 et 3, chap. ult.).

Conclusion.

L'audace est opposée à la force qui a pour objet la crainte et l'audace.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 126., art. 2), il appartient à la vertu morale d'observer le mode ou la règle de la raison dans la matière qu'elle a pour objet. C'est pourquoi tout vice qui implique quelque chose d'immodéré à l'égard de la matière qui est l'objet d'une vertu morale, est

1 C'est-à-dire la justice qui répare le dommage n'est pas pour cela opposée à l'audace qui le commet. †

2 Qui est le contraire de la crainte excessive dont on a parlé (quest. 125). †

opposé à cette vertu ; comme ce qui est extrême est opposé à ce qui est modéré. Or, l’audace, selon qu’elle exprime un vice, désigne l’excès de la passion qu’on désigne sous ce même nom. D’où il est évident qu’elle est opposée à la vertu de la force qui a pour objet la crainte et l’audace, comme nous l’avons dit (quest. 123, art. 3).

127

QUESTION 128 : DES PARTIES DE LA FORCE

Question 128 : Des parties de la force.....8
Article unique Les parties de la force sont-elles convenablement énumérées ?.....9
[Q134-4] ; [Q140-2] ; [Q143-1] ; [Q153-5] ; [Q161-4]

Après avoir parlé des vices opposés à la force, nous avons à nous occuper de ses parties.

Nous devons considérer :

1. Quelles sont les parties de la force ;
2. Examiner chacune de ces parties.

Article unique Les parties de la force sont-elles convenablement énumérées ?

128

Objection N°1.

Il semble que les parties de la force ne soient pas convenablement énumérées. Car Cicéron en distingue quatre (De invent., liv. 2) : la magnificence, la confiance, la patience et la persévérance. La magnificence paraît appartenir à la libéralité, parce que ces deux vertus ont, l'une et l'autre, les richesses pour objet, et il est nécessaire que celui qui est magnifique soit libéral, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 2). Or, la libéralité est une partie de la justice, comme nous l'avons vu (quest. 117, art. 5). On ne doit donc pas faire de la magnificence une partie de la force.

Réponse à l'objection N°1 :

La magnificence ajoute à la matière de la libéralité une grandeur qui se rapporte à ce qui est ardu, et ce qui est ardu est l'objet de la puissance irascible que la force perfectionne principalement. C'est ainsi que la magnificence appartient à la force.

Objection N°2.

La confiance ne paraît être rien autre chose que l'espérance. Or, l'espérance ne paraît pas appartenir à la force, mais elle est plutôt une vertu par elle-même. On ne doit donc pas regarder la confiance comme une partie de la force.

Réponse à l'objection N°2 :

L'espérance par laquelle on met sa confiance en Dieu est une vertu théologale, comme nous l'avons vu (quest. 17, art. 5, et 1a 2æ, quest. 62, art. 3). Au lieu que par la confiance, dont nous faisons ici une partie de la force, l'homme espère en lui-même, tout en restant soumis à Dieu.

Objection N°3.

La force fait que l'homme se conduit bien dans les dangers. Or, la magnificence et la confiance n'impliquent rien dans leur essence qui se rapporte aux périls. C'est donc à tort qu'on en fait des parties de la force.

Réponse à l'objection N°3 :

Toutes les grandes choses que l'on entreprend, quelles qu'elles soient, paraissent dangereuses, parce qu'il est très nuisible d'y échouer. Par conséquent, quelles que soient les grandes œuvres ou les grandes entreprises qui soient l'objet de la magnificence et de la confiance, ces vertus ont une certaine affinité avec la force, en raison du péril que l'on court.

Objection N°4.

D'après Cicéron (loc. cit.), la patience consiste à supporter des choses difficiles ; ce qu'il attribue à la force. La patience est donc la même chose que la force et n'en est pas une partie.

Réponse à l'objection N°4 :

La patience souffre sans une tristesse excessive, non seulement, les dangers de mort qui sont l'objet propre de la force, mais encore toutes les autres choses difficiles ou périlleuses. Sous ce dernier rapport elle est une vertu adjointe à la force ; sous l'autre elle est une de ses parties intégrantes.

Objection N°5.

Ce qui est requis dans toute vertu ne doit pas être considéré comme une partie d'une vertu particulière. Or, la persévérance est exigée pour toute vertu ; car il est dit (Matth., 24, 13) : Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé. La persévérance ne doit donc pas être considérée comme une partie de la force.

Réponse à l'objection N°5 :

La persévérance, selon qu'elle signifie la continuation d'une bonne action jusqu'à la fin, peut être une circonstance essentielle à toute vertu ; mais elle est une partie de la force, dans le sens que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°6.

Macrobe (in Somn. Scip., liv. 1, chap. 8) distingue dans la force sept parties : la magnanimité, la confiance, la sécurité, la magnificence, la constance, la tolérance et la fermeté. Andronic reconnaît sept vertus annexées à la force, qui sont : la force d'âme, la douceur, la magnanimité, la virilité, la persévérance, la magnificence et la bravoure (andragathia). Il semble donc que Cicéron ait donné des parties de la force une énumération insuffisante.

Réponse à l'objection N°6 :

Macrobe admet les quatre vertus dont parle Cicéron : la confiance, la magnificence, la tolérance qu'il prend pour la patience, et la fermeté pour la persévérance. Il en ajoute trois, dont deux, la magnanimité et la sécurité, sont comprises par Cicéron sous la confiance. Mais Macrobe les distingue davantage par ce qu'elles ont de spécial ; car la confiance implique l'espérance que l'homme a de parvenir à de grandes choses. L'espérance d'une chose présuppose l'appétit qui est porté vers de grandes choses par le désir, ce qui appartient à la magnanimité. Car nous avons dit (1a 2æ, quest. 40, art. 7) que l'espérance présuppose l'amour et le désir de la chose qu'on espère. Ou bien il vaut mieux dire que la confiance appartient à la certitude de l'espérance, et la magnanimité à la grandeur de la chose espérée. L'espérance ne peut être ferme, si on ne détruit ce qui lui est contraire. En effet quelquefois on espérerait une chose, autant qu'il est en soi ; mais l'espérance est détruite par suite de l'obstacle que crée la crainte, car la crainte est contraire d'une certaine manière à l'espérance, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 40, art. 4, Réponse N°1). C'est pourquoi Macrobe ajoute la sécurité qui exclut la crainte. La troisième vertu qu'il ajoute encore, c'est la constance, que l'on peut comprendre sous la magnificence ; car il faut avoir un esprit constant à l'égard des choses que l'on fait magnifiquement. C'est pour cette raison que Cicéron rattache à la magnificence, non seulement l'exécution des grandes choses, mais encore le vaste projet que l'âme en conçoit. La constance peut aussi appartenir à la persévérance ; car on dit qu'un individu est persévérant parce qu'il ne se désiste pas de son dessein, malgré la longueur de l'attente, et on dit qu'il est constant parce qu'aucune difficulté, quelle qu'elle soit, ne l'arrête. — Quant aux distinctions que fait Andronic, elles reviennent au même. En effet, il reconnaît la persévérance et la magnificence, avec Cicéron et Macrobe, et la magnanimité avec ce dernier. La douceur (lenia) est la même chose que la patience ou la tolérance, car il dit que c'est une habitude prête à faire tous les efforts qu'il faut, et à supporter tout ce que dit la raison. La force d'âme (eupsichia) paraît être la même chose que la sécurité, car il dit que c'est cette énergie de caractère qui lui fait accomplir ses actions. La virilité est la même chose que la confiance ; parce qu'il dit que la virilité est une vertu qui se suffit par elle-même et qui est accordée à ceux qui sont vertueux. Il ajoute à la magnificence la bravoure (andragathia), qui est cette bonté virile qu'en latin on désigne sous le nom de *strenuitas*. Or, il appartient à la magnificence, non seulement que l'homme s'attache à exécuter de grandes choses, ce qui appartient à la constance ; mais encore qu'il les exécute avec cette sollicitude et cette prudence virile qui caractérise la bravoure (andragathia). C'est pourquoi il dit que cette vertu découvre ce qui peut être utile

aux autres. Ainsi, il est évident que toutes ces parties reviennent aux quatre vertus principales que Cicéron distingue. [Q129-7] ; [Q137-3] ; [Q161-4]

Objection N°7.

Aristote divise la force en cinq parties (Eth., liv. 3, chap. 8) : la première est la force politique qui agit courageusement dans la crainte du déshonneur ou du châtiment ; la seconde est la force militaire qui agit courageusement par suite de la science ou de l'expérience qu'elle a de l'art de la guerre ; la troisième est la force qui agit d'après la passion et principalement d'après la colère ; la quatrième est la force qui agit vivement parce qu'elle est accoutumée à remporter la victoire ; enfin, la cinquième est la force qui agit bravement, parce qu'elle n'a pas l'expérience du péril. Or, aucune des énumérations que nous avons rapportées ne renferme ces différentes espèces de force. Il semble donc que ces énumérations ne soient pas convenables.

Réponse à l'objection N°7 :

Ces cinq vertus qu'Aristote distingue, ne sont pas de vraies vertus ; car, quoiqu'elles aient de commun l'acte de la force, elles en diffèrent cependant sous le rapport du motif, comme nous l'avons vu (quest. 123, art. 1, Réponse N°2). C'est pourquoi on n'en fait pas des parties de la force, mais des modes de cette vertu.

Conclusion.

Il y a quatre parties intégrantes de la force : la confiance et la magnificence qui ont pour objet d'attaquer, la patience et la persévérance qui ont pour but de supporter : ces vertus étendues au-delà de la matière de la force peuvent aussi avec raison être appelées ses parties potentielles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 48), on peut distinguer dans une vertu trois sortes de parties : les parties subjectives, intégrantes et potentielles. On ne peut pas assigner de parties subjectives à la force considérée comme une vertu spéciale, parce qu'elle ne se divise pas en plusieurs vertus de différente espèce, sa matière étant absolument spéciale[1]. Mais on distingue en elle des parties intégrantes et potentielles. Les parties intégrantes se distinguent d'après les choses qui doivent concourir à l'acte de la force, et ses parties potentielles d'après ce que cette vertu observe à l'égard de ce qu'il y a de plus difficile, c'est-à-dire à l'égard du danger de mort. Il y a d'autres vertus qui ont pour objet d'autres matières moins difficiles ; ces vertus sont jointes à la force comme ce qui est secondaire est uni à ce qui est principal. Or, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 3 et 6), la force a deux sortes d'acte ; elle attaque et elle supporte. Pour l'attaque il faut deux choses : la première appartient à la disposition de l'âme ; ainsi il faut qu'on ait le cœur prêt à attaquer. C'est pour cela que Cicéron distingue la confiance en disant (loc. cit.) qu'elle est cette puissante certitude que l'âme trouve en elle-même pour exécuter des projets grands et honorables. La seconde se rapporte à la réalisation de l'action et a pour but d'empêcher qu'on n'abandonne dans l'exécution, ce que l'on a commencé avec confiance. À ce sujet, Cicéron parle de la magnificence, qui consiste, d'après lui, à projeter et à réaliser des choses grandes et hardies qu'on entreprend dans une haute et noble pensée ; c'est-à-dire qu'elle a pour but d'empêcher qu'on n'abandonne la réalisation d'un grand projet. Si on restreint ces deux vertus à la matière propre de la force, c'est-à-dire au danger de mort, elles sont comme les parties intégrantes de la force sans lesquelles elle ne peut subsister. Mais si on les rapporte à d'autres matières, dans lesquelles il y a moins de difficulté, elles seront distinctes de la force dans leur espèce ; cependant elles lui seront unies comme ce qui est secondaire à ce qui est principal. Ainsi la magnificence, d'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 2), a pour objet les grandes dépenses, et la magnanimité, qui paraît être la même chose que la confiance, a pour but les grands honneurs[2]. — Relativement au second acte de la force qui consiste à supporter,

1 Les périls de mort sont sa matière. †

2 Comme parties intégrantes de la force, on peut définir la confiance une vertu par laquelle on s'expose aux plus grands périls dans l'intérêt du bien, et la magnificence une vertu par laquelle on exécute les grandes choses qu'on a projetées dans un généreux dessein. Comme parties potentielles, on doit dire que par la confiance on se met sagement et vertueusement à la poursuite des plus grands honneurs, et par la

il faut aussi deux choses : la première a pour but d'empêcher la tristesse d'abattre l'esprit sous le poids des maux qui le menacent, et de le faire ainsi déchoir de sa grandeur. Ce rôle est celui de patience, qui, d'après Cicéron, supporte longuement et volontairement les choses les plus rudes et les plus difficiles, dans un but d'honnêteté ou d'utilité. L'autre a pour objet d'empêcher l'homme de céder à la fatigue que l'on éprouve après avoir, pendant longtemps, porté un lourd fardeau, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 12, 3) : Ne vous fatiguez pas en vous laissant aller au découragement. C'est ce que fait la persévérance, qui consiste, comme le dit Cicéron, à persister d'une manière ferme et durable dans un parti pris après de mûres délibérations. Si on resserre ces deux vertus à la matière propre de la force, elles en seront en quelque sorte les parties intégrantes ; mais si on les rapporte à d'autres difficultés, elles en seront distinctes. Toutefois, elles lui resteront unies comme ce qui est secondaire à ce qui est principal[1]. [Q134-4] ;[Q140-2] ; [Q143-1] ; [Q153-5]

128

magnificence on fait de très grandes dépenses pour un juste motif. †

1 Comme parties intégrantes on définit la patience une vertu par laquelle on ne se désiste pas d'une entreprise, quelles que soient les difficultés qu'on y trouve. La persévérance ne se désiste pas non plus, quelle que soit la longueur des maux qu'on éprouve. Comme parties ministérielles, la patience empêche qu'on ne s'abatte dans les périls moindres que ceux de la mort, la persévérance fait que le courage se soutient, malgré la durée de ces périls. †

QUESTION 129 : DE LA MAGNANIMITÉ

Question 129 : De la magnanimité.....13
Article 1 : La magnanimité a-t-elle pour objet les honneurs ?.....14
Article 2 : La magnanimité a-t-elle par sa nature les grands honneurs pour objet ?.....15
Article 3 : La magnanimité est-elle une vertu ?.....17
Article 4 : La magnanimité est-elle une vertu spéciale ?.....19
Article 5 : La magnanimité est-elle une partie de la force ?.....21
Article 6 : La confiance appartient-elle à la magnanimité ?.....22
Article 7 : La sécurité appartient-elle à la magnanimité ?.....24
Article 8 : Les biens de la fortune sont-ils utiles à la magnanimité ?.....25

Nous avons maintenant à traiter de chacune des parties de la force. Nous le ferons en comprenant toutes les autres sous les quatre que Cicéron désigne ; seulement au lieu de la confiance nous mettrons la magnanimité[1] dont parle Aristote.

Nous nous occuperons donc :

1. De la magnanimité ;
2. De la magnificence ;
3. De la patience ;
4. De la persévérance.

Nous parlerons d'abord de la magnanimité et ensuite des vices qui lui sont opposés.

Sur la magnanimité huit questions se présentent :

1. La magnanimité a-t-elle pour objet les honneurs ?
2. N'a-t-elle pour objet que de grands honneurs ?
3. Est-elle une vertu ?
4. Est-elle une vertu spéciale ?
5. Est-elle une partie de la force ?
6. Comment se rapporte-t-elle à la confiance ?
7. À la sécurité ?
8. Aux biens de la fortune ?

1 Mais la magnanimité a ici le sens qu'on a donné plus haut au mot confiance. †

Article 1 : La magnanimité a-t-elle pour objet les honneurs ?

129

Objection N°1.

Il semble que la magnanimité n'ait pas les honneurs pour objet. Car la magnanimité existe dans l'irascible, comme on le voit évidemment d'après son nom ; puisque magnanimité signifie grandeur d'âme ou de courage (animus). Or, le courage se prend pour la puissance irascible, comme on le voit dans le passage (De an., liv. 3, text. 42), où Aristote dit que dans l'appétit sensitif il y a le désir et le courage, c'est-à-dire le concupiscible et l'irascible. Or, l'honneur est un bien que l'on doit désirer, puisqu'il est la récompense de la vertu. Il semble donc que la magnanimité n'ait pas pour objet les honneurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bien et le mal, considérés absolument, appartiennent au concupiscible ; mais si on y ajoute quelque chose de difficile, ils se rapportent à l'irascible. Et c'est en ce sens que la magnanimité se rapporte à l'honneur, car elle a pour objet l'honneur qui est grand ou difficile.

Objection N°2.

La magnanimité, étant une vertu morale, doit avoir pour objet les passions ou les actions. Or, elle n'a pas pour objet les actions, parce qu'elle serait, dans cette hypothèse, une partie de la justice. Il faut donc qu'elle se rapporte aux passions, et puisque l'honneur n'est pas une passion, il s'ensuit qu'elle n'a pas l'honneur pour objet.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique l'honneur ne soit pas une passion ou une action, il est cependant l'objet d'une passion, c'est-à-dire de l'espérance qui tend au bien difficile. C'est pourquoi la magnanimité se rapporte immédiatement à la passion de l'espérance[1] et médiatement à l'honneur comme à l'objet de l'espérance. C'est ainsi que la force, comme nous l'avons vu (quest. 123, art. 4 et 5), se rapporte aux dangers de mort selon qu'ils sont l'objet de la crainte et de l'audace.

Objection N°3.

La magnanimité paraît plus portée par sa nature à rechercher une chose qu'à la fuir ; car le magnanime est ainsi appelé parce qu'il tend à de grandes choses. Or, on ne loue pas les hommes vertueux de ce qu'ils désirent les honneurs, on les loue plutôt de ce qu'ils les fuient. La magnanimité n'a donc pas pour objet les honneurs.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceux qui méprisent les honneurs de manière à ne rien faire d'inconvenant pour les obtenir sont dignes d'éloges, parce qu'ils ne les apprécient pas trop. Mais si l'on méprisait les honneurs de telle sorte qu'on ne fît rien pour les mériter, on serait blâmable. C'est ainsi que la magnanimité a les honneurs pour objet ; elle s'empresse de faire ce qui en rend digne, mais cependant elle ne va pas jusqu'à attacher un grand prix aux honneurs[2] de ce monde.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3) que la magnanimité se rapporte à l'honneur et au déshonneur.

1 C'est à la magnanimité à régler cette passion. †

2 Elle les estime ce qu'ils valent, mais elle ne s'écarte jamais de la vertu, parce qu'il n'y a rien de vraiment grand en dehors d'elle. †

Conclusion.

La magnanimité se rapportant aux grandes choses, comme son nom t'indique, et les honneurs étant ce qu'il y a de plus éminent parmi les choses extérieures, c'est avec raison qu'on dit que cette vertu a les honneurs pour objet.

Il faut répondre que la magnanimité implique, par la nature même de son nom, une tendance de l'esprit vers de grandes choses[1]. Or, l'habitude d'une vertu se considère sous deux aspects :

1. Relativement à la matière dont cette vertu s'occupe ;
2. Par rapport à son acte propre, qui consiste dans l'usage que l'on doit faire de cette matière. Et parce que l'habitude d'une vertu se détermine principalement d'après son acte, on dit qu'un individu est magnanime principalement parce qu'il tend à quelque grande action. Or, on peut dire de deux manières qu'une action est grande ; on peut le dire proportionnellement ou absolument. Ainsi on peut dire qu'un acte est grand proportionnellement, si cet acte consiste dans l'usage que l'on a fait d'une chose médiocre ou de peu d'importance, mais dont on a usé de la manière la plus parfaite. L'acte qui est grand absolument et simplement est celui qui consiste dans le meilleur usage que l'on puisse faire d'une grande chose.

Les choses dont les hommes font usage sont les choses extérieures, parmi lesquelles l'honneur est ce qu'il y a de plus grand absolument, soit parce que c'est ce qui se rapproche le plus de la vertu, puisque c'est en quelque sorte l'attestation ou le témoignage de la vertu qu'on reconnaît à une personne, ainsi que nous l'avons vu (quest. 103, art. 1 et 2), soit parce qu'on rend des honneurs à Dieu et à tout ce qu'il y a de plus élevé, soit parce que les hommes préfèrent à tout le reste l'avantage d'obtenir un honneur ou d'éviter un blâme. Ainsi, comme on dit que quelqu'un est magnanime d'après ce qui est absolument et simplement grand, de même on dit qu'il est fort d'après les choses qui sont absolument difficiles. C'est pourquoi il s'ensuit que la magnanimité a pour objet les honneurs[2]. [Q132-2] ; [Q134-2]

Article 2 : La magnanimité a-t-elle par sa nature les grands honneurs pour objet ?

129

Objection N°1.

Il semble que la magnanimité ne se rapporte pas par sa nature à de grands honneurs. Car l'honneur est la matière propre de celte vertu, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, que l'honneur soit grand ou petit, ce sont des accidents. Il n'est donc pas de l'essence de la magnanimité d'avoir les grands honneurs pour objet.

Réponse à l'objection N°1 :

La grandeur et la médiocrité sont des accidents par rapport à l'honneur considéré en lui-même ; mais elles produisent une grande différence, selon qu'elles se rapportent à la raison, dont il faut suivre les règles dans l'usage que l'on doit faire des honneurs, ce qui est beaucoup plus difficile pour de grands honneurs que pour de moindres.

Objection N°2.

Comme la magnanimité se rapporte à l'honneur, de même la mansuétude à la colère. Or, il n'est pas de l'essence de la mansuétude de se rapporter à de grandes ou à de petites colères. Il n'est donc pas non plus de l'essence de la magnanimité d'avoir pour objet de grands honneurs.

Réponse à l'objection N°2 :

1 La magnanimité désigne la grandeur de l'âme, et une grande âme est celle qui n'aspire qu'à de grandes choses, qui ne pense que de grandes choses, et qui néglige et dédaigne toutes les petites. †

2 C'est-à-dire toutes les choses qui méritent d'être grandement honorées. †

Dans la colère et les autres matières, il n’y a de difficulté notable qu’autant que la passion devient très violente, et c’est uniquement pour ces excès que la vertu est nécessaire. Mais il n’en est pas de même des richesses et des honneurs, qui sont des choses qui existent hors de l’âme.

Objection N°3.

Un petit honneur s’éloigne moins d’un grand que le déshonneur. Or, la magnanimité se rapporte au déshonneur ; elle doit donc aussi avoir pour objet les petits honneurs et ne pas comprendre seulement les grands.

Réponse à l’objection N°3 :

Celui qui fait un bon usage des grandes choses peut à plus forte raison bien user des petites[1]. Le magnanime a donc en vue les grands honneurs comme des choses dont il est digne, ou même comme des choses inférieures à son mérite, parce que l’homme ne peut suffisamment honorer la vertu, à laquelle Dieu doit des honneurs lui-même. C’est pourquoi les grands honneurs ne l’élèvent pas, parce qu’il ne les pense pas au-dessus de lui, mais il les méprise plutôt, et à plus forte raison dédaigne-t-il ceux qui sont médiocres ou de peu d’importance. De même les injures ne l’abattent pas, mais il les dédaigne, parce qu’il pense qu’il les reçoit sans les avoir méritées.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 7) que la magnanimité se rapporte aux grands honneurs.

Conclusion.

Il est de l’essence de la magnanimité d’avoir les grands honneurs pour objet.

Il faut répondre que, d’après Aristote (Phys., liv. 7, text. 17 et 18), la vertu est une perfection, et on entend qu’elle est la perfection d’une puissance dont elle est le dernier terme, comme on le voit (De cælo, liv. 1, text. 116). Or, la perfection d’une puissance ne se considère pas d’après toute espèce d’opération, quelle qu’elle soit, mais d’après une opération qui a de la grandeur ou de la difficulté. Car toute puissance, quelque imparfaite qu’elle soit, peut produire une opération médiocre et débile. C’est pourquoi il est de l’essence de la vertu qu’elle ait pour objet ce qui est difficile et bon, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3). — Dans l’acte de la vertu, on peut considérer de deux manières ce qui est difficile et grand[2].

1. On peut le considérer du côté de la raison, parce qu’il est difficile de trouver le milieu de la raison et de l’établir dans certaine matière. Cette difficulté ne se rencontre que dans l’acte des vertus intellectuelles et dans celui de la justice.
2. Il y a une autre difficulté du côté de la matière qui peut être par elle-même en opposition avec l’impulsion de la raison qui doit la régir. Cette difficulté se considère principalement dans les autres vertus morales qui ont pour objet les passions, parce que les passions sont en lutte avec la raison, selon la remarque de saint Denis (De div. nom., chap. 4).

À l’égard des passions, il est à remarquer qu’il y en a qui sont très puissantes pour résister à la raison par elles-mêmes principalement, et d’autres qui le sont principalement d’après les choses qu’elles ont pour objet. Les passions n’ont pas par elles-mêmes une grande force pour lutter contre la raison, à moins qu’elles ne soient violentes, parce que l’appétit sensitif dans lequel elles se trouvent est naturellement soumis à cette faculté. C’est pourquoi les vertus qui se rapportent aux passions ne se conçoivent qu’autant qu’elles ont pour objet ce qu’il y a de grand dans ces passions[3]. Ainsi la force se rapporte aux grandes craintes et à l’audace, la tempérance au désir des délectations les plus vives, et la mansuétude aux plus violentes colères. Il y a des passions qui ne sont puissantes pour combattre la raison que d’après les choses extérieures qu’elles ont pour objet, comme l’amour

1 Mais alors le magnanime ne les considère pas comme son objet propre, mais comme quelque chose qui est au-dessous de lui. †

2 Ces deux choses reviennent au même. †

3 Ce qu’il y a de moindre est considéré comme nul. La raison en vient facilement à bout, et il n’est pas nécessaire de distinguer une vertu spéciale à ce sujet. †

ou le désir des richesses et des honneurs. Pour celles-là, la vertu ne doit pas seulement avoir pour objet ce qu'il y a de très grand en elles, mais encore ce qu'il y a de médiocre ou de moindre ; parce que les choses qui existent extérieurement, quoiqu'elles soient de peu d'importance sont cependant très désirables, comme étant nécessaires à la vie humaine. C'est pourquoi il y a deux vertus qui se rapportent au désir des richesses ; l'une a pour objet les biens médiocres ou modérés, c'est la libéralité ; l'autre règle les grandes fortunes, c'est la magnificence. — De même il y a deux vertus qui se rapportent aux honneurs. L'une s'occupe des honneurs médiocres ; elle n'a pas de nom. Cependant on la désigne d'après ses extrêmes, qui sont l'amour de l'honneur (philotimia) et le défaut de cet amour (aphilotimia). Car on loue tantôt celui qui aime les honneurs et tantôt celui qui ne s'en occupe pas, selon que ces deux sentiments sont conformes à la raison. L'autre vertu qui règle les grands honneurs est la magnanimité. C'est pourquoi on doit dire que les grands honneurs sont la matière propre de la magnanimité, et que le magnanime tend aux grandes choses qui les méritent. [Q130-2] ; [Q132-2] ; [Q134-2]

Article 3 : La magnanimité est-elle une vertu ?

129

Objection N°1.

Il semble que la magnanimité ne soit pas une vertu. Car toute vertu morale consiste dans un milieu. Or, la magnanimité ne consiste pas dans un milieu, mais dans ce qu'il y a de plus grand, puisque le magnanime est celui qui se croit digne des plus grandes choses, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3). La magnanimité n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3), le magnanime est, à la vérité, extrême par la grandeur, dans le sens qu'il tend aux choses les plus grandes, mais il reste dans un juste milieu, parce qu'il est ce qu'il doit être, dans le sens qu'il tend à ce qu'il y a de plus élevé conformément à la raison ; car il s'apprécie à sa valeur, et il ne tend pas à des choses qui soient au-dessus de ses forces. [Q130-2] ; [Q134-1]

Objection N°2.

Celui qui a une seule vertu les a toutes, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 65, art. 1). Or, on peut avoir certaine vertu sans avoir la magnanimité. Car Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3) : Que celui qui n'est capable que de choses peu considérables et qui se juge lui-même tel, est un homme sensé, mais qu'il n'est pas magnanime. [Q152-3]

Réponse à l'objection N°2 :

La connexion des vertus ne doit pas s'entendre des actes, de manière que chacun puisse exercer les actes de toutes les vertus. Ainsi les actes de magnanimité ne conviennent pas à tous ceux qui sont vertueux, ils ne conviennent qu'aux grands. Mais, d'après les principes des vertus qui sont la prudence et la grâce[1], toutes les vertus relativement à leurs habitudes existent simultanément dans l'âme, soit en acte, soit à l'État de disposition prochaine. Ainsi celui qui n'est pas à même de faire des actes de magnanimité peut avoir l'habitude de cette vertu, c'est-à-dire qu'il peut être disposé par elle à en produire les actes, si sa position le lui permettait. [Q134-1]

Objection N°3.

La vertu est une bonne qualité de l'esprit, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 55, art. 4). Or, la magnanimité demande au contraire certaines dispositions corporelles. Car Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3)

1 La connexité des vertus provient de la prudence ou de la grâce habituelle, qui sont les principes de toutes les vertus de leur ordre, et qui les renferment virtuellement. †

que le magnanime a de la lenteur dans ses mouvements, un ton de voix grave et un langage ferme et posé. Elle n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Les mouvements corporels changent selon les perceptions et les affections différentes de l'âme. Ainsi il arrive que la magnanimité détermine quelques accidents particuliers dans les mouvements du corps. Car la rapidité des mouvements provient de ce que l'homme tend à une foule de choses qu'il se hâte d'accomplir. Au contraire le magnanime ne tend qu'à de grandes choses qui sont peu nombreuses et qui demandent beaucoup d'attention. C'est pourquoi il y a de la lenteur dans ses mouvements. De même une parole perçante et rapide convient surtout à ceux qui veulent disputer sur toutes choses ; ce qui n'est pas le caractère du magnanime qui ne se mêle que de ce qui est grand. Et comme ces dispositions des mouvements corporels conviennent aux magnanimes d'après la manière dont ils sont affectés ; de même ces conditions se trouvent par nature dans ceux qui ont naturellement des dispositions pour cette vertu.

Objection N°4.

Aucune vertu n'est opposée à une autre. Or, la magnanimité est contraire à l'humilité ; car le magnanime se croit digne des grands et méprise les autres, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3). La magnanimité n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans l'homme on trouve quelque chose de grand qu'il tient de Dieu et quelque chose de défectueux qui résulte de l'infirmité de sa nature. La magnanimité fait donc que l'homme s'estime beaucoup en considération des dons qu'il a reçus de Dieu. Par exemple, s'il a une grande force d'âme, la magnanimité fait qu'il tend à des œuvres de vertu qui soient parfaites ; et il en faut dire autant de l'usage de tous ses autres biens, tels que la science ou la fortune. Au contraire l'humilité fait que l'homme s'estime peu en considération des imperfections qui lui sont propres. De même la magnanimité méprise les autres, selon qu'ils manquent des dons de Dieu : car elle n'apprécie pas les autres au point de faire pour eux quelque chose qui ne soit pas convenable. Au lieu que l'humilité honore les autres et les estime beaucoup, parce qu'elle voit en eux quelque chose des dons de Dieu. Ainsi il est dit du Juste (Ps. 14, 4) : que le méchant n'est rien devant ses yeux, ce qui revient au mépris du magnanime ; mais qu'il honore ceux qui craignent le Seigneur, ce qui se rapporte aux sentiments de celui qui est humble. Il est donc évident que la magnanimité et l'humilité ne sont pas contraires, quoiqu'elles paraissent tendre à des fins opposées, parce qu'elles ne considèrent pas les choses de la même manière.

Objection N°5.

Les propriétés de toutes les vertus sont dignes de louange. Or, la magnanimité en a qui sont blâmables. Car :

1. Le magnanime ne se rappelle pas les bienfaits ;
2. Il est oisif et lent ;
3. Il se sert de l'ironie à l'égard de beaucoup de monde ;
4. Il ne peut pas vivre avec les autres ;
5. Il possède plus de choses qui ne rapportent rien que de choses utiles. La magnanimité n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°5 :

Ces manières d'être ne sont pas blâmables dans le magnanime, elles sont au contraire fort louables. Ainsi l'on dit :

1. Que le magnanime ne conserve pas le souvenir de ceux dont il reçoit des bienfaits ; il faut entendre par là qu'il ne lui est pas agréable de recevoir des bienfaits de quelqu'un, à moins

qu'il ne donne en retour plus qu'on ne lui a donné ; et c'est là précisément la perfection de la reconnaissance dans la pratique de laquelle il veut exceller aussi bien que dans celle des autres vertus.

2. On dit qu'il est oisif et lent, non parce qu'il manque de faire ce qui est de devoir, mais parce qu'il ne s'immisce pas dans toutes les œuvres, et qu'il ne s'occupe que des grandes choses qui sont en harmonie avec son caractère.
3. Il se sert de l'ironie, mais ce n'est pas en tant que cette façon de parler est opposée à la vérité. Ainsi il ne dit pas de lui des choses viles qui ne sont pas, et il ne nie pas les grandes actions qu'il a faites. Seulement il ne montre pas toute sa grandeur, surtout à la multitude de ceux qui sont au-dessous de lui. Car, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3), il appartient au magnanime de se conduire avec fierté envers ceux qui ont des dignités ou qui sont comblés des faveurs de la fortune, et de se montrer doux et modéré envers ceux qui ont une condition médiocre.
4. S'il ne peut pas vivre familièrement avec d'autres qu'avec ses amis, c'est parce qu'il évite absolument l'adulation et la dissimulation qui appartiennent à la petitesse de l'esprit. Mais il vit néanmoins, comme il faut, avec tout le monde, les grands et les petits, comme nous l'avons dit (Réponse N°1).
5. Enfin on dit qu'il recherche principalement les choses qui ne rapportent rien, mais il ne les recherche pas toutes au hasard, il ne veut que celles qui sont bonnes ou honnêtes. Car en tout il préfère l'honnête à l'utile, comme étant plus élevé : et en effet puisqu'on recherche l'utile pour subvenir à un besoin, il est contraire à la magnanimité.

Mais c'est le contraire. L'Écriture dit avec éloge (2 Mach., 14, 18) : Nicanor connaissant quelle était la valeur des gens de Judas et la grandeur de courage avec laquelle ils combattaient pour leur patrie, craignait de s'exposer au hasard d'un combat sanglant. Or, on ne loue que les actes de vertu. La magnanimité à laquelle il appartient d'avoir un grand courage est donc une vertu.

Conclusion.

La magnanimité est une vertu, car elle règle d'après la raison l'usage des grands honneurs.
Il faut répondre qu'il appartient à l'essence de la vertu humaine de conserver en toutes choses le bien de la raison qui est le bien propre de l'homme. Or, parmi toutes les choses extérieures les honneurs tiennent le premier rang, comme nous l'avons dit (art. 1 et 1a 2æ, quest. 2, art. 2, Objection N°3). C'est pourquoi la magnanimité qui règle les grands honneurs d'après le mode de la raison est une vertu.

Article 4 : La magnanimité est-elle une vertu spéciale ?

129

Objection N°1.

Il semble que la magnanimité ne soit pas une vertu spéciale. Car aucune vertu spéciale n'opère dans toutes les vertus. Or, Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3) que le magnanime a pour partage ce qu'il y a de grand dans toutes les vertus. La magnanimité n'est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°1 :

La magnanimité n'a pas pour objet un honneur quelconque, mais un honneur éclatant. Or, comme on doit honorer la vertu, de même on doit de grands honneurs aux grandes actions que la vertu produit. C'est pour ce motif que le magnanime tend à faire dans chaque vertu de grandes choses[1], parce qu'il tend à mériter par-là de grands honneurs.

1 Ainsi le magnanime ne tend pas à produire l'acte qui est propre à chaque vertu, mais il tend à élever cet acte à son plus haut point de perfection. †

Objection N°2.

On n'attribue à aucune vertu spéciale des actes de différentes vertus. Or, on en attribue au magnanime. Car, d'après Aristote (loc. cit.), il ne fuit pas celui qui le conseille, ce qui est un acte de prudence ; il ne doit pas faire des choses injustes, ce qui est un acte de justice ; il doit être prompt à faire du bien, ce qui est un acte de charité ; il aime à donner, ce qui est un acte de libéralité ; il est véridique, ce qui est un acte de vérité ; il ne se plaint pas, ce qui est un acte de patience.

Réponse à l'objection N°2 :

La magnanimité tendant à de grandes choses, il en résulte qu'elle se porte principalement vers celles qui impliquent une certaine supériorité et qu'elle évite celles qui supposent un défaut. Or, il appartient à celui qui est au-dessus des autres de faire du bien, de donner beaucoup, et de rendre plus qu'il n'a reçu. C'est pourquoi le magnanime est toujours prêt à faire ces choses, en raison de la supériorité qu'elles supposent, mais non parce qu'elles sont des actes qui appartiennent à d'autres vertus. C'est au contraire une preuve d'infirmité que d'estimer les biens ou les maux extérieurs au point de s'écarter pour eux de la justice ou de toute autre vertu. Il y a aussi de la faiblesse à cacher la vérité, parce que cette action paraît être l'effet de la crainte. Si l'on se plaint, c'est aussi un défaut, parce que l'âme paraît alors succomber sous les maux extérieurs qui l'affligent. C'est pour ce motif que le magnanime évite ces choses et d'autres semblables à un point de vue particulier, c'est-à-dire comme contraires à la prééminence ou à la grandeur.

Objection N°3.

Toute vertu est un ornement spécial de l'âme, d'après ces paroles du prophète (Is., 61, 10) : Le Seigneur m'a revêtu des ornements de la justice ; puis il ajoute : Comme une épouse parée de tous ses joyaux. Or, la magnanimité est l'ornement de toutes les vertus, comme le dit Aristote (loc. cit.). Elle est donc une vertu générale.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute vertu a dans son espèce un éclat ou une beauté qui lui est propre ; mais la magnanimité y ajoute un nouvel ornement[1], par la grandeur des bonnes œuvres qu'elle opère, et elle élève ainsi toutes les vertus, comme le dit Aristote (Eth. liv. 4, chap. 3).

Mais c'est le contraire. Aristote la distingue lui-même des autres vertus (Eth., liv. 2, chap. 7).

Conclusion.

Quoique la magnanimité se rapporte par voie de conséquence à toutes les vertus, elle est néanmoins une vertu spéciale absolument, puisqu'elle a pour objet les honneurs qui sont un bien particulier.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 2), il faut une vertu spéciale pour soumettre à la règle de la raison une matière déterminée. La magnanimité le fait, et elle a pour matière déterminée les honneurs, comme nous l'avons vu (art. 1 et 2). L'honneur considéré en lui-même étant un bien spécial, la magnanimité considérée en elle-même est aussi une vertu spéciale. Mais l'honneur étant la récompense de toutes les vertus, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 103, art. 1, Réponse N°2), il arrive conséquemment qu'en raison de sa matière, la magnanimité est une vertu qui se rapporte à toutes les autres[2].

129

1 Ce nouvel ornement est l'excellence particulière, la prééminence spéciale qu'il recherche en toutes choses. †

2 Dans le sens que l'honneur est la récompense et l'effet de toutes les vertus. †

Article 5 : La magnanimité est-elle une partie de la force ?

129

Objection N°1.

Il semble que la magnanimité ne soit pas une partie de la force. En effet une même chose n'est pas une partie d'elle-même. Or, la magnanimité paraît être la même chose que la force. Car Sénèque dit (Lib. de quat. virt., chap. de Magnan.) : Si la magnanimité qu'on appelle la force est dans votre âme, vous serez rempli d'une grande confiance. Cicéron dit aussi (De offic., liv. 1 in tit. Fortitudinem) : Nous voulons que les hommes forts et magnanimes soient les mêmes, qu'ils aiment la vérité et qu'ils ne trompent point. La magnanimité n'est donc pas une portion de la force.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 1), manquer d'un mal se prend pour un bien. Ainsi quand on ne s'est pas laissé vaincre par un mal grave, tel que le danger de mort, on croit qu'on est par là même arrivé à un grand bien. C'est à la force qu'il appartient de surmonter les périls de mort, et c'est à la magnanimité à tendre aux grands biens. Sous ce rapport la force et la magnanimité peuvent se prendre pour une même chose. Cependant, comme dans ces deux cas la difficulté ne s'envisage pas sous le même aspect, il s'ensuit qu'à proprement parler Aristote fait de la magnanimité une vertu différente de la force (Eth., liv. 2, chap. 7).

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3) : Que le magnanime n'aime pas le danger. Or, il appartient au fort de s'y exposer. La magnanimité n'a donc pas avec la force assez de rapports pour qu'on puisse dire qu'elle est une de ses parties.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui aime le péril, c'est celui qui s'expose indifféremment aux dangers ; ce qui paraît être le caractère de celui qui regarde une foule de choses comme graves sans les discerner, ce qui est contraire au caractère du magnanime[1] ; car on ne s'expose pas à de grands dangers pour une chose, si on ne la considère pas comme importante. Au contraire le magnanime s'expose volontiers aux périls pour des choses qui sont vraiment grandes ; car il fait ce qu'il y a de grand dans l'acte de la force, aussi bien que dans les actes des autres vertus. C'est ce qui fait dire au philosophe que le magnanime n'est pas pour les petits périls, mais il est pour les grands dangers. Et Sénèque ajoute dans son livre des Quatre vertus (chap. de Magnanim.) : Vous serez magnanime si vous ne cherchez pas les périls comme le téméraire, et si vous ne les craignez pas comme le timide. Car il n'y a rien que la conscience d'une vie coupable qui rende timide.

Objection N°3.

La magnanimité se rapporte à ce qu'il y a de grand dans les biens que l'on doit espérer, la force à ce qu'il y a de grand dans les maux que l'on doit craindre ou dans les choses que l'on doit oser. Or, le bien est plus principal que le mal. Par conséquent, la magnanimité est une vertu plus importante que la force ; elle n'en est donc pas une partie.

Réponse à l'objection N°3 :

On doit fuir le mal comme tel. Si on doit lutter contre lui, c'est par accident, c'est-à-dire en tant qu'il faut supporter les maux pour conserver les biens. Au contraire le bien par lui-même est à désirer ; et si on y renonce, ce n'est que par accident, parce qu'on le croit au-dessus des facultés de

1 C'est le fait du téméraire et de l'étourdi. †

celui qui le désire. Or, ce qui est par soi est toujours avant ce qui est par accident. C'est pourquoi ce qu'il y a d'ardu dans le mal répugne plus à la fermeté de l'âme que ce qu'il y a d'ardu dans le bien. C'est ce qui fait que la force est une vertu plus principale que la magnanimité. Car quoique le bien soit absolument plus principal que le mal, cependant sous ce rapport c'est le mal qui est plus principal que le bien.

Mais c'est le contraire. Macrobe (liv. i in Somn. Scip., chap. 8) et Andronic font de la magnanimité une partie de la force.

Conclusion.

La magnanimité est une partie de la force ; elle lui est adjointe comme une vertu secondaire à une vertu principale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 61, art. 3), une vertu principale est celle à laquelle il appartient de soumettre une matière principale à un mode général de la vertu. Un de ces modes généraux, c'est la fermeté d'esprit ; parce qu'en toute vertu il faut avoir de la fermeté, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 4). C'est ce qu'on loue principalement dans les vertus qui tendent à quelque chose d'ardu et dans lesquelles il est difficile de rester ferme. C'est pourquoi plus il est difficile de rester ferme dans les choses ardues, et plus la vertu qui donne à l'âme de la fermeté dans cette circonstance est une vertu principale. — Or, il est plus difficile d'avoir de la fermeté pour braver les dangers de mort dans lesquelles la force soutient l'âme, que pour espérer ou obtenir les grands biens auxquels la magnanimité élève l'esprit ; car la vie étant ce que l'homme aime le plus, le danger de mort est aussi ce qu'il fuit davantage. Il est donc évident que la magnanimité a cela de commun avec la force, c'est qu'elle affermit l'âme à l'égard de ce qui est difficile. Mais elle lui est inférieure en ce qu'elle fortifie l'âme dans des choses[1] à l'égard desquelles il est plus facile de rester ferme. Par conséquent, la magnanimité est une partie de la force, parce qu'elle lui est unie, comme une vertu secondaire l'est à une vertu principale. [Q161-4] ; [Q161-4b] ; [Q161-4c]

Article 6 : La confiance appartient-elle à la magnanimité ?

129

Objection N°1.

Il semble que la confiance n'appartienne pas à la magnanimité. Car on peut faire reposer sa confiance non seulement sur soi, mais encore sur un autre, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 3, 4) : C'est par Jésus-Christ que nous avons une si grande confiance, non que nous soyons capables de former aucune bonne pensée, comme de nous-mêmes. Or, il semble que ceci soit contraire à l'essence de la magnanimité. Par conséquent la confiance n'appartient pas à cette vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3), il appartient au magnanime de n'avoir besoin de rien, parce que celui qui a besoin, c'est celui qui manque de quelque chose. Toutefois on doit entendre cette expression conformément à la nature de l'homme ; c'est pourquoi le philosophe ajoute presque. Car il est au-dessus de l'homme de n'avoir absolument besoin de rien. En effet tout homme a d'abord besoin du secours de Dieu, puis du secours de ses semblables, parce que l'homme est naturellement un animal sociable et qu'il ne suffit pas par lui-même à sa propre existence. Selon qu'il a besoin des autres, il appartient donc au magnanime de faire reposer sa confiance sur eux, parce qu'il appartient à la supériorité de l'homme d'avoir toujours des individus prêts à lui prêter aide et assistance[2]. À l'égard de ce qu'il peut lui-même, la confiance qu'il a en lui appartient à la magnanimité.

1 Ces choses sont les honneurs que l'on peut espérer et poursuivre en cette vie. †

2 Ainsi une des marques de la prééminence et de la grandeur d'un homme, c'est le nombre des amis qui l'entourent, leur puissance et leur crédit. †

Objection N°2.

La confiance paraît être opposée à la crainte, d'après ces paroles du prophète (Is., 12, 2) : J'agirai avec confiance et je ne craindrai pas. Or, c'est surtout à la force qu'il appartient de manquer de crainte. La confiance se rapporte donc à cette vertu plutôt qu'à la magnanimité.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 23, art. 2 ; quest. 40, art. 4) en traitant des passions, l'espérance est directement opposée au désespoir qui se rapporte au même objet qu'elle, c'est-à-dire au bien ; mais d'après la contrariété des objets elle est opposée à la crainte qui se rapporte au mal. La confiance impliquant une espérance ferme, est opposée à la crainte au même titre que l'espérance elle-même. Mais, parce que la force fortifie l'homme, à proprement parler, pour repousser le mal, au lieu que la magnanimité le porte à rechercher le bien, il s'ensuit que la confiance appartient en propre à la magnanimité plutôt qu'à la force. Et, parce que l'espérance produit l'audace qui appartient à la force, il s'ensuit que la confiance appartient par voie de conséquence à cette dernière vertu.

Objection N°3.

On ne doit de récompense qu'à une vertu. Or, la confiance en mérite une, car il est dit (Héb., 3, 6) : Que nous sommes la maison du Christ, pourvu que nous conservions jusqu'à la fin cette ferme confiance et cette espérance qui fait notre gloire. La confiance est donc une vertu distincte de la magnanimité ; et c'est d'ailleurs le sentiment de Macrobe qui l'en distingue en effet (liv. 1 in Somn. Scip., chap. 5).

Réponse à l'objection N°3 :

La confiance, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), implique un mode de l'espérance : car la confiance est une espérance fortifiée par une opinion ferme et arrêtée. Le mode attaché à une affection peut rendre son action louable et par là même méritoire ; cependant ce n'est pas d'après cela qu'on détermine l'espèce de la vertu, mais c'est d'après sa matière. C'est pourquoi la confiance ne peut pas, à proprement parler, désigner une vertu, mais elle peut seulement en indiquer une condition[1], et c'est pour ce motif qu'on la compte parmi les parties de la force, non comme une vertu qui lui est adjointe, à moins qu'on ne la prenne pour la magnanimité, à l'exemple de Cicéron[2], mais comme sa partie intégrante, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc.).

Mais c'est le contraire. Cicéron (De invent., liv. 2) paraît prendre la confiance pour la magnanimité, comme nous l'avons dit (Réponse N°3 et quest. préc., Réponse N°6).

Conclusion.

La confiance se rapporte à la magnanimité, puisqu'elle implique la ferme espérance d'obtenir un bien.

Il faut répondre que le mot confiance (fiducia) paraît venir du mot foi (fides). Elle appartient à la foi en ce qu'elle consiste à croire à quelqu'un. Elle appartient à l'espérance, d'après ces paroles de Job (11, 18) : Vous serez plein de confiance du moment où vous espérerez. C'est pourquoi le mot de confiance paraît principalement signifier que l'on conçoit de l'espérance d'après la foi que l'on a dans les paroles de quelqu'un qui promet du secours. La foi étant une opinion ferme, et une opinion de cette nature se formant non seulement d'après ce qu'un autre a dit, mais encore d'après ce qu'on a observé, il s'ensuit que l'on peut aussi employer le mot de confiance pour exprimer l'espérance que l'on a d'une chose d'après les observations que l'on a faites, soit qu'on les ait faites sur soi-même, comme quand on se voit sain et qu'on a la confiance de vivre longtemps, soit qu'elles se rapportent à un autre, comme quand on considère qu'on a un ami puissant et qu'on a la confiance d'être aidé

1 Elle rend ainsi l'acte de vertu qu'elle accompagne plus louable ; par exemple, elle rend la prière plus méritoire. †

2 Mais c'est le contraire. †

de lui. — Or, nous avons dit plus haut (art. 1, Réponse N°2) que la magnanimité proprement dite a pour objet l'espérance de quelque chose de difficile. C'est pourquoi la confiance impliquant une fermeté d'espérance résultant de certaines considérations qui nous portent à croire fortement au bien que l'on doit obtenir, il s'ensuit qu'elle appartient à la magnanimité.

Article 7 : La sécurité appartient-elle à la magnanimité ?

129

Objection N°1.

Il semble que la sécurité n'appartienne pas à la magnanimité. Car la sécurité, comme nous l'avons dit (quest. préc., Réponse N°6), implique un repos à l'abri des perturbations de la crainte. Or, c'est ce que fait principalement la force. Il semble donc que la sécurité soit la même chose que cette vertu, et comme la force n'appartient pas à la magnanimité, mais que c'est plutôt le contraire, il s'ensuit que la sécurité n'appartient pas à la magnanimité.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne loue pas la force principalement de ce qu'elle exclut la crainte, ce qui appartient à la sécurité, mais on la loue de ce qu'elle implique dans les passions une certaine fermeté. La sécurité n'est donc pas la même chose que la force, mais elle en est une condition.

Objection N°2.

D'après saint Isidore (Etym., liv. 10 ad litt. S), sécurité veut dire sans inquiétude (sine curâ). Or, il semble que cet État soit contraire à la vertu qui prend soin des choses honnêtes, d'après ce mot de l'Apôtre (2 Tim., 2, 15) : Ayez grand soin de vous mettre en État de paraître devant Dieu. La sécurité n'appartient donc pas à la magnanimité qui opère ce qu'il y a de grand dans toutes les vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

Toute sécurité n'est pas louable, elle ne l'est qu'autant qu'on se dépouille de tout soin[1], comme on le doit, et lorsqu'il n'est pas nécessaire d'avoir des craintes ; elle est de cette manière une condition de la force et de la magnanimité.

Objection N°3.

La vertu n'est pas la même chose que sa récompense. Or, la sécurité est désignée comme une récompense de la vertu, ainsi qu'on le voit (Job, 11, 14) : Si vous rejetez loin de vous l'iniquité qui souille vos mains,… vous serez stable et vous jouirez d'une sécurité parfaite. La sécurité n'appartient donc pas à la magnanimité, ni à une autre vertu, comme sa partie.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans les vertus il y a une ressemblance et une participation de la béatitude future, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 5, art. 3 et 7). C'est pourquoi rien n'empêche qu'une certaine sécurité ne soit la condition d'une vertu particulière, quoique la sécurité parfaite[2] soit la récompense de la vertu en général.

Mais c'est le contraire. Cicéron dit (De offic., liv. 1 in tit. Magnanim.) qu'il appartient au magnanime de ne succomber ni sous le trouble de l'âme, ni sous les attaques de ses semblables, ni sous celles de la fortune. Or, c'est en cela que consiste la sécurité de l'homme. Elle appartient donc à la magnanimité.

1 C'est-à-dire de tout soin inutile et de toute inquiétude superflue. †

2 La sécurité parfaite est cet affranchissement de toute crainte qui nous est promis dans la gloire. †

Conclusion.

Comme la confiance se rapporte à la magnanimité, de même la sécurité qui implique un repos d'esprit exempt de crainte, appartient à la force ; cependant par voie de conséquence elle peut appartenir à la magnanimité, comme la confiance à la force.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5), la crainte fait des hommes d'excellents conseillers, parce qu'ils cherchent de quelle manière ils pourront échapper aux périls qu'ils redoutent. La sécurité se dit de l'éloignement de cette inquiétude que la crainte produit. C'est pourquoi elle implique un repos parfait de l'esprit qui est libre de toute crainte, comme la confiance implique une grande fermeté d'espérance. Or, comme l'espérance appartient directement à la magnanimité, de même la crainte appartient directement à la force. C'est pourquoi comme la confiance appartient immédiatement à la magnanimité, de même la sécurité appartient immédiatement à la force. — Toutefois il est à remarquer que comme l'espérance est une cause de l'audace, de même la crainte est une cause du désespoir, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 45, art. 2) en traitant des passions. C'est pour ce motif que comme la confiance appartient conséquemment à la force, en tant qu'elle se sert de l'audace ; de même la sécurité appartient conséquemment à la magnanimité en tant qu'elle repousse le désespoir.

Article 8 : Les biens de la fortune sont-ils utiles à la magnanimité ?

129

Objection N°1.

Il semble que les biens de la fortune ne soient pas utiles à la magnanimité. Car, comme le dit Sénèque (De irâ, liv. 1, chap. 9), la vertu se suffit. Or, la magnanimité agrandit toutes les vertus, comme nous l'avons vu (art. 4, Réponse N°3). Les biens de la fortune ne lui sont donc pas utiles.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que la vertu se suffit, parce qu'elle peut exister sans ces biens extérieurs, elle en a cependant besoin[1] pour agir avec plus de facilité.

Objection N°2.

Aucun homme vertueux ne méprise ce qui l'aide. Or, le magnanime méprise ce qui appartient à la fortune extérieure. Car Cicéron dit (liv. 1 de offic. in tit. Magnanimit.) que celui qui a une grande âme se fait remarquer par le mépris des choses extérieures. La magnanimité n'est donc pas aidée par les biens de la fortune.

Réponse à l'objection N°2 :

Le magnanime méprise les biens extérieurs, en ce sens qu'il ne les considère pas comme de grands biens pour lesquels il doive faire quelque chose d'inconvenant ; mais il ne les méprise pas au point de ne pas les regarder comme utiles pour exécuter, certains actes de vertu.

Objection N°3.

Cicéron dit encore (loc. cit.) qu'il appartient au magnanime de supporter les revers qui paraissent cruels, sans déroger à son État naturel, ni à la dignité du sage. Et Aristote remarque (Eth., liv. 4, chap. 3) que le magnanime n'est pas triste dans l'infortune. Or, les revers et les malheurs sont contraires aux biens de la fortune ; et chacun s'attriste de la perte de ce qui lui était utile. Les biens extérieurs de la fortune ne servent donc de rien à la magnanimité.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Sans les biens extérieurs, la libéralité, la bienfaisance, la magnanimité, sont des vertus qui restent dans le cœur à titre d'habitude, mais qui ne peuvent extérieurement produire leurs actes. †

Quand on ne regarde pas quelque chose comme grand, on ne se réjouit pas beaucoup, si on l'obtient, et on ne s'attriste pas beaucoup non plus, quand on le perd. C'est pourquoi le magnanime n'estimant pas excessivement les biens extérieurs ou les biens de la fortune, il s'ensuit qu'il ne s'enorgueillit pas beaucoup, s'il les possède, et qu'il ne se laisse pas non plus abattre par leur perte.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3) que les biens de la fortune paraissent être utiles à la magnanimité.

Conclusion.

Les biens de la fortune sont du plus grand secours pour la magnanimité.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1), la magnanimité se rapporte à deux choses : à l'honneur comme à sa matière, et à certaines grandes actions[1], comme à sa fin. Les biens de la fortune coopèrent avec elle à ces deux choses. En effet, les hommes vertueux sont honorés non seulement par les sages, mais encore par la multitude qui a la plus haute idée des biens extérieurs de la fortune. Il en résulte conséquemment qu'elle honore davantage ceux qui possèdent ces biens en abondance. De même les biens de la fortune sont des moyens par lesquels on peut produire certains actes de vertu ; parce que les richesses, les puissances et les amis nous donnent la faculté d'agir. C'est pourquoi il est évident que ces avantages servent à la magnanimité.

129

1 Le magnanime veut être honoré, et il tend à produire de grandes actions pour mériter de l'être. †

QUESTION 130 : DE LA PRÉSOMPTION

Question 130 : De la présomption.....27
Article 1 : La présomption est-elle un péché ?.....28
Article 2 : La présomption est-elle opposée à la magnanimité par excès ?.....29

Nous avons maintenant à nous occuper des vices opposés à la magnanimité.

Nous traiterons :

1. De ceux qui lui sont opposés par excès et qui sont au nombre de trois : la présomption, l'ambition et la vaine gloire ;
2. Nous parlerons de la pusillanimité qui lui est opposée par défaut.

Sur la présomption deux questions sont à examiner :

1. La présomption est-elle un péché ?[1]
2. Est-elle opposée à la magnanimité par excès ?

1 La présomption dont il est ici question résulte de ce qu'on a une confiance excessive dans ses forces. Il ne faut pas la confondre avec la présomption qui est opposée à l'espérance, et qui résulte de ce qu'on présume trop de la miséricorde de Dieu. †

Article 1 : La présomption est-elle un péché ?

130

Objection N°1.

Il semble que la présomption ne soit pas un péché. Car l'Apôtre dit (Philip., 3, 13) : Oubliant ce qui est derrière moi, je m'avance vers ce qui est devant moi. Or, il semble qu'il y ait de la présomption à tendre vers ce qui est au-dessus de soi. La présomption n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche qu'une chose ne soit au-dessus de la puissance active d'un être naturel sans être au-dessus de sa puissance passive. Ainsi l'air a une puissance passive par laquelle il peut être transformé au point d'avoir l'action et le mouvement du feu qui surpassent sa puissance active. Ce serait par conséquent une chose vicieuse et présomptueuse de la part de celui qui est dans un État de vertu imparfaite, s'il cherchait à s'élever immédiatement à ce qui constitue la perfection. Mais si l'on tend à faire des progrès dans la perfection, il n'y a là ni présomption, ni péché. Et c'est de cette manière que l'Apôtre tendait à avancer, c'est-à-dire par un progrès continu.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 10, chap. 7) qu'il ne faut pas suivre le conseil de ceux qui prétendent qu'on ne doit avoir que des sentiments humains parce qu'on est homme, qu'un mortel ne doit songer qu'à ce qui est mortel, mais qu'il faut au contraire nous appliquer à ce qui peut nous rendre dignes de l'immortalité. Et ailleurs il ajoute (Met., liv. 1, chap. 2) que l'homme doit se porter vers ce qu'il y a de plus élevé, autant qu'il le peut. Or, ce sont les choses divines et immortelles qui paraissent principalement au-dessus de l'homme. Par conséquent, puisqu'il est de l'essence de la présomption de tendre à ce qui est au-dessus de soi, il semble qu'elle ne soit pas un péché, mais qu'elle soit plutôt quelque chose de louable.

Réponse à l'objection N°2 :

Les choses divines et immortelles sont au-dessus de l'homme, selon l'ordre de la nature. Cependant l'homme a en lui une puissance naturelle, par laquelle il peut s'unir à elles ; cette puissance est l'entendement[1]. Ainsi Aristote dit que l'homme doit s'élever vers les choses immortelles et divines, non pour faire ce que Dieu seul peut opérer, mais pour s'unir à lui par l'intelligence et la volonté.

Objection N°3.

L'Apôtre dit (2 Cor., 3, 5) : Nous ne sommes pas capables de penser de nous-mêmes quelque chose, comme de nous-mêmes. Si donc la présomption, d'après laquelle on s'efforce de faire des choses dont on n'est pas capable, est un péché, il semble que l'homme ne puisse pas licitement penser quelque chose de bon, ce qui répugne. Elle n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3), ce que nous pouvons par les autres, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes. C'est pourquoi, comme nous pouvons penser et faire le bien avec le secours de Dieu, cet acte ne surpasse pas complètement nos facultés. Par conséquent on n'est pas présomptueux, si l'on cherche à faire quelques bonnes œuvres[2] ; mais on le serait si on voulait les faire, sans mettre sa confiance dans le secours divin.

1 Que la grâce peut rendre capable de percevoir le bien surnaturel. †

2 Il s'agit ici d'œuvres surnaturelles que l'homme ne peut produire sans la grâce. †

Mais c'est le contraire. Le Sage s'écrie (Ecclésiastique, 37, 3) : O présomption perverse, d'où tires-tu ton origine ? La glose répond (interl.) de la mauvaise volonté de la créature. Or, tout ce qui procède radicalement d'une volonté perverse est un péché. Par conséquent la présomption en est un.

Conclusion.

La présomption est un péché par lequel on cherche à faire des choses au-dessus de ses forces.
Il faut répondre que les choses qui sont conformes à la nature étant ordonnées par la raison divine que la raison humaine doit imiter ; tout ce qui se fait selon la raison humaine et qui est contraire à l'ordre généralement établi dans la nature est un vice et un péché. Or, dans toutes les choses naturelles, il se trouve que toute action est proportionnée à la vertu de l'agent ; aucun agent naturel ne s'efforçant de faire ce qui surpasse ses facultés. C'est pourquoi c'est une chose vicieuse et c'est en quelque sorte un péché contre l'ordre naturel que d'entreprendre de faire ce qui est au-dessus de sa propre puissance[1], ce qui est le caractère propre de la présomption, comme le nom l'indique. D'où il est évident que la présomption est un péché.

Article 2 : La présomption est-elle opposée à la magnanimité par excès ?

130

Objection N°1.

Il semble que la présomption ne soit pas opposée à la magnanimité par excès. Car la présomption est une espèce de péché contre l'Esprit-Saint, comme nous l'avons vu (quest. 14, art. 2, et quest. 21, art. 1). Or, le péché contre l'Esprit-Saint n'est pas opposé à la magnanimité, mais il l'est plutôt à la charité. Ce n'est donc pas non plus à la magnanimité que la présomption est opposée.

Réponse à l'objection N°1 :

Toute présomption n'est pas un péché contre l'Esprit-Saint, il n'y a que celle par laquelle on méprise la justice de Dieu en raison d'une confiance déréglée que l'on a dans sa miséricorde. Cette espèce de présomption est par sa matière, qui est le mépris d'une chose divine, opposée à la charité, ou plutôt au don de crainte (Voyez quest. 14, art. 5 et quest. 21, art. 3.), qui a pour effet de révérer Dieu. Mais, néanmoins, selon que ce mépris surpasse proportionnellement les propres forces du présomptueux, il peut être opposé à la magnanimité.

Objection N°2.

Il appartient à la magnanimité de tendre aux grandes choses. Or, on est présomptueux, même quand on tendrait à des choses médiocres, du moment qu'elles sont au-dessus des facultés que l'on a. La présomption n'est donc pas directement opposée à la magnanimité.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la magnanimité paraît tendre à quelque chose de grand, de même aussi la présomption. Car on n'a pas coutume d'appeler présomptueux celui qui dans des choses de peu d'importance dépasse ses propres forces. Si cependant on lui donne ce nom dans cette circonstance, cette présomption n'est pas opposée à la magnanimité, mais elle l'est plutôt à la vertu qui a pour objet les honneurs peu éclatants, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2).

1 Un médecin, un avocat, un confesseur, qui n'ont pas la science suffisante, pèchent par présomption, quand ils se chargent d'une chose difficile, et quand une présomption peut nuire notablement à un tiers, le péché peut être mortel. Il l'est encore quand on s'expose aux occasions prochaines de péchés, par suite de la confiance excessive qu'on a dans ses forces. †

Objection N°3.

Le magnanime considère les biens extérieurs comme peu de chose. Or, d'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3), les présomptueux croient que leur fortune leur donne le droit de mépriser les autres et de les injurier, parce qu'ils estiment beaucoup les biens extérieurs. La présomption n'est donc pas opposée à la magnanimité par excès ; elle l'est seulement par défaut.

Réponse à l'objection N°3 :

On n'entreprend une chose au-dessus de ses forces qu'autant qu'on croit ses facultés plus grandes qu'elles ne sont. A cet égard il peut y avoir deux sortes d'erreur[1] :

1. L'erreur peut ne porter que sur l'étendue ; comme quand on se croit plus de vertu, plus de science ou plus de qualités qu'on en a réellement ;
2. Elle peut avoir pour objet la nature même de la chose, comme quand on se croit grand et digne de grands honneurs pour un motif qui n'est pas fondé ; par exemple, parce qu'on possède des richesses, ou qu'on a les biens extérieurs de la fortune. Car, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3), quand on possède ces biens sans la vertu, on ne peut pas justement prétendre à une haute considération, ni être appelé avec raison magnanime. De même la chose à laquelle on tend au-dessus de ses forces est quelquefois absolument grande dans la réalité, comme on le voit à l'égard de saint Pierre, qui voulait souffrir pour le Christ, ce qui était au-dessus de ses forces ; d'autres fois ce n'est pas une œuvre véritablement importante, elle n'a de grandeur que dans l'esprit des insensés, comme se vêtir d'habits précieux, mépriser les autres et les injurier. Ces choses sont opposées à la magnanimité par excès, non dans la réalité, mais d'après l'opinion. C'est ce qui fait dire à Sénèque (Lib. de quat. virtutibus, chap. de moderandâ fortit.) que la magnanimité, si elle dépasse les bornes, rendra l'homme menaçant, orgueilleux, perturbateur, inquiet, et qu'il se jettera dans tous les extrêmes sans tenir compte de la décence de ses paroles et de ses actions. Ainsi il est évident que le présomptueux reste quelquefois au-dessous du magnanime dans la réalité, mais en apparence il a l'air d'être au-dessus de lui.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 7, et liv. 4, chap. 3) que la forfanterie ou la vanité est opposée par excès à la magnanimité, et c'est ce que nous entendons par la présomption.

Conclusion.

La présomption est opposée à la magnanimité par excès, proportionnellement aux facultés de chacun.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3, Réponse N°1), la magnanimité consiste dans un milieu, qui se mesure non d'après l'étendue de l'objet auquel elle tend, parce qu'elle tend à ce qu'il y a de plus grand, mais on l'apprécie proportionnellement d'après la faculté de celui qui agit. Car le magnanime ne tend pas au-delà du terme qu'il doit atteindre. Le présomptueux ne surpasse pas le magnanime, relativement à l'objet vers lequel il tend, mais quelquefois il reste beaucoup au-dessous de lui[2], seulement il excède le magnanime proportionnellement à ses facultés que ce dernier ne dépasse jamais. C'est ainsi que la présomption est opposée à la magnanimité par excès. [Q131-2]

130

1 Cette erreur peut être coupable ou ne l'être pas. Dans le cas où elle ne le serait pas, la présomption serait elle-même excusable. †

2 Le présomptueux entreprend ce qu'il n'est pas capable de faire, tandis que le magnanime n'entreprend rien qui soit au-dessus de ses forces. †

QUESTION 131 : DE L'AMBITION

Question 131 : De l'ambition.....31
Article 1 : L'ambition est-elle un péché ?.....32
Article 2 : L'ambition est-elle opposée à la magnanimité par excès ?.....33

Après la présomption, nous avons à nous occuper de l'ambition.

À cet égard deux questions se présentent :

1. L'ambition est-elle un péché ?[1]
2. Est-elle opposée à la magnanimité par excès ?

1 On définit l'ambition le désir déréglé des honneurs. †

Article 1 : L'ambition est-elle un péché ?

131

Objection N°1.

Il semble que l'ambition ne soit pas un péché. Car elle implique le désir des honneurs. Or, l'honneur est en soi une bonne chose ; c'est le plus grand de tous les biens extérieurs. Ainsi on blâme ceux qui n'en prennent pas soin. Par conséquent l'ambition n'est pas un péché, mais elle est plutôt quelque chose de louable, puisqu'il est louable de désirer ce qui est bien.

Réponse à l'objection N°1 :

Le désir du bien doit être réglé conformément à la raison ; s'il dépasse cette règle, il devient vicieux. Par conséquent c'est une chose vicieuse que de rechercher l'honneur sans suivre l'ordre de la raison. Ainsi on blâme ceux qui ne prennent pas soin de leur honneur, comme la raison le veut, parce qu'ils n'évitent pas ce qui lui est contraire.

Objection N°2.

Tout le monde peut, sans faire de mal, rechercher ce qui lui est dû à titre de récompense. Or, l'honneur est la récompense de la vertu, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 12 ; liv. 4, chap. 3 ; liv. 8, chap. ult.). Ce n'est donc pas un péché que d'ambitionner les honneurs.

Réponse à l'objection N°2 :

L'honneur n'est pas la récompense de la vertu par rapport à l'homme vertueux, c'est-à-dire que ce n'est pas là ce qu'il doit attendre en récompense de ses bonnes actions[1], mais il attend pour récompense la béatitude qui est la fin de la vertu. Cependant on dit que c'est la récompense de la vertu par rapport aux autres hommes qui n'ont rien de plus grand que l'honneur à donner à celui qui est vertueux. L'honneur tirant toute sa grandeur de ce qu'il est un témoignage rendu à la vertu, il est évident qu'il n'est pas une récompense suffisante, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap, 3).

Objection N°3.

Ce qui porte l'homme au bien et ce qui l'éloigné du mal n'est pas un péché. Or, l'honneur porte les hommes à faire le bien et à éviter le mal, et c'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 3, chap. 8), que les hommes les plus courageux se trouvent chez les peuples où les lâches sont flétris et où les braves sont honorés. Et Cicéron dit aussi (Tusc., liv. 1), que l'honneur nourrit les arts. L'ambition n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le désir de l'honneur, quand il est réglé, excite au bien et éloigne du mal ; de même, quand il est déréglé il peut être pour l'homme une occasion de faire une foule de crimes[2] ; par exemple, quand on ne s'inquiète pas de la moralité des moyens par lesquels on peut l'obtenir. C'est ce qui fait dire à Salluste (Bel. Catil.) que le bon et le méchant ambitionnent également la gloire, les honneurs et le pouvoir. Mais le bon n'emploie pour y arriver que des moyens légitimes, au lieu que le méchant n'ayant pas de moyens honnêtes à sa disposition, recourt à la ruse et à la tromperie. Toutefois ceux qui font le bien ou qui évitent le mal seulement pour être honorés ne sont pas des hommes vertueux, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 3, chap. 8), qui dit que ceux qui font des actes de courage pour l'honneur ne sont véritablement pas courageux.

1 Si l'on met sa fin dernière dans les honneurs, le péché est mortel. †

2 Il y a encore faute mortelle quand, pour arriver aux honneurs, on ne craint pas de causer un tort grave aux autres et de leur faire injure. Mais considérée en elle-même, l'ambition est un péché véniel, parce qu'elle est le désir déréglé d'une chose qui est en soi indifférente. †

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (1 Cor., 13, 5) que la charité n'est pas ambitieuse et qu'elle ne cherche point ses propres intérêts. Or, il n'y a que le péché qui répugne à la charité. L'ambition est donc un péché.

Conclusion.

L'ambition est un péché par lequel on recherche dérèglement l'honneur, soit qu'on ne le mérite pas, soit qu'on le rapporte, non à Dieu, mais à son propre avantage.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 103, art. 1 et 2), l'honneur implique un hommage rendu à quelqu'un en témoignage de son excellence. À l'égard de l'excellence de l'homme il y a deux choses à considérer. La première c'est que les qualités par lesquelles l'homme excelle ne viennent pas de lui-même ; mais c'est en quelque sorte quelque chose de divin qui se trouve en lui. C'est pourquoi ce n'est pas lui principalement que l'on doit honorer en raison de ces avantages, mais c'est Dieu. La seconde considération à faire, c'est que ce qu'il y a d'éminent dans un homme lui a été donné de Dieu pour qu'il soit utile aux autres. Le témoignage de supériorité que les autres lui rendent ne doit donc lui plaire qu'autant qu'il voit en cela un moyen de faire du bien. — Or, le désir des honneurs peut être déréglé de trois manières :

1. En ce que l'on désire qu'on rende témoignage à une supériorité que l'on n'a pas[1] ; c'est rechercher les honneurs au-delà de ses moyens.
2. En ce que l'on désire les honneurs pour soi, sans les rapporter à Dieu.
3. En ce que l'on s'arrête à la jouissance des honneurs eux-mêmes, sans les faire servir à l'avantage des autres. L'ambition impliquant un désir déréglé des honneurs, il s'ensuit évidemment qu'elle est toujours un péché.

Article 2 : L'ambition est-elle opposée à la magnanimité par excès ?

131

Objection N°1.

Il semble que l'ambition ne soit pas opposée à la magnanimité par excès. Car un milieu n'a pour contraire qu'un seul extrême du même côté. Or, la présomption est opposée à la magnanimité par excès, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2). L'ambition ne lui est donc pas opposée de la sorte.

Réponse à l'objection N°1 :

La magnanimité se rapporte à deux choses. Elle se rapporte comme à sa fin à l'une, qui est la grande entreprise que la magnanimité conçoit selon ses forces. Sous ce rapport la présomption lui est opposée par excès ; parce que la présomption entreprend de grandes œuvres qui sont au-dessus de ses facultés. La magnanimité se rapporte à une autre chose, comme à la matière dont elle fait un bon usage ; celte seconde chose est l'honneur. À cet égard l'ambition lui est opposée par excès[2]. Il ne répugne pas d'ailleurs que sous des rapports différents il y ait plusieurs choses qui soient un excès à l'égard du même milieu.

Objection N°2.

La magnanimité a pour objet les honneurs. Or, l'ambition paraît appartenir aux dignités. Car l'Écriture dit (2 Mach., 4, 7) : Jason ambitionnait le souverain sacerdoce. L'ambition n'est donc pas contraire à la magnanimité.

Réponse à l'objection N°2 :

L'on doit honorer ceux qui sont élevés en dignité à cause de l'excellence de leur État, et c'est à ce point de vue que le désir déréglé des dignités appartient à l'ambition[3]. Car si l'on désirait dérèglement une dignité, non en raison de l'honneur, mais pour en remplir les fonctions et que ces

1 Comme l'ignorant qui veut se faire passer pour savant. †

2 Parce que l'ambition abuse de l'honneur, au lieu que la magnanimité s'en sert à propos. †

fonctions fussent supérieures aux facultés que l'on a, on ne serait pas un ambitieux, mais plutôt un présomptueux.

Objection N°3.

L'ambition paraît se rapporter au faste extérieur. Car il est dit (Actes, 25, 23) qu'Agrippa et Bérénice entrèrent dans le prétoire avec une grande pompe (magnâ ambitione), et il est rapporté (2 Paral., 16, 14), qu'on brûla sur le corps d'Asa, après sa mort, des aromates et des parfums avec un luxe excessif (ambitione nimiâ). Or, la magnanimité n'a pas pour objet le faste extérieur. L'ambition ne lui est donc pas opposée.

Réponse à l'objection N°3 :

La solennité du faste extérieur est une sorte d'honneur. C'est pourquoi on a coutume d'honorer ainsi les grands personnages, comme l'indique l'apôtre saint Jacques (2, 2) : S'il entre dans votre assemblée un homme qui ait un anneau d'or et un habit magnifique et que vous lui disiez : Asseyez-vous dans cette place honorable… Par conséquent l'ambition ne se rapporte au faste extérieur qu'autant qu'il appartient à l'honneur.

Mais c'est le contraire. Cicéron dit (De offic., liv. 1, in tit. Fortit.) que celui qui excelle par la grandeur d'âme, veut commander à tous les autres. Or, c'est là le propre de l'ambition. Ce vice est donc opposé par excès à la magnanimité.

Conclusion.

L'ambition est opposée à la magnanimité, comme ce qui est déréglé est opposé par excès à ce qui est réglé.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'ambition implique un désir déréglé de l'honneur. La magnanimité, au contraire, a les honneurs pour objet et elle en use comme il faut. D'où il est évident que l'ambition est opposée à la magnanimité comme ce qui est déréglé l'est à ce qui est réglé. [Q132-2] ; [Q135-2]

131

3 À cet égard, elle est opposée à la magnanimité, qui ne cherche les dignités honorables que pour se signaler avec plus d'éclat par des actes de vertu. †

QUESTION 132 : DE LA VAINE GLOIRE

Question 132 : De la vaine gloire.....35
Article 1 : Le désir de la gloire est-il un péché ?.....36
Article 2 : La vaine gloire est-elle opposée à la magnanimité ?.....38
Article 3 : La vaine gloire est-elle un péché mortel ?.....39
Article 4 : La vaine gloire est-elle un vice capital ?.....41
Article 5 : Est-il convenable de dire que les filles de la vaine gloire sont la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention, l'opiniâtreté, la discorde et la présomption des nouveautés ?
.....42

Nous avons maintenant à nous occuper de la vaine gloire, et à ce sujet cinq questions se présentent :

1. Le désir de la gloire est-il un péché ?
2. La vaine gloire est-elle opposée à la magnanimité ?
3. Est-elle un péché mortel ?
4. Est-elle un vice capital ?
5. Des vices qu'elle produit.

Article 1 : Le désir de la gloire est-il un péché ?

132

Objection N°1.

Il semble que le désir de la gloire ne soit pas un péché. Car personne ne pèche en se rendant semblable à Dieu. Au contraire, l'Apôtre l'ordonne (Eph., 5, 1) : Soyez les imitateurs de Dieu comme ses enfants les plus chers. Or, en recherchant la gloire, l'homme paraît imiter Dieu qui cherche la gloire qui lui vient des hommes. Ainsi il dit (Is., 43, 6) : Amenez mes fils des climats les plus éloignés et mes filles des extrémités de la terre. Car c'est moi qui ai créé pour ma gloire tous ceux qui invoquent mon nom. Le désir de la gloire n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (Tract. in Joan. 58) à l'occasion de ces paroles de Notre-Seigneur (Jean, chap. 13) : Vous m'appelez maître et Seigneur, et vous faites bien ; il est dangereux pour celui qui doit se prémunir contre l'orgueil de se plaire à lui-même, au lieu que celui qui est au-dessus de tout, ne s'enorgueillit pas, quelque louange qu'il se donne. Car c'est à nous et non à lui que la connaissance que nous avons de ses perfections est utile, et on ne le connaît qu'autant qu'il se fait connaître lui-même. D'où il est évident que Dieu ne cherche pas sa gloire à cause de lui-même, mais à cause de nous. De même l'homme peut légitimement désirer sa propre gloire dans l'intérêt des autres, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 5, 16) : Qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux.

Objection N°2.

Ce qui nous excite au bien ne paraît pas être un péché. Or, le désir de la gloire nous porte au bien. Car Cicéron dit (De Tuscul., liv. 1) que l'amour de la gloire nous enflamme tous pour l'étude ; et l'Écriture nous promet la gloire en récompense de nos bonnes œuvres (Rom., 2, 7) : Ceux qui persévèrent dans les bonnes œuvres auront la gloire et l'honneur. Le désir de la gloire n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

La gloire que Dieu possède n'est pas vaine, mais elle est véritable. C'est cette gloire qui nous est promise en récompense de nos bonnes œuvres et dont il est dit (2 Cor., 10, 17) : Que celui qui se glorifie ne se glorifie que dans le Seigneur ; car ce n'est pas celui qui se rend témoignage à lui-même qui est vraiment estimable, mais c'est celui à qui Dieu rend témoignage. Il y en a qui sont portés à faire des actes de vertu par le désir de la gloire humaine, aussi bien que par le désir des autres biens terrestres. Cependant celui qui est véritablement vertueux ne fait pas le bien pour être glorifié par ses semblables, comme le prouve saint Augustin (De civ. Dei, liv. 5, chap. 12).

Objection N°3.

Cicéron dit (De invent., liv. 2) que la gloire consiste à faire parler souvent de quelqu'un avec éloge. Saint Augustin exprime la même pensée quand il dit que la gloire consiste à être connu avec éclat et avec louange[1]. Or, ce n'est pas un péché que de désirer une bonne réputation ; il semble même que ce soit une chose louable, d'après ces passages de l'Écriture (Ecclésiastique, 41, 15) : Ayez soin de vous procurer une bonne réputation. (Rom., 12, 17) : Ayez soin de faire le bien non seulement devant Dieu, mais encore devant tous les hommes. Le désir de la vaine gloire n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Cicéron définit la gloire : frequens de aliquo fama cum laude, et saint Ambroise : clara laude notitia de bono alicujus. †

Il appartient à la perfection de l'homme de se connaître lui-même, mais il n'est pas de sa perfection d'être connu par les autres. C'est pourquoi ce n'est pas une chose que l'on doive absolument rechercher. Cependant on peut la désirer selon qu'elle est utile pour que Dieu soit glorifié par les hommes, ou pour que les hommes profitent du bien qu'ils voient dans un de leurs semblables, ou parce que le témoignage des éloges que l'homme reçoit pour le bien qui est en lui, l'excite à persévérer dans la même voie et à y faire des progrès. C'est en ce sens qu'on est louable de prendre soin de sa réputation, et de faire le bien devant Dieu et devant les hommes ; de manière cependant qu'on ne prenne pas vainement plaisir à leurs éloges.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 5, chap. 13) : Il a des idées plus saines celui qui sait que l'amour de la louange est un vice.

Conclusion.

Quoique ce ne soit pas un vice de rechercher la gloire, cependant c'est un péché de désirer la vaine gloire, soit en se faisant glorifier ou de ce qui n'est pas, ou de ce qui n'en est pas digne, ou de ce qui n'est louable qu'au jugement des hommes ; soit en rapportant la gloire elle-même à une fin illégitime.

Il faut répondre que la gloire indique une certaine illustration. Ainsi être glorifié est la même chose qu'être illustré, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan. Tract. 82 et 100, et 104). Or, la splendeur et l'éclat ont une certaine manifestation. C'est pourquoi le nom de gloire implique proprement la manifestation de quelque chose de ce qui paraît beau et éclatant aux yeux des hommes, soit qu'il s'agisse de quelque bien corporel ou ac quelque bien spirituel. Et comme ce qui est absolument éclatant peut être vu par une foule de personnes et par celles qui sont le plus éloignées, le mot de gloire désigne, à proprement parler, que ce qu'il y a de bon dans un individu est arrivé à la connaissance d'une multitude d'autres et qu'il a obtenu leurs éloges, d'après cette expression de Salluste, qui dit (Bell. Catil.) qu'on ne peut pas être glorifié devant un seul. Toutefois, en prenant le mot de gloire dans un sens plus large, il consiste non seulement dans la connaissance d'une multitude d'individus, mais encore dans celle d'un petit nombre ou dans celle d'un seul, ou dans celle qu'on a de soi-même, quand on considère son propre bien comme étant digne d'éloges. Or, il n'y a pas de péché à connaître ce qu'on a de bon et à le louer ; car saint Paul dit (1 Cor., 2, 12) : Nous n'avons point reçu l'esprit du monde, mais l'esprit qui procède de Dieu, afin que nous connaissions les dons que le ciel nous a faits. Il n'y a pas non plus de péché à vouloir que les bonnes œuvres que l'on fait soient approuvées par les autres. Car l'Évangile dit (Matth., 5, 16) : Que votre lumière brille devant tous les hommes. C'est pourquoi le désir de la gloire n'indique pas par lui-même quelque chose de vicieux. Mais le désir de la vaine gloire est un vice. Car le désir de tout ce qui est vain est une chose vicieuse, d'après ces paroles de David (Ps. 4, 3) : Pourquoi aimez-vous la vanité et cherchez-vous le mensonge ?

Or, la gloire peut être vaine de trois manières :

1. Par rapport à la chose dans laquelle on la cherche, comme quand on veut tirer gloire de ce qui n'est pas ou d'une chose qui n'en est pas digne, comme une chose fragile et périssable[1].
2. De la part de celui dont on recherche les applaudissements ; par exemple, d'un homme dont le jugement n'est pas sûr.
3. De la part de celui qui recherche la gloire ; par exemple, s'il ne la rapporte pas à une fin légitime, telle que l'honneur de Dieu ou le salut du prochain.

132

1 Ou comme une chose mauvaise ; car il v en a qui se glorifient de leurs bassesses et de leurs crimes. †

Article 2 : La vaine gloire est-elle opposée à la magnanimité ?

132

Objection N°1.

Il semble que la vaine gloire ne soit pas opposée à la magnanimité. Car il appartient à la vaine gloire, comme nous l'avons dit (art. préc.), qu'on se réjouisse dans ce qui n'existe pas, ce qui se rapporte à la fausseté, ou dans les choses terrestres et périssables, ce qui revient à la cupidité ; ou dans le témoignage des hommes, dont le jugement n'est pas certain, ce qui est le fait de l'imprudence. Or, ces vices ne sont pas opposés à la magnanimité. La vaine gloire ne l'est donc pas non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Il répugne à la grandeur de l'âme que l'on estime des choses médiocres au point de s'en glorifier. Ainsi il est dit du magnanime (Eth., liv. 4, chap. 3) que l'honneur est pour lui peu de chose. De même il estime peu les autres choses qu'on recherche à cause de l'honneur, comme les puissances et les richesses. Il répugne aussi à une grande âme de se glorifier de ce qui n'existe pas. Aussi Aristote fait observer que le magnanime s'inquiète plus de la vérité que de l'opinion (loc. cit.). Pareillement il est contraire à la grandeur d'âme de se glorifier du témoignage des éloges des hommes, comme si on en avait une haute idée. C'est pourquoi il est encore dit du magnanime (ibid.) qu'il ne cherche pas à se faire louer. Par conséquent rien n'empêche que ces choses qui sont opposées à d'autres vertus ne le soient à la magnanimité, selon qu'on regarde comme grand ce qui est petit en effet.

Objection N°2.

La vaine gloire n'est pas opposée à la magnanimité par défaut, comme la pusillanimité qui paraît répugner à la vaine gloire ; elle ne l'est pas non plus par excès, car l'ambition et la présomption lui sont opposées de la sorte, comme nous l'avons vu (quest. 130, art. 2, et quest. préc., art. 2), et la vaine gloire diffère de ces deux vices. Elle ne lui est donc opposée d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui désire la vaine gloire est en réalité au-dessous du magnanime, parce qu'il se glorifie dans des choses que le magnanime considère comme petites, ainsi que nous l'avons vu (Réponse N°1). Mais si l'on considère l'opinion qu'il s'en fait, il est opposé au magnanime par excès, parce qu'il considère la gloire qu'il désire comme quelque chose de grand, et qu'il la recherche plus qu'elle ne le mérite.

Objection N°3.

A l'occasion de ces paroles de saint Paul (Philip., 2, 3) : Ne faisant par esprit de parti, ni par vaine gloire, la glose dit (ord. Ambros.) : Il y avait parmi eux des esprits séditieux, inquiets, qui disputaient par vaine gloire. Or, la contention ou la dispute n'est pas opposée à la magnanimité. Donc la vaine gloire non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons vu (quest. 127, art. 2, Réponse N°2), l'opposition des vices ne se considère pas d'après leurs effets[1]. Cependant il est opposé à la grandeur d'âme que l'on cherche querelle. Car on ne se dispute jamais que pour une chose qu'on croit importante. Ainsi Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3) que le magnanime n'est pas querelleur, parce qu'il n'y a rien qu'il considère comme grand.

1 Elle ne considère que d'après leur nature. †

Mais c'est le contraire. Cicéron dit (De offic., liv. 1, in tit. Magnam.) : Il faut prendre garde au désir de la gloire, car il nous prive de cette liberté d'esprit pour laquelle les hommes magnanimes doivent toujours lutter. La vaine gloire est donc opposée à la magnanimité. [Q133-2]

Conclusion.

Le désir déréglé de la vaine gloire est opposé à la magnanimité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 103, art. 1, Réponse N°3), la gloire est un effet de l'honneur et de la louange, car par là même qu'on loue quelqu'un ou qu'on lui rend des honneurs, il devient illustre dans l'opinion des autres. Et parce que la magnanimité a l'honneur pour objet, ainsi que nous l'avons dit (quest. 129, art. 1 et 2), il s'ensuit qu'elle se rapporte aussi à la gloire, afin que, comme on use de l'honneur avec modération, on use de même de la gloire[2]. C'est pourquoi le désir déréglé de la gloire est directement opposé à la magnanimité. [Q138-2]

Article 3 : La vaine gloire est-elle un péché mortel ?

132

Objection N°1.

Il semble que la vaine gloire soit un péché mortel. Car il n'y a que le péché mortel qui prive de la récompense éternelle. Or, la vaine gloire en prive, puisqu'il est dit (Matth., 5, 1) : Prenez garde de ne pas faire vos bonnes œuvres devant les hommes pour attirer leurs regards ; autrement vous n'en recevrez point la récompense de votre Père qui est dans le ciel. La vaine gloire est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Personne en péchant ne mérite la vie éternelle. Ainsi une bonne œuvre ne peut pas mériter la vie éternelle, si on la fait par vaine gloire, quoique cette vaine gloire ne soit pas un péché mortel. Mais quand on perd absolument la vie éternelle par vaine gloire et qu'il n'y a pas seulement que l'acte que l'on fait qui soit perdu pour elle, alors la vaine gloire est un péché mortel.

Objection N°2.

Quiconque s'attribue ce qui est le propre de Dieu, pèche mortellement. Or, par le désir de la vaine gloire on s'attribue ce qui est le propre de Dieu ; car il est dit (Is., 42, 8) : Je ne donnerai pas ma gloire à un autre, et dans saint Paul (1 Tim., 1, 17) : À Dieu seul honneur et gloire. La vaine gloire est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Tous ceux qui désirent la vaine gloire ne se souhaitent pas cette excellence qui n'appartient qu'à Dieu. Car autre est la gloire qui n'appartient qu'à Dieu, et autre celle qu'on doit à un homme riche ou vertueux.

Objection N°3.

Le péché qui est le plus dangereux et le plus nuisible est le péché mortel. Or, le péché de la vaine gloire a ce double caractère ; car, à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (1 Thess., 2, 4) : Dieu, qui sonde nos coeurs, la glose dit (ord. Aug. et epist. 22) : On ne sait pas tout ce que peut pour nuire l'amour de la gloire humaine, tant qu'on ne lui a pas fait la guerre ; parce que, quoiqu'il soit facile à tout le monde de ne pas désirer la gloire, quand on la lui refuse, il est très difficile de ne pas y mettre son plaisir, quand on la lui offre. Saint Chrysostome dit aussi (Hom. 19 in Matth.) que la vaine gloire entre secrètement et qu'elle enlève insensiblement tout ce qu'il y a au dedans de l'âme. Elle est donc un péché mortel.

2 Ainsi la magnanimité est le désir bien réglé de l'honneur et de la gloire, au lieu que la vaine gloire en est le désir déréglé. †

Réponse à l'objection N°3 :

La vaine gloire est un péché dangereux, non seulement à cause de sa gravité, mais encore parce qu'elle est une disposition à des péchés graves. Ainsi c'est la vaine gloire qui rend l'homme présomptueux, qui lui inspire trop de confiance en lui-même et qui le dispose ainsi peu à peu à la perte de ses biens intérieurs.

Mais c'est le contraire. Saint Chrysostome dit (Hom. 13 in op. imperf. in Matth.) que les autres vices se trouvent dans les serviteurs du démon, mais que la vaine gloire existe aussi dans les serviteurs du Christ, où il n'y a cependant pas de péché mortel. Elle n'en est donc pas un.

Conclusion.

La vaine gloire n'est pas un péché mortel, à moins qu'elle ne soit absolument opposée à la charité. Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 24, art. 12 ; quest. 110, art. 4, et quest. 112, art. 2), un péché est mortel par là même qu'il est contraire à la charité. Or, le péché de vaine gloire, considéré en lui-même, ne paraît pas être contraire à la charité, quant à l'amour du prochain ; mais il peut lui être contraire de deux manières, quant à l'amour de Dieu :

1. En raison de la matière dont on se glorifie, comme quand on se glorifie d'une chose fausse qui est contraire au respect dû à la Divinité[1], d'après ces paroles du prophète (Ezéch., 28, 2) : Votre cœur s'est élevé et vous avez dit : Je suis Dieu. Et l'Apôtre dit (1 Cor., 4, 7) : Qu'avez-vous que vous ne l'ayez reçu ? et si vous l'avez reçu, pourquoi vous en glorifiez-vous comme si vous ne l'aviez pas reçu ? Ou, quand on préfère à Dieu le bien temporel dont on se glorifie ; c'est ce qui fait dire à Jérémie (9, 23) : Que le sage ne se glorifie point dans sa sagesse, ni le fort dans sa force, ni le riche dans ses richesses ; mais que celui qui se glorifie mette sa gloire à me connaître et à savoir que je suis le Seigneur. Ou quand on préfère le témoignage des hommes au témoignage de Dieu, comme ceux qui ont mieux aimé la gloire des hommes que celle de Dieu, d'après l'Évangile (Jean, 12, 43).
2. De la part de celui qui se glorifie, quand il rapporte son intention à la gloire comme à sa fin dernière ; c'est-à-dire quand il rapporte à elle toutes ses bonnes actions et que pour l'atteindre il ne craint pas de faire des choses qui sont contre Dieu. Dans ce cas elle est un péché mortel. D'où saint Augustin observe (De civ. Dei, liv. 5, chap. 14) que l'amour de la gloire humaine est tellement contraire à la loi divine, quand le désir de la gloire l'emporte dans le cœur sur la crainte de l'amour de Dieu, que le Seigneur disait (Jean, 5, 44) : Comment pouvez-vous croire, vous qui recherchez la gloire que vous vous donnez les uns aux autres, et qui ne recherchez point celle qui vient de Dieu seul ?[2] Mais si l'amour de la gloire humaine, toute vaine qu'elle est, ne répugne pas à la charité, quant à la chose dont on se glorifie, ni quant à l'intention de celui qui s'en glorifie, ce n'est pas un péché mortel, mais un péché véniel. [Q148-2]

132

1 On doit dire la même chose de celui qui se glorifie d'un vol, d'une fornication ou de tout autre péché mortel. †

2 Il y a aussi péché mortel, si, par vaine gloire, on refuse de rétracter une erreur qui devient préjudiciable au prochain ; comme un médecin qui ne veut pas avoir l'air de s'être trompé, qui refuse de s'adjoindre un de ses collègues, et qui s'obstine par vanité dans une voie mauvaise. †

Article 4 : La vaine gloire est-elle un vice capital ?

132

Objection N°1.

Il semble que la vaine gloire ne soit pas un vice capital. Car un vice qui vient toujours d'un autre ne paraît pas être un vice capital. Or, la vaine gloire vient toujours de l'orgueil. Elle n'est donc pas un vice capital.

Réponse à l'objection N°1 :

Un vice peut venir de la superbe et être néanmoins un vice capital, parce que, comme nous l'avons dit[1], la superbe est la reine et la mère de tous les vices.

Objection N°2.

L'honneur paraît être quelque chose de plus principal que la gloire qui est son effet. Or, l'ambition qui est le désir déréglé de l'honneur n'est pas un vice capital. Le désir de la vaine gloire n'en est donc pas un non plus.

Réponse à l'objection N°2 :

La louange et l'honneur sont par rapport à la gloire, ainsi que nous l'avons dit (art. 2 et quest. 103, art. 1, Réponse N°3), comme les causes qui la produisent. Par conséquent la gloire est leur fin. Car on aime à être honoré et à être loué, parce qu'on pense qu'on arrivera par-là à être connu avec éclat par les autres.

Objection N°3.

Un vice capital paraît avoir une certaine prééminence. Or, la vaine gloire ne paraît pas en avoir, ni quant à la nature du péché, parce qu'elle n'est pas toujours un péché mortel ; ni quant à la nature du bien que l'on désire, parce que la gloire humaine paraît être quelque chose de fragile qui existe hors de l'homme. La vaine gloire n'est donc pas un vice capital.

Réponse à l'objection N°3 :

La vaine gloire est éminemment désirable pour la raison que nous avons dite (dans le corps de cet article.), et il n'en faut pas davantage pour l'essence d'un vice capital. Mais il n'est pas nécessaire que ce vice soit toujours un péché mortel, parce qu'un péché mortel peut venir d'un péché véniel, puisque celui-ci est une disposition à l'autre.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 17) compte la vaine gloire parmi les sept péchés capitaux.

Conclusion.

Le désir de la vaine gloire est un vice capital, puisqu'il donne naissance à beaucoup d'autres vices. Il faut répondre qu'à l'égard des vices capitaux il y a deux sortes de classification. Car il y en a qui font de l'orgueil un des vices capitaux et qui ne mettent pas de ce nombre la vaine gloire[2] ; au lieu que saint Grégoire (Mor., liv. 31, loc. cit.) fait de la superbe la reine de tous les vices, et il fait de la vaine gloire, qui en naît immédiatement, un vice capital. Et c'est avec raison ; car l'orgueil, comme nous le verrons (quest. 162, art. 1 et 2), implique un désir déréglé d'excellence ou de supériorité. Or, de tout bien que l'on désire, il résulte une perfection, une excellence, et c'est pour cela que les fins de tous les vices se rapportent à la fin de l'orgueil. Pour cette raison il semble que l'orgueil soit la cause

1 (dans le corps de cet article et 1a 2æ, quest. 84, art. 2) †

2 Voyez ce que nous avons dit sur ces différentes classifications, 1a 2æ, quest. 84. †

générale des autres vices, et qu'on ne doive pas le compter parmi leurs principes spéciaux, qui sont les péchés capitaux[1]. — Or, entre les biens par lesquels l'homme s'élève à une certaine supériorité, on distingue principalement la gloire, en tant qu'elle implique la manifestation de ce qu'il y a de bon dans un individu. Car on aime ce qui est bon naturellement et tout le monde l'honore. C'est pourquoi, comme par la gloire qui est en Dieu, l'homme arrive à exceller dans les choses divines ; de même, par la gloire qui vient des hommes, il arrive à exceller dans les choses humaines. Et parce que la gloire nous rapproche de cette excellence que les hommes désirent le plus, il s'ensuit qu'elle est très désirable. Mais quand on la désire d'une manière déréglée, il en résulte une foule de vices, et c'est ce qui en fait un vice capital. [Q153-4]

Article 5 : Est-il convenable de dire que les filles de la vaine gloire sont la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention, l'opiniâtreté, la discorde et la présomption des nouveautés ?

132

Objection N°1.

Il semble que l'on ait tort de dire que les filles de la vaine gloire sont la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention, l'opiniâtreté, la discorde et la présomption des nouveautés. Car saint Grégoire (Mor., liv. 23, chap. 4, 5 et 7) met la jactance au nombre des espèces de l'orgueil. Or d'après ce même docteur (Mor., liv. 31, chap. 17), l'orgueil ne vient pas de la vaine gloire, mais c'est plutôt le contraire. On ne doit donc pas faire de la jactance une fille de la vaine gloire.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. 112, art. 1, Réponse N°2), la jactance est une espèce d'orgueil quant à sa cause intérieure qui est l'arrogance ; mais la jactance extérieure, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7), a quelquefois pour fin le lucre, mais le plus souvent la gloire et l'honneur, et par conséquent elle vient de la vaine gloire.

Objection N°2 :

Les contentions et les discordes paraissent provenir surtout de la colère. Or, la colère est un vice capital qui se distingue par opposition de la vaine gloire. Il semble donc qu'elles ne naissent pas de ce dernier vice.

Réponse à l'objection N°2 :

La colère ne produit pas la discorde et la contention, à moins qu'elle n'ait pour compagne la vaine gloire, c'est-à-dire à moins qu'on ne considère comme une chose glorieuse de ne pas céder à la volonté ou aux discours des autres.

Objection N°3.

Saint Chrysostome dit (Hom. 19 sup. Matth.) que la vaine gloire est partout un mal, mais principalement dans les œuvres de charité ou de miséricorde. Il n'y a cependant là rien de nouveau, mais c'est au contraire quelque chose de très ordinaire parmi les hommes. L'amour présomptueux des nouveautés ne doit donc pas être considéré spécialement comme une suite de la vaine gloire.

Réponse à l'objection N°3 :

La vaine gloire est blâmable à l'égard de l'aumône, à cause du défaut de charité qui paraît se trouver dans celui qui préfère la vaine gloire à l'intérêt du prochain, puisqu'il fait l'aumône pour

1 Cependant on a remplacé la vaine gloire par l'orgueil dans la classification actuelle, sans doute parce que ce dernier mot offre au peuple un sens plus facile à saisir. †

elle. Mais on ne blâme pas un individu de ce qu'il a la présomption de faire l'aumône, comme quelque chose de nouveau.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire (Mor., liv. 31, cap. 17) désigne lui-même ces vices comme naissant tous de la vaine gloire.

Conclusion.

C'est avec raison qu'on dit que la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention, l'opiniâtreté, la discorde, l'amour présomptueux des nouveautés naissent de la vaine gloire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu[1], on dit que les vices qui se rapportent d'eux-mêmes naturellement à la fin d'un vice capital, naissent de lui. Or, la vaine gloire a pour fin la manifestation de sa propre excellence, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. et art. 1). L'homme peut tendre à cela de deux manières :

1. Directement ; soit par des paroles, et alors c'est de la jactance ; soit par des actions, et dans ce cas, s'il s'agit de choses véritables qui excitent de l'étonnement, c'est la présomption des nouveautés[2] que les hommes admirent ordinairement ; si au contraire il s'agit d'actes qui sont faux, c'est de l'hypocrisie.
2. On s'efforce de manifester indirectement son excellence, en montrant qu'on n'est pas au-dessous d'un autre, et cela de quatre manières :
   a) quant à l'intelligence, et alors il y a opiniâtreté, parce que l'homme s'appuie trop sur son propre sentiment, se refusant de croire à un sentiment meilleur ;
   b) quant à la volonté, et il en résulte la discorde, quand on ne veut pas s'écarter de sa propre volonté pour tomber d'accord avec les autres ;
   c) quant à la parole, c'est la contention, quand on s'élève contre quelqu'un en poussant de grands cris ;
   d) quant à l'action, dans cette hypothèse il y a désobéissance, quand on ne veut pas suivre les ordres de ses supérieurs.

132

1 (quest. 34, art. 5, et quest. 35, art. 4, et 1a 2æ, quest. 84, art. 3 et 4) †

2 On appelle ainsi les nouveautés que l'on invente ou dont on se sert pour exciter l'admiration chez les autres, et se glorifier ; ce qui peut avoir lieu dans les différentes manières de parler, de se vêtir, de vivre, etc. La présomption fait qu'on entreprend sous ce rapport des choses supérieures à ses forces. †

QUESTION 133 : DE LA PUSILLANIMITÉ

Question 133 : De la pusillanimité.....44
Article 1 : La pusillanimité est-elle un péché ?.....45
Article 2 : La pusillanimité est-elle opposée à la magnanimité ?.....46

Après avoir parlé de la vaine gloire, nous devons nous occuper de la pusillanimité.

À ce sujet deux questions se présentent :

1. La pusillanimité est-elle un péché ?[1]
2. À quelle vertu est-elle opposée ?

1 La pusillanimité est un vice qui empêche d'entreprendre certaines choses, parce qu'on les croit au-dessus de ses forces, quoiqu'il n'en soit rien. †

Article 1 : La pusillanimité est-elle un péché ?

133

Objection N°1.

Il semble que la pusillanimité ne soit pas un péché. Car tout péché rend mauvais celui qui le commet, comme toute vertu rend bon celui qui la pratique. Or, celui qui est pusillanime n'est pas méchant, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3). La pusillanimité n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote donne le nom de méchants à ceux qui font du tort au prochain ; c'est en ce sens qu'il dit que le pusillanime n'est pas méchant, parce qu'il ne fait tort au prochain que par accident, en s'abstenant, par exemple, de faire les choses par lesquelles il pourrait lui être utile. Car saint Grégoire dit (Pastor., pars 1, chap. 5) que ceux qui se refusent d'être utiles au prochain par leurs prédications, sont coupables en raison du bien qu'ils auraient pu faire au public.

Objection N°2.

Aristote dit encore (ibid.) que le pusillanime paraît être surtout celui qui est digne de grands biens et qui cependant ne s'en croit pas capable. Or, il n'y a que l'homme vertueux qui soit digne de grands biens, parce que, d'après le même philosophe, il n'y a que les gens de bien qui doivent être véritablement honorés. Le pusillanime est donc vertueux, et par conséquent la pusillanimité n'est pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'empêche que celui qui a l'habitude de la vertu ne pèche. Il le fait véniellement, si l'habitude reste, et mortellement, quand l'habitude surnaturelle est détruite. C'est pourquoi il peut se faire que quelqu'un, d'après la vertu qu'il a, soit digne de faire de grandes choses qui méritent beaucoup d'honneur. Cependant par là même qu'il n'entreprend pas de faire usage de sa vertu, il pèche tantôt véniellement et tantôt mortellement[1]. — Ou bien on peut dire que le pusillanime est digne de grandes choses, selon l'aptitude qu'il a pour la vertu, soit d'après la bonne disposition de sa nature, soit par suite de sa science, soit en raison de sa fortune. Du moment qu'il se refuse à employer ces choses pour la vertu, il devient pusillanime.

Objection N°3.

Le commencement de tout péché est l'orgueil, comme le dit l'Écriture (Ecclésiastique, 10, 15). Or, la pusillanimité ne provient pas de l'orgueil : car l'orgueilleux s'élève au-dessus de ce qu'il est, tandis que le pusillanime se soustrait aux choses dont il est digne. La pusillanimité n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

La pusillanimité peut venir de l'orgueil d'une certaine manière ; quand on s'attache trop à son propre sens et qu'on se persuade qu'on est incapable de faire des choses qu'on pourrait cependant faire. D'où il est dit (Prov., 26, 16) : que le paresseux se croit plus sage que sept hommes qui ne disent que des choses bien sensées. Car rien n'empêche que par orgueil on ne s'abaisse sous certains rapports et qu'on ne s'élève très haut sous d'autres. C'est pour ce motif que saint Grégoire dit de Moïse (Past., pars 1, chap. 7) qu'il aurait été orgueilleux, s'il eût accepté sans crainte la conduite d'un peuple aussi innombrable, et qu'il l'eût encore été, s'il eût refusé d'obéir aux ordres de Dieu.

1 La pusillanimité n'est pas péché mortel qu'autant qu'elle empêche de faire ce que l'on ne peut omettre sans faire un péché de cette nature. †

Objection N°4.

Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3) que celui qui se croit au-dessous des choses dont il est capable est appelé pusillanime. Or, quelquefois les saints se croient moins capables qu'ils ne sont, comme on le voit à l'égard de Moïse et de Jérémie, qui étaient l'un et l'autre dignes de la charge que Dieu leur confiait, et qui cependant la refusaient par humilité (Ex., chap. 3, et Jérem., chap. 1). La pusillanimité n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°4 :

Moïse et Jérémie étaient par la grâce divine dignes de la mission pour laquelle Dieu les choisissait ; mais en considérant leur propre faiblesse, ils refusèrent cette charge ; cependant ils ne le firent pas avec obstination, dans la crainte de tomber dans l'orgueil.

Mais c'est le contraire. Moralement il n'y a que le péché qu'on doive éviter. Or, on doit éviter la pusillanimité : car saint Paul dit (Col., 3, 21) : Pères, n'irritez point vos enfants, de peur qu'ils ne deviennent pusillanimes. La pusillanimité est donc un péché.

Conclusion.

La pusillanimité est un péché qui nous empêche d'entreprendre des choses qui ne sont point au-dessus de nos forces naturelles, comme la présomption est un péché qui nous fait entreprendre des choses qui les surpassent.

Il faut répondre que toutes les choses qui sont contraires à l'inclination de la nature sont des péchés, parce qu'elles sont contraires à la loi naturelle. Or, il y a dans chaque chose une inclination naturelle qui la porte à faire des actes proportionnés à sa puissance, comme on le voit dans tous les êtres naturels animés ou inanimés. Ainsi, comme par la présomption on outrepasse les limites de sa puissance, en s'efforçant de faire plus qu'on ne peut, de même le pusillanime reste au-dessous de ses forces, en refusant d'entreprendre ce qu'il pourrait exécuter. C'est pourquoi, comme la présomption est un péché, de même aussi la pusillanimité. De là il résulte que le serviteur qui met en terre l'argent qu'il a reçu de son maître, et qui ne s'en sert pas par pusillanimité, mérite d'être puni, comme on le voit (Matth., chap. 25 et Luc, chap. 19).

Article 2 : La pusillanimité est-elle opposée à la magnanimité ?

133

Objection N°1.

Il semble que la pusillanimité ne soit pas opposée à la magnanimité. Car Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3) que le pusillanime s'ignore lui-même, parce qu'il désirerait les biens dont il est digne, s'il se connaissait. Or, l'ignorance de soi paraît être opposée à la prudence. La pusillanimité est donc contraire à cette vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement repose sur la pusillanimité considérée relativement à la cause qui la produit du côté de l'intelligence. Cependant on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'elle soit opposée à la prudence, même d'après sa cause ; parce que cette ignorance ne procède pas de la stupidité, mais plutôt de la paresse qui empêche d'examiner de quoi on est capable, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3), ou d'exécuter ce que l'on a le pouvoir de faire.

Objection N°2.

Le Seigneur appelle méchant et paresseux le serviteur qui n'a pas voulu par pusillanimité faire usage de l'argent qu'on lui avait confié (Matth., chap. 25). Aristote dit aussi (loc. cit.) que les pusillanimes

paraissent des paresseux. Or, la paresse est opposée à la sollicitude qui est un acte de la prudence, comme nous l'avons vu (quest. 47, art. 9). La pusillanimité n'est donc pas opposée à la magnanimité.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce raisonnement s'appuie sur la pusillanimité considérée par rapport à son effet.

Objection N°3.

La pusillanimité paraît provenir d'une crainte déréglée. Ainsi le Seigneur dit au prophète (Is., 35, 4) : Dites aux pusillanimes : fortifiez-vous et ne craignez point. Elle paraît aussi venir d'une colère désordonnée, d'après ces paroles de saint Paul (Col., 3, 21) : Pères, n'irritez point, vos enfants, de peur qu'ils ne deviennent pusillanimes. Or, le dérèglement de la crainte est opposé à la force, et celui de la colère à la mansuétude. La pusillanimité n'est donc pas opposée à la magnanimité.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement s'appuie sur la cause. Cependant, la crainte qui produit la pusillanimité n'est pas toujours la crainte des dangers de mort. Par conséquent il n'est pas nécessaire que même sous ce rapport elle soit opposée à la force. La colère, selon la nature de son mouvement propre par lequel on est excité à la vengeance, ne produit pas la pusillanimité qui abat l'âme, mais elle la détruit plutôt. Si elle porte à la pusillanimité, c'est en raison des causes qui la produisent ; ainsi les injures abattent l'âme de celui qui les reçoit.

Objection N°4.

Un vice qui est opposé à une vertu est d'autant plus grave qu'il s'en écarte davantage. Or, la pusillanimité diffère plus de la magnanimité que la présomption. Si donc elle était opposée à la magnanimité, il s'ensuivrait qu'elle serait un péché plus grave que la présomption ; ce qui est contraire à ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 37, 3) : O présomption détestable, d'où vient ton origine ? La pusillanimité n'est donc pas opposée à la magnanimité.

Réponse à l'objection N°4 :

La pusillanimité est un péché plus grave dans son espèce que la présomption, parce qu'elle éloigne l'homme du bien, ce qu'il y a de pire, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, loc. cit.). Mais on dit que la présomption est plus détestable, en raison de l'orgueil dont elle est issue.

Mais c'est le contraire. La pusillanimité et la magnanimité diffèrent selon que l'âme est grande ou étroite, comme on le voit d'après leurs propres noms. Or, ce qui est grand et ce qui est petit sont des choses opposées. La pusillanimité est donc opposée à la magnanimité.

Conclusion.

L'opposition d'un vice avec une vertu se considérant plutôt d'après son espèce propre que d'après sa cause ou son effet, il est évident que la pusillanimité est directement opposée à la magnanimité. Il faut répondre qu'on peut considérer la pusillanimité de trois manières :

1. En elle-même ; de cette manière il est évident que selon sa propre nature elle est opposée à la magnanimité, dont elle diffère comme ce qui est grand diffère de ce qui est petit par rapport au même objet. Car, comme le magnanime tend à de grandes choses par suite de sa grandeur d'âme, de même le pusillanime s'éloigne des grandes entreprises à cause de son étroitesse de vue.
2. On peut la considérer relativement à sa cause, qui est du côté de l'esprit l'ignorance de sa propre condition[1], et du côté de la volonté, la crainte d'échouer en ce qu'il regarde à tort comme au-dessus de ses facultés[2].

1 En ce cas elle est contraire d'une certaine manière à la prudence. †

2 Cette crainte d'échouer est opposée d'une certaine façon à la force. †

3. On peut la considérer dans son effet qui consiste à s’éloigner des grandes choses dont on est capable[1]. Or, comme nous l’avons dit (quest. préc., art. 2, Réponse N°3), l’opposition du vice à la vertu se considère plutôt d’après son espèce ou sa nature propre que d’après sa cause ou son effet. C’est pourquoi la pusillanimité est directement opposée à la magnanimité. [Q138-2]

133

1 Dans ce cas, elle est contraire à la sollicitude, qui sait tirer de tout le meilleur parti. †

QUESTION 134 : DE LA MAGNIFICENCE

Question 134 : De la magnificence.....49
Article 1 : La magnificence est-elle une vertu ?.....50
Article 2 : La magnificence est-elle une vertu spéciale ?.....51
Article 3 : Les grandes dépenses sont-elles la matière de la magnificence ?.....53
Article 4 : La magnificence est-elle une partie de la force ?.....54

Après avoir parlé de la magnanimité, nous devons nous occuper de la magnificence et des vices qui lui sont opposés.

À l'égard de la magnificence il y a quatre questions :

1. La magnificence est-elle une vertu ?
2. Est-elle une vertu spéciale ?
3. Quelle est sa matière ?
4. Est-elle une partie de la force ?

Article 1 : La magnificence est-elle une vertu ?

134

Objection N°1.

Il semble que la magnificence ne soit pas une vertu. En effet celui qui a une vertu les a toutes, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 65, art. 1). Or, on peut avoir les autres vertus sans la magnificence. Car Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 2) que tout libéral n'est pas magnifique. La magnificence n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Le libéral n'est pas toujours magnifique quant à l'acte, parce qu'il n'a pas les choses dont il faut faire usage nécessairement pour produire un acte de magnificence. Mais tout homme libéral a l'habitude de la magnificence, ou en acte, ou d'après une disposition prochaine, comme nous l'avons dit (quest. 129, art. 3, Réponse N°2, et 1a 2æ, quest. 65, art. 1), en parlant de la connexion des vertus.

Objection N°2.

La vertu morale consiste dans un milieu, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 6). Or, la magnificence ne paraît pas consister dans un milieu, car elle l'emporte sur la libéralité en grandeur ; et le grand est opposé au petit comme son extrême, leur milieu est égal, comme le dit le même philosophe (Met., liv. 10, text. 17 à 19). Par conséquent la magnificence ne consiste pas dans un milieu, mais dans un extrême ; elle n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

La magnificence consiste dans un extrême, quand on considère l'étendue de ce qu'elle fait ; mais elle consiste néanmoins dans un milieu, quand on considère la règle de la raison qu'elle suit sans aller au-delà, ni sans rester en deçà, comme nous l'avons dit à propos de la magnanimité (quest. 129, art. 3, Réponse N°1).

Objection N°3.

Aucune vertu n'est contraire à l'inclination naturelle, mais elle la perfectionne plutôt, comme nous l'avons vu[1]. Or, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 4, chap. 2), ce n'est pas pour lui-même que le magnifique fait de grandes dépenses, ce qui est contraire à l'inclination naturelle par laquelle on songe d'abord à soi. Par conséquent la magnificence n'est pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Il appartient à la magnificence de faire quelque chose de grand. Mais ce qui appartient à un individu est peu de chose comparativement à ce qui se rapporte aux choses divines ou aux biens communs. C'est pourquoi le magnifique ne cherche pas à faire principalement des dépenses pour ce qui concerne sa propre personne, non qu'il soit insensible à son propre bien, mais parce que ce bien n'est pas quelque chose de grand. Si cependant, dans ce qui le regarde, il se rencontre quelque chose qui ait de la grandeur, il le fait avec pompe. Telles sont les choses qui n'arrivent qu'une fois, comme les noces ou d'autres fêtes semblables, et celles qui sont permanentes. C'est ainsi qu'il lui appartient d'avoir une habitation convenable[2], comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, loc. cit.).

1 (quest. 108, art. 2, et quest. 117, art. 1, Objection N°1) †

2 La magnificence doit éclater principalement dans ce que l'on fait pour Dieu ou pour le bien public. Elle doit d'abord briller dans les Églises, les autels, les vases sacrés, puis dans les hôpitaux et les édifices publics. †

Objection N°4.

D'après Aristote (Eth., liv. 6, chap. 4), l'art est la droite raison des travaux que l'on doit exécuter (factibilium). Or, la magnificence a pour objet ce que l'on doit faire (factibilia), comme on le voit d'après la nature même de son nom. Elle est donc plutôt un art qu'une vertu.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 6, chap. 5), il faut que l'art soit dirigé par une vertu morale qui porte la volonté à en faire un bon usage ; et c'est ce que fait la magnificence. Elle n'est donc pas un art, mais une vertu.

Mais c'est le contraire. La vertu humaine est une participation de la vertu divine. Or, la magnificence appartient à la vertu divine, d'après ces paroles du Psalmiste (67, 35) : Sa magnificence et sa vertu éclatent dans les nues. La magnificence est donc une vertu.

Conclusion.

C'est avec raison qu'on compte la magnificence parmi les vertus.
Il faut répondre que, comme le dit Aristote (De cælo, liv. 1, text. 116), on donne le nom de vertu au dernier terme auquel une puissance peut arriver. Ce dernier terme ne se considère pas en moins, mais en plus, et son essence consiste dans la grandeur. C'est pourquoi il appartient à l'essence de la vertu proprement dite de faire quelque chose de grand, et c'est de là que la magnificence tire son nom. Elle est donc une vertu.

Article 2 : La magnificence est-elle une vertu spéciale ?

134

Objection N°1.

Il semble que la magnificence ne soit pas une vertu spéciale. Car il semble qu'il appartienne à la magnificence de faire quelque chose de grand. Or, il peut convenir à toute vertu, si elle est grande, de faire quelque chose de grand. Ainsi celui qui a une grande tempérance fait de grandes actions propres à cette vertu. La magnificence n'est donc pas une vertu spéciale, mais elle désigne l'État parfait de toutes les vertus.

Réponse à l'objection N°1 :

Il appartient à toute vertu parfaite de faire ce qu'il y a de grand dans son genre, selon le sens général du mot faire, mais non dans son sens propre. Et c'est ce dernier sens qui appartient à la magnificence.

Objection N°2.

Il semble qu'il appartienne à la même vertu de faire une chose et d'y tendre. Or, il appartient à la magnanimité de tendre à quelque chose de grand, comme nous l'avons dit (quest. 129, art. 1 et 2). Il lui appartient donc aussi de faire quelque chose de grand, et par conséquent la magnificence n'est pas une vertu distincte de la magnanimité.

Réponse à l'objection N°2 :

Il appartient à la magnanimité non seulement de tendre à ce qui est grand, mais encore de faire ce qu'il y a de noble et de grand dans chaque genre de vertu, sous le rapport de la morale ou de l'art, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3). Toutefois la magnanimité n'a pour objet une chose qu'en raison de sa grandeur, tandis que les autres vertus qui font de grandes actions, quand elles sont parfaites,

n’ont pas principalement en vue ce qu’il y a de grand, mais plutôt ce qui est propre à chacune d’elles. La grandeur n’est qu’une conséquence de leur étendue. Quanta la magnificence, il lui appartient non seulement de faire quelque chose de grand, selon le sens propre du mot faire, mais encore d’y tendre par la pensée. C’est ce qui fait dire à Cicéron (De invent., liv. 2) que la magnificence consiste à projeter et à réaliser de grandes choses que l’on entreprend dans une haute et noble pensée. Le mot projeter se rapporte à l’intention intérieure, et le mot réaliser à l’exécution extérieure. Par conséquent, comme la magnanimité tend à faire quelque chose de grand en tout genre, de même la magnificence y tend dans les objets d’art[1].

Objection N°3.

La magnificence paraît appartenir à la sainteté, car il est dit (Ex., 15, 11) que le Seigneur est magnifique de sainteté, et ailleurs (Ps. 95, 6) : La sainteté et la magnificence sont dans son sanctuaire. Or, la sainteté est la même chose que la religion, comme nous l’avons vu (quest. 81, art. 8). La magnificence paraît donc être la même chose que la religion, et par conséquent elle n’est pas une vertu spéciale distincte des autres.

Réponse à l’objection N°3 :

La magnificence tend à faire de grandes œuvres. Or, les œuvres que les hommes font se rapportent à une fin. Les œuvres humaines ne peuvent pas avoir une fin plus relevée que la gloire de Dieu. C’est pourquoi la magnificence rapporte principalement à cette fin tout ce qu’elle fait de grand. Aussi Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 2) que les dépenses les plus honorables sont celles qui se rapportent aux sacrifices divins, et c’est par là que le magnifique cherche principalement à se distinguer. C’est ce qui fait que la magnificence est unie à la sainteté, parce que son effet principal se rapporte à la religion ou à la sainteté.

Mais c’est le contraire. Aristote la met au nombre des autres vertus particulières (Eth., liv. 2, chap. 7, et liv. 4, chap. 2).

Conclusion.

La magnificence selon qu’elle se rapporte exclusivement à la matière extérieure dont elle fait quelque chose de grand et d’éclatant, est une vertu spéciale ; mais selon qu’elle se rapporte à toute matière intérieure aussi bien qu’extérieure, elle est une vertu générale plutôt qu’une vertu spéciale. Il faut répondre qu’il appartient à la magnificence de faire quelque chose de grand, comme son nom l’indique. Or, le mot faire peut s’entendre de deux manières : dans un sens propre et dans un sens général. Au propre, faire, c’est produire quelque chose avec une autre matière extérieure, comme faire une maison ou quelque autre chose semblable. En général, le mot faire se dit de toute espèce d’action, soit qu’elle se rapporte à une matière extérieure, comme brûler, couper, soit qu’elle reste immanente dans l’agent, comme comprendre et vouloir. — Si donc la magnificence se prend pour l’exécution de quelque chose de grand, dans le sens propre du mot faire, elle est une vertu spéciale. Car l’art produit ce que l’on doit faire extérieurement, mais dans son application on peut considérer une raison spéciale de bonté qui consiste en ce que l’œuvre que l’art exécute soit grande, sous le rapport des dimensions, du prix ou de la beauté, et c’est ce que fait la magnificence. À ce point de vue elle est une vertu spéciale. — Mais si par magnificence, on entend faire quelque chose de grand, dans le sens général du mot faire, dans ce cas elle est une vertu générale.

134

1 Ainsi la magnificence diffère de la magnanimité, comme l’espèce diffère du genre. La magnanimité tend au grand en toutes choses, au lieu que la magnificence n’y tend que dans une matière spéciale et déterminée, c’est-à-dire dans les choses que l’homme peut faire. †

Article 3 : Les grandes dépenses sont-elles la matière de la magnificence ?

134

Objection N°1.

Il semble que les grandes dépenses ne soient pas la matière de la magnificence. Car il n'y a pas deux vertus qui aient la même matière. Or, la libéralité a pour objet la dépense, comme nous l'avons vu (quest. 117, art. 2). Donc la dépense n'est pas la matière de la magnificence.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. 129, art. 2), les vertus qui ont pour objet les choses extérieures rencontrent deux sortes de difficulté : l'une qui naît de la nature même de la chose qui est l'objet de la vertu, et l'autre qui provient de sa grandeur. C'est pourquoi, à l'égard de l'argent et de son usage, il est nécessaire qu'il y ait deux vertus : la libéralité, qui se rapporte à l'usage que l'on doit faire communément de ses richesses[1], et la magnificence, qui regarde l'usage qu'on en doit faire dans les grandes circonstances. [Q160-1]

Objection N°2.

Celui qui est magnifique est toujours libéral, d'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 2). Or, la libéralité se rapporte plutôt aux dons qu'à la dépense. Par conséquent il en est de même de la magnificence.

Réponse à l'objection N°2 :

L'usage de l'argent se rapporte au libéral et au magnifique, mais sous des aspects différents. Car il appartient au libéral, selon qu'il procède de l'affection déréglée des richesses. C'est pourquoi l'usage légitime de l'argent qu'un amour modéré des richesses n'empêche pas appartient à la libéralité, c'est-à-dire qu'elle comprend les dons et les dépenses. Mais l'usage de l'argent appartient au magnifique quand il s'agit de l'employer pour exécuter quelque grande entreprise. Cet usage ne peut pas avoir lieu sans de grandes dépenses.

Objection N°3.

Il appartient à la magnificence de faire quelque chose d'extérieur. Or, toutes les dépenses ne produisent pas quelque chose d'extérieur, même quand elles sont immenses. Ainsi on peut faire de grandes dépenses en cadeaux. La dépense n'est donc pas la matière propre de la magnificence.

Réponse à l'objection N°3 :

Le magnifique fait aussi des présents ou des cadeaux, comme le dit Aristote (loc. cit.), mais non pas à titre de cadeaux ; il les fait plutôt à titre de dépenses qui ont pour but quelque grande action ; comme d'honorer quelqu'un ou de faire quelque chose qui contribue à la gloire d'une cité, comme quand on fait des réjouissances auxquelles une ville entière prend part[2].

Objection N°4.

Il n'y a que les riches qui puissent faire de grandes dépenses. Or, les pauvres peuvent avoir toutes les vertus ; parce que les vertus n'ont pas besoin nécessairement de la fortune extérieure, mais elles se suffisent, comme le dit Sénèque (De irâ, liv. 1, chap. 9, et Lib. de vitâ beatâ, chap. 16). La magnificence n'a donc pas pour objet les grandes dépenses.

Réponse à l'objection N°4 :

1 La libéralité a pour objet les dépenses ordinaires, et la magnificence les grandes dépenses. †

2 Ou comme les présents qu'on fait à des princes ou à des ambassadeurs. †

L’acte principal de la vertu est le sentiment intérieur que l’on peut avoir sans posséder extérieurement des biens qui y répondent. De cette manière le pauvre peut être magnifique. Mais pour produire certains actes extérieurs de vertu, il faut les biens de la fortune qui en sont comme les instruments. En ce sens le pauvre ne peut pas faire des actes extérieurs de magnificence qui aient pour objet des choses absolument grandes. Mais il peut en faire avec des choses qui ont une grandeur relative. Car quoiqu’une chose soit petite en elle-même, elle peut cependant être exécutée magnifiquement dans son genre ; puisque la grandeur et la petitesse sont des expressions relatives, comme le dit Aristote (Prædicam, chap. Ad aliquid).

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 2) que la magnificence ne s’étend pas à toutes les opérations pécuniaires, comme la libéralité, mais elle a seulement pour objet les opérations somptueuses, dans lesquelles elle l’emporte sur la libéralité par la grandeur. Elle a donc seulement pour objet les grandes dépenses.

Conclusion.

La magnificence n’a pas seulement pour matière les grandes dépenses, mais encore l’argent et l’amour de l’argent qu’elle règle pour qu’il n’empêche pas de dépenser beaucoup.
Il faut répondre qu’il appartient à la magnificence, comme nous l’avons dit (art. préc.), de se proposer de faire quelque chose de grand. Or, pour faire convenablement de grandes choses, il faut des dépenses en proportion, car les grandes choses ne peuvent se faire qu’avec de grandes dépenses. Par conséquent il appartient à la magnificence de faire de grandes dépenses pour exécuter convenablement une grande entreprise. C’est ce qui fait dire à Aristote (loc. cit.) que le magnifique fait une œuvre digne de lui du moment qu’il y a égalité de proportion entre la dépense et le résultat. Or, la dépense est une émission d’argent dont on peut être détourné si l’on est excessivement attaché aux écus. C’est pourquoi on peut dire que la magnificence a pour matière la dépense que le magnifique consacre à la réalisation de ses grands desseins, et l’argent dont il se sert pour couvrir ces grandes dépenses, et l’amour de l’argent qu’il modère, pour qu’il ne l’empêche pas de les faire.

Article 4 : La magnificence est-elle une partie de la force ?

134

Objection N°1.

Il semble que la magnificence ne soit pas une partie de la force. Car la magnificence a pour objet la même matière que la libéralité, comme nous l’avons dit (art. préc.). Or, la libéralité n’est pas une partie de la force, mais de la justice. La magnificence n’est donc pas une partie de la force.

Réponse à l’objection N°1 :

La justice se rapporte aux opérations considérées en elles-mêmes, selon qu’on les considère au point de vue de ce qui est dû ; au lieu que la libéralité et la magnificence considèrent les dépenses selon qu’elles se rapportent aux passions de l’âme ; mais elles ne le font pas de la même manière. Car la libéralité a pour objet les dépenses considérées relativement à l’amour et au désir de l’argent, qui sont des passions du concupiscible ; elle les règle pour qu’on fasse les cadeaux et les dépenses que l’on doit faire. Par conséquent, cette vertu réside dans le concupiscible. Quant à la magnificence elle a pour objet les dépenses selon qu’elles se rapportent à l’espérance. Elle ne tend pas à ce qu’il y a de difficile d’une manière absolue, comme la magnanimité, mais elle le fait dans une matière déterminée qui est la dépense. D’où il paraît que la magnificence existe dans l’irascible, comme la magnanimité[1].

1 Mais elles diffèrent entre elles, parce que la magnificence ne se rapporte qu’à la dépense, au lieu que la magnanimité embrasse toutes choses sans avoir une matière déterminée. †

Objection N°2.

La force a pour objet la crainte et l'audace. Or, la magnificence ne paraît nullement se rapporter à la crainte, mais seulement à la dépense qui est une opération. Il semble donc qu'elle appartienne plutôt à la justice qui a pour objet les opérations qu'à la force.

Réponse à l'objection N°2 :

La magnificence, quoiqu'elle n'ait pas la même matière que la force, se rapporte cependant à sa matière propre dans les mêmes conditions qu'elle ; car elle tend à ce qui est difficile sous le rapport de la dépense, et la force à ce qui est difficile sous le rapport de la crainte.

Objection N°3.

Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 2) que le magnifique a quelque chose du savant. Or, la science a plus d'affinité avec la prudence qu'avec la force. On ne doit donc pas faire de la magnificence une partie de la force.

Réponse à l'objection N°3 :

La magnificence rapporte l'usage de l'art à quelque chose de grand, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et art. préc.). Or, l'art existe dans la raison. C'est pourquoi il appartient au magnifique de faire un bon usage de la raison en proportionnant ses dépenses à l'œuvre qu'il doit faire. L'intervention de la raison est nécessaire à cause de la grandeur des dépenses et de l'entreprise ; parce que si on n'y apportait pas beaucoup d'attention, on serait exposé aux pertes les plus graves.

Mais c'est le contraire. Cicéron (De invent., liv. 2), Macrobe (liv. i in Somn. Scip., chap. 8 circ. med.) et Andronic font de la magnificence une partie de la force.

Conclusion.

La magnificence n'est pas une partie subjective de la force, mais c'est une partie qui fui est unie, comme une vertu secondaire à une vertu principale.

Il faut répondre que la magnificence, considérée comme vertu spéciale, ne peut pas être appelée une partie subjective de la force, puisqu'elle n'a pas la même matière qu'elle ; mais elle est une de ses parties dans le sens qu'elle lui est adjointe, comme une vertu secondaire l'est à une vertu principale. En effet, pour qu'une vertu soit unie à une vertu principale, il faut deux choses, comme nous l'avons dit (quest. 80 et quest. 128) : la première, c'est que la vertu secondaire ait quelque chose de commun avec la vertu principale, la seconde c'est que celle-ci lui soit supérieure sous quelque rapport. Or, la magnificence s'accorde avec la force en ce qu'elle tend, comme elle, à quelque chose d'ardu et de difficile ; d'où il résulte qu'elle existe dans l'irascible, comme la force elle-même. Mais elle reste au-dessous d'elle en ce que la chose ardue qui est le but de la force présente une difficulté qui provient du danger que l'on court personnellement ; au lieu que la chose difficile à laquelle tend la magnificence n'offre d'autre embarras que la question d'argent qui est beaucoup moins grave que le danger de mort. C'est pourquoi on fait de la magnificence une partie de la force.

134

QUESTION 135 : DE LA LÉSINERIE

Question 135 : De la lésinerie.....56
Article 1 : La lésinerie est-elle un vice ?.....57
Article 2 : Y a-t-il un vice opposé à la lésinerie ?.....58

Après avoir parlé delà magnificence, nous devons traiter des vices qui lui sont opposés.

À cet égard deux questions se présentent :

1. La lésinerie est-elle un vice ?[1]
2. Du vice qui lui est opposé.

1 Nous avons traduit par lésinerie le mot latin parvificentia. Saint Thomas entend par là celui qui, dans l'exécution d'une grande chose tient mal à propos à faire des économies de détail. Ce vice est différent de l'avarice qui se manifeste dans les affaires communes. †

Article 1 : La lésinerie est-elle un vice ?

135

Objection N°1.

Il semble que la lésinerie ne soit pas un vice. Car comme la vertu règle les grandes choses, de même elle règle aussi les petites. Ainsi ceux qui sont libéraux et magnifiques font aussi de petites choses. Or, la magnificence est une vertu. Par conséquent, de même la lésinerie (parvificentia) est une vertu plutôt qu'un vice.

Réponse à l'objection N°1 :

La vertu règle les petites choses conformément à la règle de la raison, dont le parcimonieux s'écarte, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Car on n'appelle pas parcimonieux celui qui règle les petites choses, mais celui qui, en réglant les grandes ou les petites, s'écarte de la règle de la raison, et c'est là ce qui constitue le vice.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 2) que celui qui lésine est toujours occupé de raisonnement. Or, il paraît louable de raisonner, puisque l'homme n'est vertueux qu'autant qu'il agit conformément à la raison, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). La lésinerie n'est donc pas un vice.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5), la crainte produit les bons conseillers : c'est pourquoi le parcimonieux est tout occupé de calculs, parce qu'il craint à tort de perdre ses biens, ou de subir le moindre dommage. Par conséquent, ce n'est pas une chose louable, mais c'est une chose vicieuse et blâmable ; parce qu'il ne dirige pas ses sentiments d'après la raison, mais qu'il use plutôt de la raison pour favoriser ce qu'il y a de déréglé dans sa volonté.

Objection N°3.

Aristote dit encore (Eth., liv. 4, chap. 2) que la parcimonie ne fait des dépenses qu'à regret. Or, ce caractère appartient à l'avarice ou au manque de libéralité. La lésinerie n'est donc pas un vice distinct des autres.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le magnifique s'accorde avec le libéral en ce qu'il répand facilement et avec plaisir son argent ; de même le parcimonieux s'accorde avec celui qui n'est pas libéral ou qui est avare en ce qu'il le dépense à regret et difficilement. Mais ces deux vices diffèrent en ce que le défaut de libéralité a pour objet les dépenses ordinaires, tandis que la lésinerie se rapporte aux grandes dépenses qu'il est plus difficile de faire. C'est pourquoi la lésinerie n'est pas un vice aussi grand que l'illibéralité. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 2) que quoique la lésinerie et le vice qui lui est opposé soient des défauts, cependant ils ne couvrent pas d'opprobres ; parce qu'ils ne causent aucun dommage au prochain, et que d'ailleurs ils ne sont pas très infamants.

Mais c'est le contraire. Aristote fait de la lésinerie un vice spécial opposé à la magnificence (Eth., liv. 2, chap. 7, et liv. 4, chap. 2).

Conclusion.

La lésinerie est un vice par lequel on n'établit pas entre la dépense et l'œuvre que l'on fait la proportion qu'il doit y avoir d'après la raison.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 1, art. 3, et quest. 18, art. 6), les choses morales tirent leur espèce de leur fin ; d'où il arrive que souvent elles tirent aussi de là leur dénomination. Ainsi on appelle un individu parcimonieux (parvificus), parce qu'il veut faire de petites épargnes (parvum facere). Or, le petit et le grand, d'après Aristote (Prædic., chap. Ad aliquid), sont des expressions relatives. Par conséquent quand on dit que le parcimonieux tend à faire de petites épargnes, il faut l'entendre comparativement au genre de chose qu'il fait. Dans ce cas, le petit et le grand peuvent se considérer de deux manières :

1. De la part de l'œuvre que l'on doit faire ;
2. De la part des dépenses.

Ainsi le magnifique a principalement en vue la grandeur de l'œuvre, et secondairement la grandeur des dépenses qu'il n'évite pas pour exécuter son grand dessein. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 2) que le magnifique proportionne la dépense à l'œuvre qu'il fait. Le parcimonieux au contraire a principalement en vue la médiocrité de la dépense. Ainsi le philosophe dit (Eth., liv. 4, chap. 2) qu'il cherche comment il dépensera le moins possible. Conséquemment il ne se propose que des entreprises médiocres, c'est-à-dire qu'il ne se refuse pas à exécuter une chose, pourvu qu'il ne lui en coûte que fort peu. C'est pourquoi Aristote ajoute que le parcimonieux quand il fait de grandes dépenses leur enlève tout ce qu'elles auraient de magnifique par des économies de détail. D'où il est évident que le parcimonieux pèche en ce qu'il n'observe pas le rapport qu'il doit y avoir raisonnablement entre l'œuvre et la dépense. Et comme ce qui s'écarte de la règle de la raison est un vice, il s'ensuit évidemment que la lésinerie en est un.

Article 2 : Y a-t-il un vice opposé à la lésinerie ?

135

Objection N°1.

Il semble qu'aucun vice ne soit opposé à la lésinerie. Car le grand est opposé au petit. Or, la magnificence n'est pas un vice, mais une vertu. Il n'y a donc pas de vice opposé à la lésinerie.

Réponse à l'objection N°1 :

La magnificence est ainsi appelée, parce qu'elle fait de grandes choses, mais non parce que dans les œuvres qu'elle réalise, elle dépense plus qu'il ne faut. Car ceci est le propre du vice opposé à la lésinerie.

Objection N°2.

Puisque la lésinerie est un vice qui pèche par défaut, comme nous l'avons dit (art. préc.), il semble que s'il y avait un vice opposé à la lésinerie, il consisterait uniquement dans des dépenses excessives. Or, ceux qui dépensent beaucoup où il faut dépenser peu, dépensent peu où il faudrait dépenser beaucoup, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 2), et ils tiennent par conséquent de la lésinerie. Il n'y a donc pas de vice opposé à ce défaut.

Réponse à l'objection N°2 :

Le même vice est opposé à la vertu qui consiste dans un milieu et au vice qui lui est contraire. Ainsi la profusion est opposée à la lésinerie en ce qu'elle dépense plus qu'il ne faut, faisant de grands frais où il faudrait au contraire en faire de médiocres. De plus elle est contraire à la magnificence relativement aux grandes choses que cette vertu entreprend, parce qu'elle ne dépense rien ou fort peu là où il faut dépenser beaucoup.

Objection N°3.

Les actes moraux tirent leur espèce de leur fin, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, ceux qui font des dépenses superflues, agissent ainsi pour faire ostentation de leurs richesses, comme le dit Aristote

(loc. cit.). Ce défaut se rapportant à la vaine gloire qui est opposée à la magnanimité, comme nous l'avons dit (quest. 131, art. 2), il n'y a donc pas de vice qui soit opposé à la lésinerie.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après l'espèce même de l'acte celui qui pèche par profusion est opposé à celui qui pèche par lésinerie, dans le sens qu'il va au-delà de la règle de la raison, tandis que ce dernier reste en deçà. Toutefois rien n'empêche que cet acte n'ait pour fin celle d'un autre vice, comme la vaine gloire ou tout autre.

Mais c'est le contraire. D'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 8, et liv. 4, chap. 2), la magnificence tient le milieu entre deux vices opposés.

Conclusion.

La profusion excessive est contraire à la lésinerie.

Il faut répondre que le grand est opposé au petit. Le petit et le grand sont des expressions relatives, comme nous l'avons dit (art. préc.). Ainsi comme il arrive qu'une dépense est petite relativement à une œuvre, de même il se trouve qu'elle est grande par rapport à une autre, si elle dépasse les proportions qu'il doit y avoir entre l'œuvre et la dépense, d'après la règle de la raison. D'où il est évident que le vice de la lésinerie qui reste au-dessous des frais qu'une œuvre nécessite et qui s'applique à dépenser moins qu'il ne faudrait, a pour contraire le vice qui dépasse au contraire cette proportion en dépensant plus qu'il ne faut. En grec on désigne ce vice sous le nom de βαναυσία (fourneau), parce qu'à la manière du feu qui est dans un four il consume tout. Ou bien on l'appelle encore ἀπυροκαλία, c'est-à-dire feu dévorant, parce qu'à la manière du feu il consume tout sans rien produire de bon. En latin on peut lui donner le nom de consumptio[1].

135

1 Ce défaut est celui du dissipateur. †

QUESTION 136 : DE LA PATIENCE

Question 136 : De la patience.....60
Article 1 : La patience est-elle une vertu ?.....61
Article 2 : La patience est-elle la plus excellente des vertus ?.....62
Article 3 : Peut-on avoir la patience sans la grâce ?.....63
Article 4 : La patience est-elle une partie de la force ?.....65
Article 5 : La patience est-elle la même chose que la longanimité ?.....66

Nous devons maintenant nous occuper de la patience.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. La patience est-elle une vertu ?
2. Est-elle la plus grande des vertus ?
3. Peut-on la posséder sans la grâce ?
4. Est-elle une partie de la force ?
5. Est-elle la même chose que la longanimité ?[1]

1 La longanimité est ce qui nous fait tendre à un bien que nous ne devons obtenir qu'après un long temps. †

Article 1 : La patience est-elle une vertu ?

136

Objection N°1.

Il semble que la patience ne soit pas une vertu. Car les vertus existent de la manière la plus parfaite dans le ciel, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 14, chap. 9). Or, la patience ne s'y trouve pas, car là il n'y a pas de maux à supporter, d'après ces paroles de l'Écriture (Is. 49, 10 ; Apoc., 7, 16) : Ils n'éprouveront le tourment ni de la faim, ni de la soif ; ils ne seront incommodés ni par le soleil, ni par aucun vent brûlant. La patience n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Les vertus morales ne subsisteront pas relativement aux mêmes actes dans le ciel que sur la terre, c'est-à-dire qu'elles ne se rapporteront plus aux biens de la vie présente, qui n'existeront plus au-delà du tombeau, mais elles subsisteront par rapport à la fin qu'on aura alors atteinte. Ainsi, dans le ciel, la justice n'aura plus pour objet les achats et les ventes, et les autres choses qui appartiennent à la vie présente ; elle consistera seulement à être soumise à Dieu. De même l'acte de la patience dans le ciel n'aura pas pour but de supporter quelque chose, mais il consistera dans la jouissance des biens auxquels nous voulons parvenir en pratiquant cette vertu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 9) que dans le ciel il n'y a pas de patience, puisque cette vertu n'est nécessaire que là où il y a des maux à supporter, mais que nous posséderons éternellement le bien auquel la patience nous aura conduits.

Objection N°2.

On ne peut trouver aucune vertu dans les méchants, parce que la vertu est ce qui rend bons ceux qui la possèdent. Or, la patience se trouve quelquefois chez les méchants, comme on le voit dans les avares, qui supportent avec patience une foule de peines pour amasser de l'argent, d'après ce témoignage de l'Écriture (Ecclésiaste, 5, 16) : Tous les jours de sa vie il a mangé dans les ténèbres, et il a vécu avec beaucoup de peine, d'infirmité et de chagrin. La patience n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (Lib. de patientiâ, chap. 2 et 5), on appelle patients, à proprement parler, ceux qui aiment mieux supporter le mal sans le commettre que de le commettre sans rien supporter. Quant à ceux qui s'imposent de grands maux pour faire de grandes iniquités, on ne doit ni admirer, ni louer leur patience, qui est nulle, mais il faut plutôt s'étonner de leur dureté et lui refuser le nom de patience.

Objection N°3.

Les fruits diffèrent des vertus, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 70, art. 1, Réponse N°3). Or, la patience est mise au nombre des fruits, comme on le voit (Gal., chap. 5). Elle n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 11, art. 1), le fruit implique par sa nature une délectation. Or, les opérations des vertus sont agréables par elles-mêmes, comme on le voit (Eth., liv. 1, chap. 8), et on désigne ordinairement sous le nom de vertu les actes vertueux. C'est pourquoi la patience est une vertu quant à son habitude ; mais relativement à la délectation qu'elle trouve dans son acte, c'est un fruit, surtout si on la considère comme un préservatif qui empêche l'âme de succomber sous la tristesse.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de patientia, chap. 1) : La vertu de l'âme qu'on appelle patience est un don de Dieu si excellent, que ce Dieu qui nous l'accorde est lui-même loué dans l'Écriture de la patience avec laquelle il supporte les pécheurs.

Conclusion.

La patience est une vertu par laquelle on conserve le bien de la raison malgré la tristesse, parce qu'elle empêche la raison de se laisser abattre par elle.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 1), les vertus morales se rapportent au bien, en ce qu'elles conservent le bien de la raison contre le choc impétueux des passions. Or, entre les autres passions, la tristesse a beaucoup de force pour empêcher le bien de la raison, d'après ces paroles de l'Écriture (2 Cor., 7, 10) : La tristesse du siècle produit la mort ; (Ecclésiastique, 30, 25) La tristesse en a tué une multitude, et elle n'est utile à rien. Par conséquent il est nécessaire que l'on ait une vertu par laquelle on conserve le bien de la raison contre la tristesse et qui empêche la raison de succomber sous les assauts de cette passion. C'est précisément ce que fait la patience. C'est pourquoi saint Augustin dit (Lib. de pat., chap. 2) que la patience consiste à supporter les maux de cette vie avec une grande égalité d'esprit, c'est-à-dire sans se laisser troubler par la tristesse, et qu'elle nous empêche d'abandonner par notre mauvaise humeur les biens par lesquels nous pouvons arriver à un bonheur plus parfait. D'où il est évident que la patience est une vertu. [Q137-3] ; [Q141-3]

Article 2 : La patience est-elle la plus excellente des vertus ?

136

Objection N°1.

Il semble que la patience soit la plus excellente des vertus. Car ce qui est parfait est ce qu'il y a de meilleur dans chaque genre. Or, la patience est parfaite dans ses œuvres, comme le dit saint Jacques (1, 4). Elle est donc la plus excellente des vertus.

Réponse à l'objection N°1 :

L'œuvre de la patience est appelée parfaite dans la souffrance des adversités, d'où découle :

1. La tristesse, que la patience modère ;
2. La colère, que règle la mansuétude ;
3. La haine, que détruit la charité ;
4. Le dommage injuste, que défend la justice. Car ce qui détruit le principe d'une chose est toujours plus parfait. Mais de ce que la patience est plus parfaite en ce genre, il ne s'ensuit pas qu'elle soit plus parfaite absolument.

Objection N°2.

Toutes les vertus se rapportent au bien de l'âme. Or, il semble que ce bien appartienne principalement à la patience ; car il est dit (Luc, 21, 19) : C'est par votre patience que vous sauverez les âmes. La patience est donc la plus grande des vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

La possession implique un domaine paisible. C'est pourquoi on dit que l'homme possède son âme par la patience, dans le sens qu'il arrache dans leurs racines les passions qui résultent de l'adversité et qui inquiètent l'âme.

Objection N°3.

Ce qui conserve les autres choses et ce qui en est la cause paraît être ce qu'il y a de meilleur. Or, comme le dit saint Grégoire (Hom. 35 in Ev.), la patience est la racine et la gardienne de toutes les vertus. Elle est donc la plus grande d'entre elles.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que la patience est la racine et la gardienne de toutes les vertus, non comme si elle les produisait et les conservait directement, mais uniquement parce qu'elle écarte ce qui leur fait obstacle[1].

Mais c'est le contraire. Elle n'est pas au nombre des quatre vertus que saint Grégoire (Mor., liv. 22, chap. 1) et saint Augustin (Lib. de mor. Ecclesiæ, chap. 15) appellent vertus cardinales.

Conclusion.

La patience n'est pas la première de toutes les vertus, puisqu'elle a au-dessus d'elle les trois vertus théologales et les quatre vertus cardinales, parmi lesquelles la prudence et la justice établissent l'homme directement dans le bien, tandis que la force et la tempérance lui font surmonter tous les plus graves obstacles.

Il faut répondre que les vertus se rapportent au bien d'après leur propre essence. Car la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, et qui rend bonnes aussi ses actions, d'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). Par conséquent, plus une vertu est élevée et importante, plus elle doit mettre l'homme en rapport direct avec le bien. Ainsi les vertus qui établissent le bien mettent l'homme plus directement en rapport avec lui que celles qui empêchent les choses qui le détournent de son devoir. Parmi celles qui établissent le bien, on remarque qu'elles sont d'autant plus nobles qu'elles établissent l'homme dans un bien d'un ordre plus élevé. Ainsi la foi, l'espérance et la charité sont au-dessus de la prudence et de la justice. De même, parmi celles qui font obstacle à ce qui le détourne de son devoir, la plus excellente est celle qui triomphe de l'obstacle le plus puissant. Or, les dangers de mort, qui sont l'objet de la force, et les délectations du tact, qui sont l'objet de la tempérance, nous écartent du bien plus que toutes les adversités qui sont l'objet de la patience. C'est pourquoi la patience n'est pas la plus excellente des vertus, mais elle reste au-dessous, non seulement des vertus théologales, de la prudence et de la justice, qui établissent directement l'homme dans le bien, mais elle est encore au-dessous de la force et de la tempérance qui le font triompher d'obstacles plus graves.

Article 3 : Peut-on avoir la patience sans la grâce ?

136

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse avoir la patience sans la grâce. Car plus la raison a d'inclination pour une chose, et plus la créature raisonnable a de facilité pour l'accomplir. Ainsi il est plus raisonnable de souffrir pour un bien que pour un mal. Or, il y en a qui endurent des souffrances pour le mal, d'après leur propre vertu, sans le secours de la grâce. Car saint Augustin dit (Lib. de pat., chap. 3) que les hommes souffrent de grandes peines et de grandes fatigues pour des choses que leur dérèglement leur fait aimer. L'homme peut donc, à plus forte raison, supporter beaucoup de souffrances pour le bien, ce qui forme le véritable patient, sans le secours de la grâce.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Si la patience n'est pas la plus excellente des vertus, il résulte de ces considérations qu'elle est une des plus utiles. Car, dans cette vie de peines et de larmes, on a l'occasion de la pratiquer constamment. †

Dans la nature humaine, si elle était intègre, l'inclination de la raison l'emporterait ; mais, dans notre État de dégradation, l'inclination de la concupiscence, qui domine dans l'homme, a le dessus. C'est pourquoi l'homme est plus porté à s'imposer des peines pour les biens dans lesquels la concupiscence trouve présentement ses jouissances, qu'à endurer des souffrances pour les biens à venir que la raison nous fait désirer ; ce qui est cependant le propre de celui qui est véritablement patient.

Objection N°2.

Il y a des hommes qui ne sont pas en État de grâce et qui abhorrent plus le mal du péché que les maux corporels. Ainsi l'histoire rapporte qu'il y a des gentils qui ont mieux aimé souffrir une foule de supplices que de trahir leur patrie ou de commettre quelque autre action déshonorante. Or, c'est là ce qui constitue la véritable patience. Il semble donc qu'on puisse la posséder sans avoir le secours de la grâce.

Réponse à l'objection N°2 :

Le bien de la vertu civile est proportionné à la nature humaine. C'est pourquoi, sans le secours de la grâce sanctifiante, la volonté humaine peut y tendre, quoiqu'elle ne le puisse sans le secours de la grâce de Dieu[1]. Au contraire le bien de la grâce est surnaturel ; par conséquent l'homme ne peut y tendre par la vertu de sa nature. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Il est évident que pour recouvrer la santé il y en a qui endurent de graves privations et d'amères épreuves. Or, le salut de l'âme n'est pas moins désirable que la santé du corps. Donc, pour le même motif, on peut supporter pour le salut de l'âme une multitude de maux, ce qui constitue la véritable patience, sans le secours de la grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'on supporte des peines pour recouvrer la santé, c'est uniquement parce que l'homme aime naturellement sa chair. C'est pourquoi on ne peut faire le même raisonnement sur la patience qui provient de l'amour surnaturel[2].

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste dit (Ps. 61, 6) : Ma patience vient de Dieu.

Conclusion.

Puisque la patience qui est une véritable vertu vient de la charité, il est clair qu'on ne peut pas l'avoir sans la grâce.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (Lib. de pat., circ. fin.), c'est la force des désirs qui fait qu'on s'expose à souffrir le travail et la douleur, car jamais on ne s'y expose volontairement que pour quelque chose qui plaît. La raison en est que l'esprit déteste la douleur et la tristesse en elle-même ; par conséquent il ne se déciderait jamais à la souffrir pour elle-même, mais il le fait seulement pour une fin. Ainsi il faut donc que le bien pour lequel on veut endurer des souffrances soit plus désiré et plus aimé que le bien dont la privation nous cause une douleur que nous supportons patiemment. Or, il appartient à la charité qui aime Dieu par-dessus toutes choses de préférer le bien de la grâce à tous les biens de la nature dont la perte peut nous causer une douleur. D'où il est évident que la patience, selon qu'elle est une vertu, est produite par la charité, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 13, 4) : La charité est patiente. Et comme il est manifeste qu'on ne peut avoir la charité qu'au moyen de la grâce, d'après ces autres paroles de l'Apôtre (Rom., 5, 5) : La charité

1 La patience, telle qu'elle existe dans les philosophes, ne suppose pas la grâce proprement dite, mais elle demande toujours un secours de Dieu qui fortifie l'âme, et c'est de ce secours naturel dont parle saint Thomas. †

2 Pour s'exciter à la patience, on peut considérer la patience de Dieu qui tolère les pécheurs, celle de Jésus-Christ, celle des saints, les fruits qu'on retire de cette vertu, et les inconvénients du vice contraire. †

de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné, il s'ensuit qu'on ne peut pas avoir la patience sans le secours de la grâce[1].

Article 4 : La patience est-elle une partie de la force ?

136

Objection N°1.

Il semble que la patience ne soit pas une partie de la force. Car une même chose n'est pas une partie d'elle-même. Or, la patience paraît être la même chose que la force ; parce que, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 6), l'acte propre de la force consiste à supporter, et c'est aussi ce qui appartient à la patience, puisque saint Grégoire dit (Hom. 35 in Ev.) que la patience consiste à supporter les maux qui nous viennent de nos semblables. Elle n'est donc pas une partie de la force.

Réponse à l'objection N°1 :

Il appartient à la force non de résister à toutes les épreuves quelles qu'elles soient, mais à ce qu'il y a de plus difficile à supporter, par exemple aux dangers de mort. Au contraire, la patience peut supporter toutes sortes de maux.

Objection N°2.

La force a pour objet la crainte et l'audace, comme nous l'avons vu (quest. 123, art. 5), par conséquent elle existe dans l'irascible. Or, la patience paraît avoir pour objet la tristesse et conséquemment résider dans le concupiscible. Elle n'est donc pas une partie de la force, mais elle est plutôt une partie de la tempérance.

Réponse à l'objection N°2 :

L'acte de la force ne consiste pas seulement en ce que l'on persiste dans le bien malgré la crainte des dangers futurs, mais il consiste encore à ne pas se laisser abattre par la tristesse ou la douleur des maux présents, et sous ce rapport la patience a de l'affinité avec la force. Cependant la force a principalement pour objet la crainte qui par sa nature nous porte à fuir ce que la force évite ; au lieu que la patience a plutôt pour objet la tristesse. Car on dit qu'un homme est patient, non parce qu'il ne fuit pas, mais parce qu'il supporte admirablement ce qui lui nuit pour le présent, c'est-à-dire de telle sorte qu'il ne s'en attriste pas déréglément. C'est pourquoi la force consiste proprement dans l'irascible et la patience dans le concupiscible. Mais cela n'empêche pas que la patience ne soit une partie de la force, parce que l'adjonction d'une vertu à une autre ne se considère pas d'après le sujet, mais d'après la matière ou la forme. Toutefois la patience n'est pas une partie de la tempérance, quoiqu'elles existent l'une et l'autre dans le concupiscible. Car la tempérance a seulement pour objet les peines qui sont opposées aux jouissances des sens, telles que celles qui résultent de la privation des plaisirs de la table ou de la chair ; au lieu que la patience a surtout pour objet les peines que nos semblables nous causent. De plus il appartient à la tempérance de modérer ces peines aussi bien que les délectations contraires, tandis que la patience a pour but d'empêcher l'homme de s'écarter de la vertu, à cause de ces ennuis qu'il éprouve, quels qu'ils soient.

Objection N°3.

Le tout ne peut pas exister sans la partie. Si donc la patience était une partie de la force, la force ne pourrait jamais exister sans la patience. Cependant le fort ne supporte pas toujours le mal qu'on lui fait avec patience, mais il attaque aussi celui qui en est l'auteur. La patience n'est donc pas une partie de la force.

Réponse à l'objection N°3 :

1 On ne peut pas avoir la patience parfaite quoad statum, sans la grâce sanctifiante ; pour avoir la patience imparfaite, telle qu'elle se trouve dans les pénitents et les catéchumènes qui n'ont pas encore été justifiés, on a seulement besoin de la grâce naturelle. †

On peut considérer la patience comme une partie intégrale de la force, si on la considère sous un certain rapport, c'est-à-dire selon qu'elle supporte patiemment les maux qui appartiennent aux dangers de mort[1], et c'est à ce point de vue que se place l'objection, Il n'est pas non plus contraire à la nature de la patience que, quand il le faut, on attaque celui qui est l'auteur des maux qu'on endure. Car, comme le dit saint Chrysostome (Hom. 5 in op. imperf.) à l'occasion de ces paroles de l'Évangile (Matth., chap. 4) : Vade Satana ; il est louable de supporter avec patience les injures que l'on reçoit ; mais il y a une impiété extrême à supporter avec patience les injures que l'on fait à Dieu. Et saint Augustin dit (Epist. ad Marcellinum 138), que les préceptes de la patience ne sont pas contraires au bien de l'État, pour la conservation duquel on combat contre les ennemis. Mais, selon que la patience se rapporte à tous les autres maux, elle est unie à la force comme une vertu secondaire à une vertu principale.

Mais c'est le contraire. Cicéron (De invent., liv. 2) fait de la patience une partie de la force.

Conclusion.

La patience est adjointe à la force, comme une vertu modérée à une vertu principale, et par conséquent elle est avec raison appelée une partie potentielle de cette vertu.
Il faut répondre que la patience est une partie potentielle de la force, parce qu'elle lui est unie comme une vertu secondaire à une vertu principale. En effet, il appartient à la patience de supporter avec égalité d'âme les maux qui nous viennent d'autrui, comme le dit saint Grégoire (loc. cit.). Or, les plus graves des maux que nous font les autres et les plus difficiles à supporter sont ceux qui se rapportent aux dangers de mort qui sont l'objet de la force. D'où il est évident que la force se rapporte à ce qu'il y a de principal dans cette matière, parce qu'elle s'approprie en quelque sorte ce qu'il y a de plus important. C'est pourquoi la patience lui est unie comme une vertu secondaire l'est à une vertu principale.

Article 5 : La patience est-elle la même chose que la longanimité ?

136

Objection N°1.

Il semble que la patience soit la même chose que la longanimité. Car saint Augustin dit (Lib. de pat., chap. 1) qu'on ne loue pas la justice de Dieu parce qu'il supporte quelque peine, mais parce qu'il attend que les méchants se convertissent. D'où il est dit (Ecclésiastique, 5, 4) : Le Très-Haut est patient, mais il punit les crimes. Il semble donc que la patience soit la même chose que la longanimité.

Objection N°2.

Une même chose n'est pas opposée à deux autres. Or, l'impatience est opposée à la longanimité, par laquelle on attend le retard ; car on dit qu'on est impatient à l'égard du retard aussi bien que des autres maux. Il semble donc que la patience soit la même chose que la longanimité.

Objection N°3.

Comme le temps est une circonstance des maux que l'on supporte, de même aussi le lieu. Or, de la part du lieu, il n'y a pas de vertu qui soit distincte de la patience. La longanimité, qui se considère d'après le temps et qui consiste en ce qu'on attend longtemps, n'en est donc pas non plus distincte.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui est distant localement, quoiqu'il soit éloigné de nous, n'est cependant pas éloigné absolument par la nature des choses, comme ce qui est loin de nous quant au temps. C'est pourquoi

1 Les craintes que ces dangers excitent produisent la tristesse que la patience modère ; par conséquent elle contribue à parfaire l'acte de la force. †

il n’y a pas de parité. De plus ce qui est éloigné localement n’offre de difficulté qu’en raison du temps ; parce que ce qui est éloigné de nous quant au lieu, peut arriver à nous plus tard.

Objection N°4.

Mais c’est le contraire. À l’occasion de ces paroles de l’Apôtre (Rom., chap. 2) : Est-ce que vous méprisez les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité ? la glose dit[1] : La longanimité paraît différer de la patience ; car on dit que ceux qui pèchent par faiblesse plutôt que par malice doivent être supportés avec longanimité, mais que ceux qui s’opiniâtrent et qui tressaillent dans le mal doivent être supportés avec patience.

Réponse à l’objection N°4 :

Nous accordons la quatrième. Cependant il faut considérer la raison de cette différence que la glose assigne : car dans ceux qui pèchent par faiblesse il n’y a qu’une chose qui soit insupportable, c’est le long temps qu’ils persévèrent dans le mal ; c’est pour cela qu’on les supporte par longanimité. Mais si l’on pèche par orgueil, cette faute est par elle-même difficile à supporter ; c’est pourquoi on dit que ceux qui pèchent de la sorte sont supportés par patience.

Conclusion.

Quoique la longanimité et la patience ne soient pas absolument la même chose, il y a cependant beaucoup de rapport entre ces deux vertus.

Il faut répondre que comme on appelle magnanimité la vertu par laquelle on a la pensée de tendre à quelque chose de grand, de même on appelle longanimité celle qui nous fait tendre à quelque chose qui est très éloigné. C’est pourquoi, comme la magnanimité se rapporte plutôt à l’espérance qui tend à ce qui est bon, qu’à l’audace ou à la crainte ou à la tristesse qui ont pour objet le mal, de même aussi la longanimité. Par conséquent la longanimité paraît avoir plus de rapport avec la magnanimité qu’avec la patience. Cependant elle peut s’accorder avec la patience de deux manières :

1. Parce que la patience, comme la force, supporte certains maux pour un bien. Si on attend ce bien à une époque rapprochée, il est plus facile de supporter la peine ; mais si ce bien est longtemps différé, et qu’il faille dans le présent endurer des maux, c’est plus difficile.
2. Parce que le retard d’un bien qu’on espère est naturellement propre à produire de la tristesse, d’après ces paroles de l’Écriture (Prov., 13, 12) : L’espérance qui est différée afflige l’âme. Par conséquent il peut y avoir de la patience à supporter cette affliction, comme il y en a à supporter toutes les autres peines. Ainsi, selon qu’on peut comprendre au point de vue du mal qui attriste, le délai du bien qu’on espère, ce qui appartient à la longanimité, et la peine que l’homme se donne en continuant à exécuter une bonne œuvre, ce qui appartient à la constance ; la longanimité aussi bien que cette dernière vertu sont comprises sous la patience.

C’est pourquoi Cicéron définissant la patience, dit (De invent., liv. 2) : que dans l’intérêt de l’honnête et de l’utile elle supporte volontairement et longtemps ce qui est ardu et difficile. Il emploie le mot ardu pour désigner la constance dans le bien ; le mot difficile se rapporte à la gravité du mal qui est l’objet propre de la patience, et il ajoute le mot longtemps qui regarde la longanimité, selon ce qu’elle a de commun avec la patience.

La réponse à la première et à la seconde objection est par là même évidente. [Q137-3]

136

1 (Orig., liv. 2 Comment. in hanc Epist., chap. 2) †

QUESTION 137 : DE LA PERSÉVÉRANCE

Question 137 : De la persévérance.....68
Article 1 : La persévérance est-elle une vertu ?.....69
Article 2 : La persévérance est-elle une partie de la force ?.....71
Article 3 : La constance appartient-elle à la persévérance ?.....72
Article 4 : La persévérance a-t-elle besoin du secours de la grâce ?.....73

Nous avons à nous occuper de la persévérance et des vices qui lui sont opposés.

À l'égard de la persévérance quatre questions se présentent :

1. La persévérance est-elle une vertu ?[1]
2. Est-elle une partie de la force ?
3. Comment se rapporte-t-elle à la constance ?
4. A-t-elle besoin du secours de la grâce ?[2]

1 Il ne s'agit pas ici du don de persévérance qui est propre aux élus, mais il s'agit de la persévérance, qui est la continuation d'un acte de vertu, quel qu'il soit, jusqu'au terme que la raison prescrit. †

2 Voyez sur cette question ce que nous avons dit, 1a 2æ, quest. 109, art. 10. †

Article 1 : La persévérance est-elle une vertu ?

137

Objection N°1.

Il semble que la persévérance ne soit pas une vertu. Car, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 7), la continence est une qualité plus précieuse que la persévérance. Or, la continence n'est pas une vertu, d'après le même philosophe (Eth., liv. 4 in fin.). La persévérance n'en est donc pas une non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote parle en cet endroit de la persévérance, selon qu'on persévère dans des choses qu'il est très difficile de supporter longtemps. Or, ce ne sont pas les biens qu'il est difficile de supporter de la sorte, mais ce sont les maux. Les maux qui mettent nos jours en péril ne se supportent pas longtemps ordinairement, parce qu'ils passent le plus souvent avec rapidité ; par conséquent il n'y a pas lieu de louer beaucoup la persévérance à leur égard. Parmi les autres maux, les plus considérables sont ceux qui sont opposés aux jouissances des sens : parce que ces maux portent sur ce qui est nécessaire à la vie, par exemple sur le défaut d'aliments et sur d'autres privations qu'on est quelquefois menacé de supporter longtemps. Les peines ne sont pas difficiles à supporter pour celui qui ne s'en afflige pas beaucoup, et qui ne trouve pas un grand plaisir dans les biens opposés, comme on le voit dans le tempérant chez lequel ces passions ne sont pas très vives. Mais la difficulté est grave pour celui qui s'affecte beaucoup à cet égard, parce qu'il manque de la vertu parfaite qui règle ces passions. C'est pourquoi si on entend la persévérance de cette manière, elle n'est pas une vertu parfaite, mais elle est quelque chose d'imparfait dans le genre de la vertu. Au contraire si l'on considère la persévérance selon qu'elle nous fait persister longtemps dans un bien difficile quelconque, elle peut se trouver dans celui qui a une vertu parfaite. Quoiqu'il soit moins difficile d'avoir alors de la persévérance[1], néanmoins le bien dans lequel on persiste est plus parfait. Par conséquent cette persévérance peut être une vertu, parce que la perfection de la vertu se considère plutôt d'après la nature du bien que d'après la nature de la difficulté que la chose présente.

Objection N°2.

La vertu est ce qui nous fait vivre avec droiture, d'après saint Augustin (De lib. arb., liv. 2, chap. 19). Or, comme le dit le même docteur (Lib. de perseverantia, chap. 1), on ne peut pas dire qu'une personne a la persévérance, tant qu'elle vit, à moins qu'elle ne persévère jusqu'à la mort. La persévérance n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

On désigne quelquefois sous le même nom la vertu et son acte, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan. Tract. 79) : La foi, c'est croire ce qu'on ne voit pas. Cependant il peut se faire que l'on ait l'habitude d'une vertu, sans produire aucun de ses actes. Ainsi un pauvre a l'habitude de la magnificence, quoiqu'il n'en produise aucun acte. Quelquefois celui qui a une habitude commence à en produire les actes, mais n'achève pas ; comme l'architecte qui commence à bâtir et qui n'achève pas son édifice. Par conséquent il faut dire que le mot de persévérance s'emploie tantôt pour l'habitude par laquelle on prend le parti de persévérer et tantôt pour l'acte par lequel on persévère. Celui qui a l'habitude de la persévérance prend à la vérité le parti de persévérer, et il commence à l'exécuter en persistant pendant un temps, mais quelquefois il n'achève pas néanmoins son acte, parce qu'il ne persiste pas jusqu'à la fin. Or, il y a deux sortes de fin ; l'une qui est la fin de l'action et l'autre la

1 Celui qui est parfait persévère plus facilement dans le bien, malgré les obstacles qu'il peut rencontrer. Cette facilité résulte de ses bonnes dispositions et n'affaiblit en rien son mérite. †

fin de la vie humaine. De soi, il appartient à la persévérance qu'on persévère jusqu'au terme de la bonne action qu'on entreprend ; ainsi il faut que le soldat persévère jusqu'à la fin du combat, et le magnifique jusqu'à la consommation de son entreprise. Mais il y a des vertus dont les actes doivent durer pendant toute la vie ; comme la foi, l'espérance et la charité, parce qu'elles se rapportent à la fin dernière de la vie humaine tout entière. C'est pourquoi par rapport à ces vertus qui sont des vertus principales, l'acte de la persévérance n'est consommé qu'à la fin de la vie. Et c'est ainsi que saint Augustin prend la persévérance pour l'acte dernier de cette vertu[1].

Objection N°3.

Toute vertu doit persister d'une manière immuable dans l'acte qui lui est propre, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 4). Or, ceci est de l'essence de la persévérance. Car Cicéron dit (De invent., liv. 2) que la persévérance consiste à s'en tenir d'une manière stable et perpétuelle à une détermination que l'on a mûrement arrêtée. La persévérance n'est donc pas une vertu spéciale, mais elle est la condition de toute vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

L'immutabilité de la persistance peut convenir de deux manières à la vertu :

1. Elle peut lui convenir d'après l'intention propre que l'on a d'arriver à la fin. Persister ainsi longtemps dans le bien jusqu'à la fin, c'est le propre de la vertu spéciale qui porte le nom de persévérance et qui a cela en vue comme sa fin particulière.
2. Elle peut aussi lui convenir d'après le rapport de l'habitude avec le sujet. En ce sens, cette immutabilité de persistance est la conséquence de toute vertu, puisque la vertu est une qualité qui change difficilement.

Mais c'est le contraire. Andronic dit que la persévérance est l'habitude des choses auxquelles on doit et l'on ne doit pas s'attacher. Or, l'habitude qui nous règle convenablement à l'égard de ce que nous devons ou de ce que nous ne devons pas faire, est une vertu. Par conséquent la persévérance est une vertu.

Conclusion.

La persévérance est une vertu spéciale par laquelle l'homme persiste dans les bonnes œuvres autant qu'il est nécessaire.

Il faut répondre que d'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3) la vertu a pour objet ce qui est difficile et bon. C'est pourquoi où l'on trouve une espèce particulière de bien ou de difficulté, il y a une vertu spéciale. Or, une action vertueuse peut tirer sa bonté et sa difficulté de deux causes : d'abord de l'espèce même de l'acte qui se considère d'après la nature de son propre objet ; ensuite d'après la durée du temps. Car s'attacher pendant longtemps à une chose difficile, c'est un acte qui offre une difficulté particulière. C'est pourquoi il appartient à une vertu spéciale de persister longtemps dans un bien jusqu'à sa consommation. Par conséquent comme la tempérance et la force sont des vertus spéciales, parce que l'une règle les jouissances sensibles[2] ; l'autre règle la crainte et l'audace à l'égard des dangers de mort[3] ; de même la persévérance est une vertu spéciale qui a pour objet de persister longtemps dans tels ou tels actes de vertu, selon qu'il est nécessaire. [Q138-1]

137

1 C'est par cet acte que l'on doit terminer sa carrière. †

2 Ce qui offre en soi une difficulté. †

3 Ce qui est une autre difficulté. †

Article 2 : La persévérance est-elle une partie de la force ?

137

Objection N°1.

Il semble que la persévérance ne soit pas une partie de la force. Car, d'après Aristote (Eth., liv. 7, chap. 7), la persévérance a pour objet les peines qui viennent des sens. Or, ces peines appartiennent à la tempérance. La persévérance est donc plutôt une partie de la tempérance qu'une partie de la force.

Réponse à l'objection N°1 :

Le rapport de la vertu secondaire à la vertu principale ne se considère pas seulement d'après la matière, mais plutôt d'après le mode ; parce que dans chaque être la forme l'emporte sur la matière. Par conséquent quoique la persévérance paraisse avoir plus de rapport avec la tempérance qu'avec la force à l'égard de sa matière, néanmoins elle a dans le mode plus d'affinité avec la force, parce qu'elle est cause que nous restons fermes et inébranlables, malgré la difficulté de la durée. [Q161-4]

Objection N°2.

Toute partie d'une vertu morale a pour objet les passions qui sont modérées par cette vertu. Or, la persévérance n'implique pas la modération des passions ; car plus les passions sont vives et plus paraît louable celui qui persévère à agir conformément à la raison. Il semble donc que la persévérance ne soit pas une partie de quelque vertu morale, mais qu'elle se rattache plutôt à la prudence qui perfectionne la raison.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette persévérance dont parle Aristote (Eth., liv. 7, chap. 4 et 7) ne modère pas des passions, mais elle consiste seulement dans une certaine fermeté de raison et de volonté. Au contraire la persévérance, qui est une vertu, modère certaines passions, telles que la crainte d'être fatigué ou de manquer de quelque chose à cause de la durée de l'épreuve. Cette vertu réside par conséquent clans l'irascible, comme la force.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Lib. de persever., chap. 1) que personne ne peut perdre la persévérance, mais que l'on peut perdre les autres vertus. Par conséquent la persévérance l'emporte sur toutes les autres vertus. Cependant la vertu principale vaut mieux que sa partie. La persévérance n'est donc pas une partie d'une vertu, mais elle est plutôt une vertu principale elle-même.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Augustin parle en cet endroit de la persévérance, selon que cette expression désigne non l'habitude de la vertu, mais son acte continué jusqu'à la fin[1], d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 24, 13) : Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé. C'est pourquoi il est de la nature de la persévérance ainsi entendue d'être inamissible, parce qu'autrement elle ne durerait pas jusqu'à la fin.

Mais c'est le contraire. Cicéron fait de la persévérance une partie de la force (De invent., liv. 2).

Conclusion.

La persévérance est unie à la force, comme une vertu secondaire à une vertu principale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 2, et 1a 2æ, quest. 61, art. 3 et 4), la vertu principale est celle à laquelle se rapporte principalement ce qu'il y a de méritoire dans une vertu, parce qu'elle exécute à l'égard de sa propre matière ce qu'il y a de plus difficile et de meilleur à observer. C'est

1 Jusqu'à la fin de la vie. C'est l'acte qui couronne l'existence et qui ne peut se perdre, qu'après lui l'épreuve a cessé. †

d’après ce principe que nous avons dit (quest. 123, art. 2) que la force est une vertu principale, parce qu’elle nous fait rester fermes dans les circonstances où il est plus difficile de rester inébranlable, c’est-à-dire dans les dangers de mort. C’est pourquoi il est nécessaire qu’on adjoigne à la force, comme une vertu secondaire à une vertu principale, toute vertu dont le mérite consiste à supporter avec fermeté ce qui est difficile. Or, le mérite de la persévérance consiste à supporter la difficulté qui résulte de ce qu’une bonne œuvre dure longtemps ; mais cette difficulté n’est pas aussi grave que celle qui a pour objet de supporter les dangers de mort. C’est pourquoi la persévérance est unie à la force comme une vertu secondaire à une vertu principale. [Q138-1]

Article 3 : La constance appartient-elle à la persévérance ?

137

Objection N°1.

Il semble que la constance n’appartienne pas à la persévérance. Car la constance appartient à la patience, comme nous l’avons dit (quest. préc., art. 5). Or, la patience diffère de la persévérance. La constance n’appartient donc pas à cette dernière vertu.

Réponse à l’objection N°1 :

Les principaux obstacles extérieurs qui nous empêchent de persister dans le bien, ce sont ceux qui produisent la tristesse, et la tristesse est l’objet de la patience, comme nous l’avons dit (quest. préc., art. 1). C’est pourquoi la constance a la même fin que la persévérance, et elle se confond avec la patience relativement à ce qui produit la difficulté qu’elle supporte. Mais la fin étant ce qu’il y a de principal, elle appartient, pour ce motif, à la persévérance plutôt qu’à la patience.

Objection N°2.

La vertu a pour objet ce qui est difficile et bon. Or, il ne paraît pas difficile d’être constant dans les petites choses ; il n’y a de difficulté que pour les grandes qui sont l’objet de la magnificence. La constance appartient donc plus à la magnificence qu’à la persévérance.

Réponse à l’objection N°2 :

Il est plus difficile en effet de persister dans les grandes entreprises. Mais dans celles qui sont médiocres ou de peu d’importance, il y a aussi de la difficulté à persister longtemps. Si cette difficulté ne provient pas de la grandeur de l’acte que la magnificence a pour objet, du moins elle provient de sa durée qui est l’objet de la persévérance. C’est pourquoi la constance peut appartenir à l’une et à l’autre[1].

Objection N°3.

Si la constance appartenait à la persévérance, elle ne paraîtrait point du tout en différer, parce que l’une et l’autre impliquent une certaine immutabilité. Or, elles diffèrent, puisque Macrobe (liv. 1 in Somn. Scip., chap. 8) distingue la constance de la fermeté, qu’il confond avec la persévérance, comme nous l’avons dit (quest. 128, Réponse N°6). La constance n’appartient donc pas à la persévérance.

Réponse à l’objection N°3 :

La constance appartient à la persévérance en ce qu’elle a de commun avec elle ; cependant elle ne lui est pas identique, puisqu’elle en diffère, comme nous l’avons dit (dans le corps de cet article.).

1 Elle appartient à la magnanimité relativement à la grandeur de l’acte qui sent les douleurs qu’on éprouve ; elle appartient à la patience en raison de sa matière, et à la persévérance en raison de sa fin, qui consiste à persévérer jusqu’au bout. †

Mais c’est le contraire. On dit qu’un homme est constant par là même qu’il reste inébranlablement attaché à une chose. Or, il appartient à la persévérance de s’attacher à certaines choses, comme on le voit d’après la définition qu’en donne Andronic. La constance appartient donc à la persévérance.

Conclusion.

La constance se rapporte à la persévérance, puisqu’elle a la même fin qui consiste à s’attacher fermement à un bien quelconque malgré les difficultés, quoique relativement à ce qui produit la difficulté, elle ait plus d’analogie avec la patience.
Il faut répondre que la persévérance et la constance ont la même fin, parce qu’il appartient à l’une et à l’autre de persister fermement dans un bien quelconque ; mais elles diffèrent en raison des choses qui rendent cette persistance difficile. Car la vertu de la persévérance proprement dite fait que l’homme persiste fermement dans le bien, malgré la difficulté qui résulte de la durée prolongée de l’acte ; au lieu que la constance fait que l’on persiste fermement dans le bien, malgré la difficulté qui provient de tous les autres empêchements extérieurs quels qu’ils soient. C’est pourquoi la persévérance est une partie plus principale de la force que la constance ; parce que la difficulté qui provient de la durée de l’acte est plus essentielle à l’acte vertueux que celle qui provient des obstacles extérieurs. [Q153-5]

Article 4 : La persévérance a-t-elle besoin du secours de la grâce ?

137

Objection N°1.

Il semble que la persévérance n’ait pas besoin du secours de la grâce. Car la persévérance est une vertu, comme nous l’avons dit (art. 1) Or, la vertu, d’après Cicéron (De invent., liv. 2), agit à la manière de la nature. Par conséquent l’inclination seule de la vertu suffit pour persévérer ; le secours de la grâce n’est donc pas pour cela nécessaire.

Réponse à l’objection N°1 :

La vertu de la persévérance nous porte à persévérer, autant qu’il est en elle ; mais l’habitude étant une chose dont on use comme on veut, il n’est pas nécessaire que celui qui a l’habitude de la vertu en fasse usage d’une manière immuable jusqu’à la mort.

Objection N°2.

Le don de la grâce du Christ l’emporte sur le mal qu’Adam nous a causé, comme le dit saint Paul (Rom., chap. 5). Or, avant le péché l’homme a été établi de manière qu’il pouvait persévérer au moyen de ce qu’il avait reçu, comme le dit saint Augustin (De correct. et grat., chap. 11). A plus forte raison l’homme réparé par la grâce du Christ peut-il persévérer sans le secours d’une grâce nouvelle.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (Lib. de correct. et grat., chap. 11), il a été donné au premier homme, non de persévérer, mais de pouvoir le faire par son libre arbitre ; parce qu’il n’y avait alors dans la nature humaine aucune corruption qui rendit cette persévérance difficile. Mais maintenant il est donné à ceux qui ont été prédestinés par la grâce du Christ non seulement de pouvoir persévérer, mais de persévérer réellement. Ainsi le premier homme qui n’avait rien à redouter, ayant usé de son libre arbitre contre l’ordre de Dieu lui-même, n’est pas resté en jouissance de son bonheur, malgré toute la facilité qu’il avait à ne pas pécher ; au lieu que les prédestinés restent inébranlables dans la foi quoique le monde entier s’agite pour les renverser.

Objection N°3.

Des actions coupables sont quelquefois plus difficiles que des actions vertueuses. Ainsi le Sage fait dire aux impies (Sag., 5, 7) : Nous avons marché par des voies difficiles. Or, il y en a qui persévèrent dans le péché sans aucun secours étranger. On peut donc aussi persévérer dans le bien sans le secours de la grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme peut par lui-même tomber dans le péché, mais il ne peut pas en sortir par lui-même sans le secours de la grâce. C'est pourquoi par là même que l'homme tombe dans le péché, il fait, autant qu'il est en lui, tout ce qu'il faut pour y persévérer, si la grâce de Dieu ne l'en délivre pas. Mais de ce qu'il fait le bien, il ne fait pas ce qu'il faut pour y persévérer, parce que de lui-même il peut pécher. C'est pourquoi il a besoin à cet égard du secours de la grâce.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de persever., chap. 1) : Nous affirmons que la persévérance par laquelle on persévère dans le Christ jusqu'à la fin est un don de Dieu.

Conclusion.

Le bien de la persévérance a besoin pour se conserver en nous non seulement du don de la grâce habituelle, mais encore du secours de Dieu qui conserve l'homme dans le bien jusqu'à la fin de la vie.

Il faut répondre que, comme on le voit, d'après ce que nous avons dit (art. 1, Réponse N°2, et art. 2, Réponse N°3), la persévérance s'entend de deux manières :

1. On entend par là l'habitude de la persévérance selon qu'elle est une vertu. En ce sens elle a besoin du don de la grâce habituelle, comme toutes les autres vertus infuses.
2. On peut entendre l'acte de la persévérance qui dure jusqu'à la mort. De cette manière elle a besoin non seulement de la grâce habituelle, mais encore du secours gratuit de Dieu qui conserve l'homme dans le bien jusqu'à la fin de la vie, comme nous l'avons dit en traitant de la grâce (1a 2æ, quest. 109, art. 10).

En effet le libre arbitre étant mobile et changeant par sa nature, et la grâce habituelle ne lui enlevant pas ici-bas ce caractère, il n'est pas au pouvoir du libre arbitre qui a été réparé par la grâce de se fixer dans le bien d'une manière immuable, quoiqu'il soit en son pouvoir de le choisir. Car le plus souvent nous avons le pouvoir de fixer notre choix, notre détermination, mais il n'en est pas de même de l'exécution.

137

QUESTION 138 : DES VICES OPPOSÉS À LA PERSÉVÉRANCE

Question 138 : Des vices opposés à la persévérance.....75
Article 1 : La mollesse est-elle opposée à la persévérance ?.....76
Article 2 : L'opiniâtreté est-elle opposée à la persévérance ?.....77

Nous avons maintenant à nous occuper des vices opposés à la persévérance.

À cet égard deux questions sont à examiner. Nous traiterons :

1. De la mollesse[1] ;
2. De l'opiniâtreté.[2]

1 La mollesse (mollities) dont il est ici question n'est rien autre chose que l'inconstance. †

2 L'opiniâtreté est un vice qui fait qu'on persévère dans une chose commencée au-delà du terme que la raison prescrit. †

Article 1 : La mollesse est-elle opposée à la persévérance ?

138

Objection N°1.

Il semble que la mollesse ne soit pas opposée à la persévérance. Car à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 6, 9-10) : Ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes, la glose dit (interl.) : Ceux qui sont mous, c'est-à-dire ceux qui ont des mœurs efféminées. Or, ce défaut est opposé à la chasteté. Par conséquent, la mollesse n'est pas un vice contraire à la persévérance.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette mollesse vient de deux causes :

1. De la coutume. Car quand on a la coutume de jouir des plaisirs[3], on peut plus difficilement en supporter la privation.
2. De la disposition de la nature, en ce sens que l'esprit est moins constant par suite de la débilité du tempérament. C'est là ce qui fait comparer ces hommes aux femmes, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, loc. cit.). C'est pourquoi ceux qui sont efféminés reçoivent le nom de mous, parce qu'ils sont devenus comme des femmes.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 7) que les délices sont une sorte de mollesse. Or, il semble que ce qui est délicieux appartient à l'intempérance. La mollesse n'est donc pas contraire à la persévérance, mais elle est plutôt opposée à la tempérance.

Réponse à l'objection N°2 :

Le travail est opposé au plaisir du corps, et c'est pour cela que les choses laborieuses sont un si grand obstacle à la volupté. Ceux qui vivent dans les délices, ce sont ceux qui ne peuvent supporter le moindre travail, ni la moindre peine qui affaiblisse leurs plaisirs. D'où il est parlé (Deut., 28, 56) : de la femme délicate, accoutumée à une vie molle, qui ne pouvait pas seulement marcher et qui avait peine à poser un pied sur la terre à cause de son extrême mollesse. C'est pourquoi les délices sont une espèce de mollesse. Mais la mollesse a pour objet propre le défaut de jouissances, tandis que les délices se rapportent à la cause qui empêche la délectation, comme le travail ou quelque autre motif semblable.

Objection N°3.

Aristote dit au même endroit (loc. cit.) que celui qui a l'habitude du jeu est un homme mou. Or, la passion excessive du jeu est opposée à la bonne humeur qui est une vertu qui a pour but de régler ces jouissances, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 8). La mollesse n'est donc pas opposée à la persévérance.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans le jeu il y a deux choses à considérer :

1. Le plaisir, et sous ce rapport l'amour déréglé du jeu est opposé à la bonne humeur.
2. Il y a le délassement ou le repos qui est opposé au travail. C'est pourquoi comme il appartient à la mollesse de ne pouvoir pas supporter le travail, de même elle nous porte à trop rechercher les délassements du jeu ou tout autre repos.

3 Ce défaut provient d'une éducation trop molle et trop délicate. †

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 7) que celui qui est persévérant est l’opposé de celui qui est mou.

Conclusion.

La mollesse est opposée à la vertu de la persévérance.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. préc., art. 1 et 2), le mérite de la persévérance consiste en ce qu’on ne s’écarte pas du bien à cause des longues difficultés et des longues peines qu’on éprouve. D’où l’on voit qu’on est directement en opposition avec cette vertu quand on s’éloigne du bien sans peine, par suite de quelques difficultés qu’on ne peut pas supporter. Et c’est là ce qui caractérise la mollesse ; car on appelle mou tout ce qui cède facilement à ce qui le touche. En effet, on ne dit pas qu’une chose est molle, parce qu’elle cède à une autre qui l’attaque fortement ; car les murs cèdent sous les coups de la machine qui les bat en brèche. C’est pourquoi on ne regarde pas comme un homme mou, celui qui cède à des adversaires qui l’attaquent très vivement. C’est ce qui fait dire à Aristote (loc. cit.) que si on se laisse vaincre par des plaisirs ou des peines d’une vivacité ou d’une violence extrême, cela n’a rien de surprenant, mais qu’on est très excusable, si on s’efforce d’y résister. Or, il est évident que l’on est plus vivement impressionné par la crainte des dangers que par l’attrait des plaisirs. D’où Cicéron dit (De offic., liv. 1 in tit. Vera Magnanim.) : Il ne peut pas se faire que celui qui a résisté à la crainte soit renversé par la cupidité, ni que celui que le travail n’a pu vaincre soit dompté par la volupté. Le plaisir agit plus vivement en nous attirant que la tristesse qui est produite en nous par la privation du plaisir ne le fait en nous éloignant ; parce que la privation du plaisir est une chose purement négative[1]. C’est pourquoi, d’après Aristote (loc. sup. cit.), on appelle mou, à proprement parler, celui qui s’éloigne du bien à cause de la tristesse qui résulte d’une privation de jouissance, parce qu’il cède à un faible moteur.

Article 2 : L’opiniâtreté est-elle opposée à la persévérance ?

138

Objection N°1.

Il semble que l’opiniâtreté ne soit pas opposée à la persévérance. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 31, chap. 17) que l’opiniâtreté vient de la vaine gloire. Or, la vaine gloire n’est pas opposée à la persévérance, mais elle l’est plutôt à la magnanimité, comme nous l’avons dit (quest. 132, art. 2). L’opiniâtreté n’est donc pas opposée à la persévérance.

Réponse à l’objection N°1 :

Un individu persiste trop dans son propre sentiment, parce qu’il veut par là montrer sa supériorité, et c’est pour cela que l’opiniâtreté vient de la vaine gloire comme de sa cause. Or, nous avons dit (quest. 127, art. 2, Réponse N°1, et quest. 133, art. 2) que l’opposition des vices aux vertus ne se considère pas d’après leur cause, mais d’après leur espèce propre.

Objection N°2.

Si l’opiniâtreté est opposée à la persévérance, c’est par excès ou par défaut. Or, ce n’est pas par excès, parce que l’opiniâtre cède encore à certaine délectation et à certain chagrin ; car, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 9), on a du plaisir à vaincre, mais on a de la peine quand les résolutions qu’on a prises paraissent sans effet. Si c’est par défaut, elle sera la même chose que la mollesse ; ce qui est évidemment faux. L’opiniâtreté n’est donc opposée à la persévérance d’aucune manière.

Réponse à l’objection N°2 :

1 Ainsi il y a trois motifs qui peuvent détourner l’homme de la poursuite du bien : le premier est la crainte des périls, le second le désir des jouissances sensuelles, le troisième est la tristesse qui résulte de la privation de ces jouissances. Ce dernier est le moindre, et cependant il suffit pour arrêter celui qui est mou et inconstant. †

L’opiniâtre pèche par excès en ce qu’il persiste déréglément dans son sentiment malgré toutes les difficultés qu’on lui oppose. Néanmoins il trouve du plaisir dans sa fin, comme celui qui est fort et persévérant. Mais comme ce plaisir est vicieux, parce qu’il le recherche trop et qu’il fuit la tristesse opposée, l’opiniâtre est assimilé à celui qui est incontinent ou mou.

Objection N°3.

Comme celui qui persévère persiste dans le bien malgré les afflictions ; de même celui qui est continent et tempérant le fait malgré les plaisirs ; celui qui est fort malgré les craintes ; celui qui est doux malgré la colère. Or, on dit que quelqu’un est opiniâtre, parce qu’il persiste trop dans une chose. L’opiniâtreté n’est donc pas plus opposée à la persévérance qu’aux autres vertus.

Réponse à l’objection N°3 :

Quoique les autres vertus persistent contre le choc des passions, leur mérite ne provient pas de leur persistance même, comme celui de la persévérance. Ainsi celui de la continence paraît venir surtout de ce qu’on triomphe des délectations. C’est pourquoi l’opiniâtreté est directement contraire à la persévérance.

Mais c’est le contraire. Cicéron dit (De invent., liv. 2) que l’opiniâtreté est à la persévérance ce que la superstition est à la religion. Or, la superstition est opposée à la religion, comme nous l’avons dit (quest. 92, art. 1). L’opiniâtreté l’est donc aussi à la persévérance.

Conclusion.

L’opiniâtreté est opposée à la persévérance.

Il faut répondre que, comme le dit saint Isidore (Etym., liv. 10 ad litt. P), on appelle opiniâtre celui qui soutient une chose impudemment et qui est tenace pour tout. On lui donnait aussi le nom de pervicax, parce qu’il persévère dans son sentiment jusqu’à ce qu’il soit victorieux, car les anciens désignaient la victoire sous le nom de vicia. Aristote donne aux opiniâtres (Eth., liv. 7, chap. 9) les noms d’entêtés (ἰσχυρογνώμονες), d’hommes à idées propres (ἰδιαγκόμονες), parce qu’ils persévèrent dans leur propre sentiment plus qu’il ne faut. Ceux qui sont mous n’y tiennent pas assez, au lieu que celui qui persévère y tient autant qu’il faut. D’où il est évident que la persévérance est louée, comme occupant le milieu, tandis que l’opiniâtreté pèche par excès et la mollesse par défaut.

138

QUESTION 139 : DU DON DE FORCE

Question 139 : Du don de force.....79
Article 1 : La force est-elle un don ?.....80
Article 2 : La seconde béatitude : Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, répond-elle au don de force ?.....81

Nous avons à examiner le don qui répond à la force et qui porte le même nom.

À cet égard deux questions se présentent :

1. La force est-elle un don ?
2. Quelle est la béatitude et quels sont les fruits qui lui correspondent ?

Article 1 : La force est-elle un don ?

139

Objection N°1.

Il semble que la force ne soit pas un don. Car les vertus diffèrent des dons. Or, la force est une vertu ; on ne doit donc pas en faire un don.

Réponse à l'objection N°1 :

La force qui est une vertu perfectionne l'âme pour qu'elle supporte tous les périls ; mais elle ne suffit pas pour lui donner la confiance d'y échapper ; c'est ce qui appartient à la force qui est un don de l'Esprit-Saint.

Objection N°2.

Les actes des dons demeurent dans le ciel, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 68, art. 6). Or, l'acte de la force n'y subsiste pas : car saint Grégoire dit (Mor., liv. 1, chap. 15) que la force donne confiance à celui qui redoute l'adversité, et l'adversité n'existe pas dans le ciel. La force n'est donc pas un don.

Réponse à l'objection N°2 :

Les dons ne produisent pas dans le ciel les mêmes actes que sur la terre ; là ils produisent des actes qui ont pour objet la jouissance de la fin. Ainsi dans le ciel l'acte de la force consiste à jouir avec une pleine sécurité, sans craindre ni fatigues, ni peines.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (De doct. christ., liv. 2, chap. 7) qu'il appartient à la force de nous éloigner absolument de toutes les jouissances mortelles qu'offrent les choses qui passent. Or, les jouissances nuisibles ou les plaisirs coupables sont plutôt l'objet de la tempérance que de la force. Il semble donc que la force ne soit pas un don qui réponde à la vertu du même nom.

Réponse à l'objection N°3 :

Le don de force se rapporte à la vertu de ce nom, non seulement selon qu'elle consiste à supporter les dangers, mais encore selon qu'elle consiste à faire quelques bonnes œuvres difficiles. C'est pourquoi le don de force est dirigé par le don de conseil qui paraît avoir surtout pour objet les biens les plus parfaits.

Mais c'est le contraire. Le prophète (Is., chap. 11) met la force au nombre des autres dons de l'Esprit-Saint.

Conclusion.

La force par laquelle l'homme persiste jusqu'à la fin de sa vie dans une bonne œuvre commencée et par laquelle il surmonte tous les périls qui le menacent, est un don de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre que la force implique une certaine fermeté d'esprit, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 2, et 1a 2æ, quest. 61, art. 3). Cette fermeté d'esprit est requise pour faire le bien et pour supporter le mal, surtout quand il s'agit de biens ou de maux qui sont ardus. Or, l'homme peut avoir, selon le mode qui lui est propre et naturel, cette fermeté sous ces deux rapports, de manière qu'il n'abandonne pas le bien à cause de la difficulté qu'il trouve soit à exécuter quelque œuvre difficile, soit à supporter quelque peine grave. C'est ainsi que la force est une vertu générale ou spéciale, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 2). — Mais en outre l'Esprit-Saint meut le cœur de l'homme pour qu'il parvienne à achever toutes les œuvres qu'il commence et qu'il échappe à tous les périls qui le

menacent ; ce qui est au-dessus de la nature humaine. Car quelquefois il n'est pas au pouvoir de l'homme de mener son œuvre à sa fin ou d'échapper aux maux et aux périls, puisqu'ils sont quelquefois pour lui des causes de mort ; mais le Saint-Esprit opère en lui cet effet, puisqu'il le mène à la vie éternelle qui est la fin de toutes les bonnes œuvres et le terme de tous les dangers. Il communique à cet égard une certaine confiance à l'âme, il en bannit la crainte contraire, et c'est ainsi que la force est un de ses dons[1]. Car nous avons vu (1a 2æ, quest. 68, art. 1 et 2) que les dons se rapportent à l'impulsion que l'âme reçoit de l'Esprit-Saint.

Article 2 : La seconde béatitude : Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, répond-elle au don de force ?

139

Objection N°1.

Il semble que la quatrième béatitude : Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, ne réponde pas au don de force. Car le don de force ne répond pas à la vertu de la justice, mais c'est plutôt le don de piété. Or, il appartient à l'acte de la justice d'avoir faim et soif de cette vertu. Cette béatitude appartient donc plus au don de piété qu'au don de force.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 15), la justice peut ici s'entendre, non seulement de la justice particulière, mais encore de la justice universelle, qui se rapporte aux œuvres de toutes les vertus, comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 1) ; et c'est ce qu'il y a de difficile dans ces œuvres qui est l'objet du don de force.

Objection N°2.

La faim et la soif de la justice impliquent le désir du bien. Or, ce désir appartient proprement à la charité, à laquelle ne répond pas le don de force, mais plutôt le don de sagesse, comme nous l'avons dit (quest. 45). Cette béatitude ne répond donc pas au don de force, mais au don de sagesse.

Réponse à l'objection N°2 :

La charité est la racine de tous les dons et de toutes les vertus, comme nous l'avons dit[2]. C'est pourquoi tout ce qui appartient à la force peut aussi appartenir à la charité.

Objection N°3.

Les fruits sont les conséquences des béatitudes, parce que la délectation est de l'essence de la béatitude, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 8). Or, il ne semble pas que dans les fruits il y ait quelque chose qui appartienne à la force. Il n'y a donc aucune béatitude qui réponde à ce don.

Réponse à l'objection N°3 :

Parmi les fruits il y en a deux qui répondent assez bien au don de force : la patience, qui nous fait supporter les maux, et la longanimité, qui peut se rapporter à la longue attente du bien et à sa réalisation.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (liv. 1 de serm. Dom. in mont., chap. 4) : La force convient à ceux qui ont faim et soif ; car ils travaillent ceux qui souhaitent jouir des vrais biens et qui désirent éloigner leur amour des choses terrestres et corporelles.

1 Par le don de force, l'âme agit surnaturellement d'après une lumière supérieure aux règles de la prudence, et elle se trouve animée d'une confiance qui exclut toute crainte contraire. Ces deux conditions distinguent le don de force de la vertu qui porte le même nom. †

2 (quest. 23, art. 8, Réponse N°3, et 1a 2æ, quest. 68, art. 4, Réponse N°3) †

Conclusion.

La béatitude qui proclame bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice répond au don de force.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 121, art. 2), saint Augustin attribue les béatitudes aux dons selon l'ordre où ils sont énumérés, tout en observant cependant entre eux une certaine convenance. C'est pour cela qu'il attribue la quatrième béatitude, qui a pour objet la faim et la soif de la justice, au quatrième don, qui est le don de la force, il y a cependant entre ces deux choses un certain rapport. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), la force consiste dans ce qu'il y a de difficile. Or, il est très difficile, non seulement de faire des œuvres de vertu qui sont appelées en général des œuvres de justice, mais encore de les faire avec ce désir insatiable que l'on peut entendre par la faim et la soif de la justice.

139

QUESTION 140 : DES PRÉCEPTES DE LA FORCE

Question 140 : Des préceptes de la force.....83
Article 1 : Les préceptes qui regardent la force sont-ils convenablement exprimés dans la loi de Dieu ?.....84
Article 2 : Les préceptes qui regardent les parties de la force ont-ils été convenablement exprimés dans la loi de Dieu ?.....85

Nous avons enfin à examiner les préceptes de la force.

Nous parlerons :

1. Des préceptes qui regardent la force elle-même.[1] ;
2. De ceux qui concernent ses parties.[2]

1 Dans cet article et le suivant, saint Thomas a pour but de justifier l'Écriture relativement aux préceptes qu'elle renferme à l'égard de la force et de ses parties. †

2 Ces parties de la force sont la patience et la persévérance. †

Article 1 : Les préceptes qui regardent la force sont-ils convenablement exprimés dans la loi de Dieu ?

140

Objection N°1.

Il semble que les préceptes de la force ne soient pas convenablement formulés dans la loi de Dieu. Car la loi nouvelle est plus parfaite que l'ancienne. Or, dans la loi ancienne il y a des préceptes qui concernent cette vertu, comme on le voit (Deut., chap. 20). On aurait donc dû en mettre aussi dans la loi nouvelle.

Réponse à l'objection N°1 :

L'Ancien Testament renfermait des promesses temporelles, mais que le Nouveau en renferme de spirituelles et d'éternelles, comme le dit saint Augustin (Cont. Faust., liv. 4, chap. 2). C'est pourquoi il a été nécessaire, dans l'ancienne loi, d'apprendre au peuple comment il devait combattre corporellement pour faire la conquête de ses possessions terrestres ; au lieu que dans la nouvelle on a dû apprendre aux hommes comment, en combattant spirituellement, ils parviendraient à la possession de la vie éternelle, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 11, 12) : Le royaume des cieux souffre violence, et ce sont les violents qui le ravissent. D'où saint Pierre nous donne ce précepte (1 Pierre, 5, 8) : Le démon, votre ennemi, tourne autour de vous comme un lion rugissant, cherchant qui il pourra dévorer ; résistez-lui en demeurant fermes dans la foi. Et saint Jacques (4, 7) : Résistez au diable et il vous fuira. Mais parce que les hommes qui tendent aux biens spirituels peuvent en être détournés par les dangers corporels, on a dû mettre dans la loi nouvelle des préceptes à l'égard de la force pour qu'on supporte courageusement tous les maux temporels, d'après ces paroles de saint Matthieu (10, 28) : Ne craignez pas ceux qui tuent le corps.

Objection N°2.

Les préceptes affirmatifs paraissent l'emporter sur les préceptes négatifs, parce que ce qui est affirmatif renferme ce qui est négatif, mais non réciproquement. C'est donc à tort que dans la loi nouvelle on n'a donné à l'égard de la force que des préceptes négatifs qui défendent la crainte.

Réponse à l'objection N°2 :

La loi se propose, dans ses préceptes, de donner un enseignement général. Or, ce que l'on doit faire dans les périls ne peut pas être ramené à quelque chose de général, comme ce que l'on doit éviter. C'est pourquoi les préceptes de la force sont plutôt négatifs qu'affirmatifs.

Objection N°3.

La force est une des vertus principales, comme nous l'avons vu[1]. Or, les préceptes se rapportent aux vertus comme à leurs fins ; par conséquent ils doivent leur être proportionnés. On aurait donc dû mettre les préceptes qui regardent la force au nombre des préceptes du Décalogue, qui sont les préceptes principaux de la loi.

Réponse à l'objection N°3 :

Tel que nous l'avons dit (quest. 122, art. 1), les préceptes du Décalogue sont dans la loi comme les premiers principes qui doivent être immédiatement connus de tout le monde. C'est pourquoi ces préceptes ont dû avoir principalement pour objet les actes de justice, dans lesquels la raison du devoir paraît se montrer avec la plus grande évidence, mais non les actes de force, parce que l'on ne voit pas aussi clairement qu'on doive ne pas redouter les dangers de mort.

1 (quest. 123, art. 11, et 1a 2æ, quest. 61, art. 2) †

Mais on voit le contraire, d'après la sainte Écriture[2].

Conclusion.

Quoiqu'il n'ait pas été nécessaire, cependant il a été convenable que la loi divine donnât aux hommes des préceptes à l'égard de la force pour que les dangers corporels ne les détournassent pas du culte de Dieu.

Il faut répondre que les préceptes de la loi se rapportent à l'intention du législateur. Par conséquent, selon les fins différentes que le législateur se propose, il faut qu'il établisse dans sa loi différentes espèces de préceptes. C'est ainsi que dans les choses humaines autres sont les lois démocratiques, autres les lois royales et autres les lois tyranniques. Or, la fin de la loi divine, c'est que l'homme s'attache à Dieu. C'est pourquoi les préceptes de la loi divine 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 pour ce motif qu'il est dit (Deut., 20, 3) : Ne les craignez pas, parce que le Seigneur votre Dieu est au milieu de vous, et il combattra pour vous contre vos adversaires. Au contraire, les lois humaines ont pour but les biens de ce monde, et c'est d'après la nature de ces biens qu'elles renferment des préceptes à l'égard de la force.

Article 2 : Les préceptes qui regardent les parties de la force ont-ils été convenablement exprimés dans la loi de Dieu ?

140

Objection N°1.

Il semble que la loi divine ne renferme pas de préceptes convenables à l'égard des parties de la force. Car, comme la patience et la persévérance sont des parties de la force, de même aussi la magnificence et la magnanimité ou la confiance, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 128). Or, on trouve dans la loi de Dieu des préceptes à l'égard de la patience ainsi que de la persévérance. Pour la même raison il devrait donc aussi y en avoir à l'égard de la magnificence et de la magnanimité.

Réponse à l'objection N°1 :

La magnificence et la magnanimité n'appartiennent pas au genre de la force, sinon par rapport à cette excellence de grandeur qu'elles considèrent à l'égard de leur matière propre. Or, ce qui a pour but d'exceller est plutôt l'objet d'un conseil de perfection que d'un précepte obligatoire. C'est pourquoi la loi n'a pas dû renfermer des préceptes, mais plutôt des conseils à l'égard de la magnificence et de la magnanimité. Au contraire, les affections et les peines de la vie présente appartiennent à la patience et à la persévérance, non en raison de ce qu'il y a de grand en elles, mais d'après leur propre nature. C'est pourquoi il a fallu qu'il y eût des préceptes à l'égard de la patience et de la persévérance.

Objection N°2.

La patience est la vertu la plus nécessaire, puisqu'elle est la gardienne des autres, comme le dit saint Grégoire (Hom. 35 in Evang.). Or, il y a des préceptes absolus sur les autres vertus. On n'aurait donc pas dû, à l'égard de la patience, donner des préceptes qui s'entendent exclusivement de la préparation de l'âme, comme le dit saint Augustin (liv. 1 de serm. Dom., chap. 19 et 21).

Réponse à l'objection N°2 :

2 (Jos., 8, 1) : Ne craignez point, et ne vous effrayez point ; (Is., 7, 4) : Ne crains point, et que ton cœur ne se trouble pas ; (Luc, 12, 4) : Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. †

Comme nous l’avons dit (quest. 3, art. 2), les préceptes affirmatifs, quoiqu’ils obligent toujours, n’obligent cependant pas à toujours (ad semper), mais selon le lieu et le temps. C’est pourquoi, comme les préceptes affirmatifs qui regardent les autres vertus doivent s’entendre de la préparation de l’âme, en ce sens que l’homme doit toujours être prêt à les accomplir quand il le faut, ainsi il en est des préceptes qui concernent la patience.

Objection N°3.

La patience et la persévérance sont des parties de la force, comme nous l’avons dit (quest. 128 et 136, art. 4, et 137, art. 2). Or, il n’y a pas de préceptes affirmatifs sur la force, mais il n’y a que des préceptes négatifs, comme nous l’avons vu (art. préc., Réponse N°2). On n’aurait donc pas dû donner des préceptes affirmatifs pour la patience et la persévérance, mais seulement des préceptes négatifs.

Réponse à l’objection N°3 :

La force, selon qu’elle est distincte de la patience et de la persévérance, a pour objet les plus grands périls, dans lesquels il faut agir avec le plus de précaution. Il n’est pas nécessaire que l’on détermine en particulier ce que l’on doit faire alors. Mais la patience et la persévérance ont pour objet les moindres afflictions et les moindres peines. C’est pourquoi il est plus facile de déterminer sans péril ce que l’on doit faire dans ces circonstances, surtout si on le détermine en général.

Mais le témoignage de l’Écriture sainte prouve le contraire[1].

Conclusion.

Puisque la loi de Dieu instruit parfaitement l’homme de tout ce qui est nécessaire au salut, elle a dû renfermer les préceptes et les conseils convenables, non seulement à l’égard de la force, mais encore à l’égard de ses parties.

Il faut répondre que la loi de Dieu forme parfaitement l’homme à l’égard de tout ce qui est nécessaire pour vivre saintement. Or, pour vivre ainsi, l’homme a besoin non seulement des vertus principales, mais encore des vertus secondaires qui leur sont unies. C’est pourquoi, comme il y a dans la loi de Dieu des préceptes convenables pour les actes des vertus principales, il faut aussi qu’il y en ait pour les actes des vertus secondaires qui leur sont unies.

140

1 Pour la patience (Ecclésiastique, 2, 4) : Dans ton humiliation conserve la patience ; (Jacques, 5, 7) : Soyez donc patients, frères, jusqu’à l’avènement du Seigneur ; sur la persévérance (1 Cor., 15, 58) : Soyez fermes et inébranlables, travaillant toujours de plus en plus à l’œuvre du Seigneur. †

QUESTION 141 : DE LA TEMPÉRANCE

Question 141 : De la tempérance.....87
Article 1 : La tempérance est-elle une vertu ?.....88
Article 2 : La tempérance est-elle une vertu spéciale ?.....89
Article 3 : La tempérance n'a-t-elle pour objet que les concupiscences et les voluptés ?.....90
Article 4 : La tempérance n'a-t-elle pour objet que la concupiscence et les délectations du tact ?
.....92
Article 5 : La tempérance a-t-elle pour objet les délectations propres du goût ?.....94
Article 6 : La tempérance a-t-elle pour règle la nécessité de la vie présente ?.....95
Article 7 : La tempérance est-elle une vertu cardinale ?.....97
Article 8 : La tempérance est-elle la plus grande des vertus ?.....98

Après avoir parlé de la force, nous devons nous occuper de la tempérance.

Nous traiterons :

1. De la tempérance elle-même ;
2. De ses parties ;
3. De ses préceptes.

À l'égard de la tempérance, nous considérerons d'abord la tempérance elle-même ; ensuite les vices qui lui sont opposés.

Sur la tempérance huit questions sont à examiner :

1. La tempérance est-elle une vertu ?[1]
2. Est-elle une vertu spéciale ?
3. N'a-t-elle pour objet que les convoitises et les délectations ?
4. N'a-t-elle pour objet que les délectations du tact ?
5. A-t-elle pour objet les délectations du goût considéré comme tel, ou seulement considéré comme une sorte de tact ?
6. Quelle est la règle de la tempérance ?[2]
7. Est-elle une vertu cardinale ou principale ?
8. Est-elle la première des vertus ?

1 La tempérance est la dernière des vertus cardinales. On la définit : Virtus modérant appetitum circà delectationes tactus. †

2 Par la nécessité de la vie présente, saint Thomas entend non seulement tout ce qui est nécessaire à l'homme pour vivre, mais encore tout ce qui lui est nécessaire pour faire face aux dépenses qu'exigent sa position de fortune, ses dignités et sou rang. †

Article 1 : La tempérance est-elle une vertu ?

141

Objection N°1.

Il semble que la tempérance ne soit pas une vertu. Car aucune vertu ne répugne à l'inclination de la nature, parce que nous avons en nous une aptitude naturelle pour la vertu, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 4). Or, la tempérance éloigne des plaisirs pour lesquels la nature a du penchant, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 3 et 8). La tempérance n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

La nature porte chaque être à ce qui lui convient. Ainsi l'homme désire naturellement la délectation qui lui convient. Or, l'homme, considéré comme tel, étant un être raisonnable, il s'ensuit que les délectations qui lui conviennent sont celles qui sont conformes à la raison. Ce n'est pas de celles-là que la tempérance nous éloigne, mais plutôt de celles que la raison condamne. D'où il est évident que la tempérance n'est pas contraire à l'inclination de la nature humaine, mais qu'elle s'accorde avec elle. Elle est seulement contraire à l'inclination de la nature animale qui n'est pas soumise à la raison.

Objection N°2.

Les vertus sont connexes entre elles, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 65, art. 1). Or, il y a des individus qui ont la tempérance sans avoir les autres vertus ; car il y a une foule d'hommes qui sont tempérants sans être avares ou timides. La tempérance n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

La tempérance considérée comme une vertu parfaite n'existe pas sans la prudence dont sont privés tous ceux qui sont vicieux. C'est pourquoi ceux qui manquent des autres vertus et qui se livrent aux vices qui leur sont contraires, n'ont pas la tempérance qui est une vertu, mais ils en produisent des actes d'après une disposition naturelle. C'est ainsi qu'il y a des vertus imparfaites qui sont naturelles à l'homme, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 63, art. 1), ou qu'on acquiert par la coutume ; mais sans la prudence ces vertus n'ont pas la perfection de la raison, comme nous l'avons observé (1a 2æ, quest. 58, art. 4, et quest. 65, art. 1).

Objection N°3.

Il y a un don correspondant à chaque vertu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 68). Or, il ne semble pas qu'il y ait de don qui corresponde à la tempérance ; car nous avons préalablement attribué tous les dons aux autres vertus. La tempérance n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a un don qui correspond à la tempérance, c'est le don de crainte par lequel on met un frein aux jouissances charnelles, d'après ces paroles du Psalmiste qui dit au Seigneur (Ps. 118, 120) : Percez mes chairs de votre crainte. Or, le don de crainte a principalement pour objet Dieu qu'il évite d'offenser, et à ce point de vue, il correspond à la vertu d'espérance, comme nous l'avons dit (quest. 19, art. 9, Réponse N°1), mais secondairement il peut avoir pour objet toutes les choses dont on s'éloigne pour ne pas pécher. Or, l'homme a surtout besoin de la crainte de Dieu pour fuir les choses qui l'attirent avec le plus de force, et qui sont l'objet de la tempérance. C'est pourquoi le don de crainte correspond aussi à cette vertu.

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (Mus., liv. 6, chap. 15) : Telle est la vertu qu’on nomme tempérance.

Conclusion.

Puisque la tempérance porte l’homme à une modération et à un tempérament conforme à la raison, il s’ensuit qu’elle est une vertu.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (1a 2æ, quest. 55, art. 3) il est de l’essence de la vertu de porter l’homme au bien. Or, le bien de l’homme consiste dans sa conformité avec la raison, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). C’est pourquoi la vertu humaine est ce qui nous porte à agir conformément à la raison. Or, la tempérance nous y porte évidemment ; car son nom implique une modération ou un tempérament qui est l’effet de la raison. Elle est donc une vertu. [Q166-2]

Article 2 : La tempérance est-elle une vertu spéciale ?

141

Objection N°1.

Il semble que la tempérance ne soit pas une vertu spéciale. Car saint Augustin dit (Lib. de mor. Eccl., chap. 15 et 19) qu’il appartient à la tempérance qu’on se conserve pur et intègre devant Dieu. Or, ce caractère convient à toute vertu. La tempérance est donc une vertu générale.

Réponse à l’objection N°1 :

L’appétit de l’homme est surtout faussé par les choses qui le flattent pour l’éloigner de la règle de la raison et de la loi divine. C’est pourquoi, comme le mot de tempérance peut se prendre de deux manières, dans une acception commune et dans une acception plus élevée, de même aussi l’intégrité[1] que saint Augustin attribue à cette vertu.

Objection N°2.

Saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 43) que dans la tempérance on remarque et l’on cherche surtout la tranquillité de l’âme. Or, c’est ce qui appartient à toute vertu. La tempérance est donc une vertu générale.

Réponse à l’objection N°2 :

Les choses qui sont l’objet de la tempérance peuvent le plus inquiéter l’esprit[2], parce qu’elles sont essentielles à l’homme, comme nous le dirons plus loin (art. 4 et 5). C’est pourquoi la tranquillité de l’esprit est attribuée éminemment à la tempérance, quoiqu’elle convienne communément à toutes les vertus.

Objection N°3.

Cicéron dit (De offic., liv. 1 in Temperantiâ) qu’on ne peut séparer ce qui est beau de ce qui est honnête, et que tout ce qui est juste est beau. Or, le beau paraît propre à la tempérance, d’après ce même philosophe. La tempérance n’est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l’objection N°3 :

Quoique la beauté convienne à toute vertu, elle est néanmoins attribuée éminemment à la tempérance pour deux raisons :

1 Ainsi il y a une intégrité générale qui nous préserve de tous les vices, et une intégrité spéciale qui nous préserve des voluptés charnelles. †

2 Rien ne trouble plus vivement l’esprit que les jouissances charnelles ; c’est pourquoi on regarde la tranquillité de l’âme comme l’effet de la tempérance, qui écarte tous les excès sensuels. †

1. D’après la raison commune de la tempérance qui suppose cette modération et cette convenance de proportion dans laquelle consiste l’essence de la beauté, comme on le voit dans saint Denis (De div. nom., chap. 1) ;
2. Parce que les choses à l’égard desquelles la tempérance nous met un frein, sont ce qu’il y a de plus bas dans l’homme ; elles ne lui conviennent que d’après sa nature animale, comme nous le dirons (art. 4 et 5 et quest. suiv., art. 4). C’est pourquoi elles sont naturellement portées à souiller l’homme davantage, et par conséquent la beauté est attribuée principalement à la tempérance qui est la vertu qui nous éloigne le plus de ces turpitudes. Pour la même raison on attribue aussi l’honnête principalement à cette vertu. En effet saint Isidore dit (Etym., liv. 10, ad litt. H) : On appelle honnête celui qui n’a pas de souillure ; car l’honnêteté (honestas) signifie en quelque sorte un État d’honneur (honoris status), et ce mérite se fait surtout remarquer dans la tempérance qui repousse les vices les plus ignominieux, comme nous le verrons (quest. suiv., art. 4).

Mais c’est le contraire. Aristote en fait une vertu spéciale (Eth., liv. 2. chap. 7 ; liv. 3, chap. 10). [Q142-4] ; [Q143-1]

Conclusion.

La tempérance, selon qu’elle régle l’appétit à l’égard des choses qui attirent le plus l’homme vers ce qui est contraire à la raison, est une vertu spéciale.

Il faut répondre que, selon notre manière ordinaire de parler, il y a des noms communs qui sont restreints à exprimer ce qu’il y a de plus important entre les choses qu’ils embrassent dans leur généralité. Ainsi le mot de ville se prend pour Rome par antonomase. Par conséquent le mot de tempérance peut avoir deux acceptions :

1. On peut le prendre selon la généralité de sa signification ; dans ce sens la tempérance n’est pas une vertu spéciale, mais une vertu générale. Car le mot de tempérance désigne cette modération ou ce tempérament que la raison met dans les opérations ou les passions humaines ; ce qui est commun à toutes les vertus morales. Cependant la tempérance diffère rationnellement de la force quand on les considère l’une et l’autre comme une vertu générale. Car la tempérance nous éloigne de ce qui excite l’appétit contrairement à la raison, au lieu que la force, nous fait supporter ou attaquer les choses qui sont causes que l’homme s’écarte de son devoir.
2. Mais si on considère la tempérance par antonomase, selon qu’elle met à l’appétit un frein qui le détourne des choses qui exercent sur l’homme le plus puissant attrait, dans ce sens elle est une vertu spéciale qui a sa matière particulière aussi bien que la force. [Q149-1] ; [Q166-2] ; [Q186-1]

Article 3 : La tempérance n’a-t-elle pour objet que les concupiscences et les voluptés ?

141

Objection N°1.

Il semble que la tempérance n’ait pas seulement pour objet la concupiscence et la volupté. Car Cicéron dit (De invent., liv. 2) que la tempérance est l’empire ferme et modéré que la raison exerce sur la volupté et sur les autres mouvements du cœur qui sont déréglés. Or, toutes les passions de l’âme sont appelées des mouvements du cœur. Il semble donc que la tempérance n’ait pas seulement pour objet la concupiscence et la volupté.

Réponse à l’objection N°1 :

Comme nous l’avons dit[1] en traitant des passions, les passions qui se rapportent à la fuite du mal présupposent celles qui ont pour objet la recherche du bien, et les passions de l’irascible

1 (1a 2æ, quest. 23, art. 1 et 2, et quest. 25, art. 1) †

présupposent celles du concupiscible. Ainsi la tempérance réglant directement les passions du concupiscible qui tendent au bien. Elle règle conséquemment toutes les autres, en ce sens que de la modération des premières résulte la modération de celles-ci. Car celui qui ne convoite pas une chose immodérément, doit conséquemment l'espérer avec modération, et ne pas s'attrister plus qu'il ne faut de l'absence de ce qu'il désire.

Objection N°2.

La vertu a pour objet ce qui est difficile et bon. Or, il paraît plus difficile de tempérer la crainte, surtout à l'égard des dangers de mort, que de modérer la concupiscence et la délectation que les douleurs et le danger de mort font mépriser, comme le dit saint Augustin (Quæst., liv. 83, quæst. 36). Il semble donc que la vertu de tempérance n'ait pas principalement pour objet la concupiscence et la volupté.

Réponse à l'objection N°2 :

La concupiscence implique un mouvement de l'appétit vers ce qui lui plaît ; ce mouvement a besoin d'un frein, et c'est la tempérance qui le met. Au contraire, la crainte implique un éloignement du cœur par rapport à certains maux ; à cet égard, l'homme a besoin de la fermeté de caractère que lui donne la force. C'est pourquoi la tempérance a pour objet propre la concupiscence, et la force la crainte.

Objection N°3.

La grâce de la modération appartient à la tempérance, comme le dit saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 4), et d'après Cicéron (De offic., liv. 2, tit. De temp.), cette vertu comprend tout ce qui calme les troubles de l'âme et tout ce qui modère les choses. Or, il faut mettre de la modération non seulement dans les concupiscences et les plaisirs, mais encore dans les actions extérieures et dans tout ce qui se produit au-dehors. La tempérance n'a donc pas seulement pour objet la concupiscence et la volupté.

Réponse à l'objection N°3 :

Les actes extérieurs proviennent des passions intérieures de l'âme. C'est pourquoi leur modération dépend de la modération des passions intérieures elles-mêmes.

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (Lib. Etym.) que la tempérance est une vertu par laquelle on met un frein à la volupté et à la concupiscence.

Conclusion.

La tempérance a pour but de modérer les concupiscences et les plaisirs que produisent les biens sensibles, ainsi que la peine qui résulte de la privation de ces biens.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 1, et quest. 136, art. 1), il appartient à la vertu morale de conserver le bien de la raison contre les passions qui lui sont contraires. Or, dans les passions de l'âme il y a deux sortes de mouvement, comme nous l'avons remarqué dans notre traité des passions (1a 2æ, quest. 23, art. 2) : l'un par lequel l'appétit sensitif recherche les biens sensibles et corporels, l'autre par lequel il fuit les maux matériels opposés à ces biens. Le premier de ces deux mouvements de l'appétit sensitif répugne surtout à la raison par ce qu'il a d'immodéré. Car les biens sensibles et corporels, considérés dans leur espèce, ne répugnent pas à la raison, ils la servent plutôt comme des instruments dont elle fait usage pour arriver à la fin qui lui est propre. Mais ils lui sont opposés principalement selon que l'appétit sensitif les recherche d'une manière qui n'est pas conforme à la raison. C'est pourquoi il appartient à la vertu morale proprement dite de modérer ces passions[1] qui impliquent la recherche du bien. — Quant au mouvement de l'appétit sensitif qui fuit les maux sensibles, il est principalement contraire à la raison, non d'après ce qu'il y a en lui d'immodéré, mais d'après la manière dont il s'éloigne du mal, en ce sens, qu'en fuyant les maux

1 Ces passions sont l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse. L'objet propre de la tempérance, c'est la concupiscence ou la délectation. †

sensibles et corporels qui accompagnent quelquefois le bien de la raison, il s'écarte par conséquent du bien de la raison lui-même. C'est pourquoi il appartient à la vertu morale de donner à l'âme dans cette circonstance la fermeté nécessaire pour qu'elle s'attache fortement au bien de la raison. Ainsi, comme la vertu de la force, dont la nature a pour effet d'inspirer de la fermeté, se rapporte principalement à la passion qui a pour but la fuite des maux corporels, c'est-à-dire à la crainte, et par voie de conséquence à l'audace qui attaque ce qu'il y a de redoutable dans l'espérance d'en retirer quelque bien ; de même la tempérance, qui implique une certaine modération, a principalement pour objet les passions qui se portent vers les biens sensibles, c'est-à-dire vers la concupiscence et la délectation, et par voie de conséquence les peines qui résultent de la privation de ces plaisirs. Car, comme l'audace présuppose des choses que l'on redoute, de même cette tristesse provient de l'absence des jouissances qu'on désire. [Q146-2] ; [Q166-2]

Article 4 : La tempérance n'a-t-elle pour objet que la concupiscence et les délectations du tact ?

141

Objection N°1.

Il semble que la tempérance n'ait pas seulement pour objet la concupiscence et les délectations du tact. Car saint Augustin dit (Lib. de mor. Eccles., chap. 19) que le don de tempérance a pour effet de comprimer et de calmer les désirs qui nous portent vers les choses qui nous détournent de la loi de Dieu et nous empêchent de jouir de sa bonté ; puis il ajoute que l'office de cette vertu consiste à mépriser toutes les jouissances corporelles et la vaine gloire. Or, il n'y a pas que les désirs des délectations du tact qui nous détournent des lois de Dieu, mais le désir des délectations des autres sens qui appartiennent aux jouissances corporelles nous en détournent aussi, ainsi que le désir des richesses ou de la gloire humaine. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Tim., 4, 10), que la cupidité est la racine de tous les maux. La tempérance n'a donc pas seulement pour objet la concupiscence des délectations du tact.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin paraît considérer en cet endroit la tempérance, non comme une vertu spéciale ayant une matière déterminée, mais selon qu'il lui appartient de modérer la raison dans toute espèce de matière, ce qui revient à la condition générale de la vertu. D'ailleurs on pourrait dire aussi que celui qui peut mettre un frein aux délectations les plus grandes, peut à plus forte raison se rendre maître des moindres. C'est pourquoi il appartient à la tempérance, comme son objet propre et principal, de modérer les convoitises des délectations du tact, et elle se rapporte secondairement aux autres.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3) que celui qui n'est capable que de petites choses et qui se juge tel est un homme tempérant, mais qu'il n'est pas magnanime. Or, les honneurs grands ou petits dont il parle en cet endroit ne sont pas agréables au tact, mais ils le sont d'après la perception animale[1]. La tempérance n'a donc pas seulement pour objet la concupiscence des délectations du tact.

Réponse à l'objection N°2 :

Aristote en cet endroit rapporte le mot de tempérance[2] à la modération des choses extérieures, comme quand on se propose un objet proportionné à ses forces ; mais il ne l'emploie pas selon qu'il se rapporte à cette modération des affections de l'âme qui appartient à la vertu de tempérance.

1 Le mot animalis que nous avons ici conservé doit se prendre dans toute la rigueur de son étymologie et on y doit attacher le sens du mot anima. †

2 La tempérance ainsi entendue n'est rien autre chose que la modération prise en général. †

Objection N°3.

Les choses qui sont du même genre paraissent appartenir sous le même rapport à la matière d'une même vertu. Or, toutes les délectations des sens paraissent être du même genre. Elles appartiennent donc sous le même rapport à la matière de la tempérance.

Réponse à l'objection N°3 :

Les délectations des autres sens ne sont pas les mêmes dans les hommes que dans les autres animaux. Car dans les autres animaux les autres sens ne produisent de délectations que par rapport à la sensibilité du tact ; c'est ainsi que le lion se délecte en voyant le cerf ou en entendant sa voix, parce qu'il veut en faire sa proie. Au contraire l'homme trouve de la jouissance dans les autres sens, non seulement pour ce motif, mais encore à cause de la convenance des choses sensibles qu'il perçoit[1]. Ainsi les délectations des autres sens, selon qu'elles se rapportent aux délectations du tact, sont l'objet de la tempérance qui ne s'y rapporte pas principalement, mais par voie de conséquence. Mais selon que les objets sensibles propres aux autres sens nous délectent par suite de leur bon accord, comme quand on prend plaisir à une douce symphonie, cette délectation n'appartient nullement à la conservation de notre être. Par conséquent ces passions n'ont pas assez d'importance pour que la vertu qui les règle reçoive par antonomase le nom de tempérance[2].

Objection N°4.

Les délectations spirituelles l'emportent sur les délectations corporelles, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 31, art. 5) en traitant des passions. Or, quelquefois le désir des délectations spirituelles est cause qu'il y en a qui s'écartent des lois de Dieu et de l'État de grâce. Ainsi il y en a que le désir excessif de la science fait pécher par curiosité. C'est pour cela que le démon promit la science au premier homme, en disant (Gen., 3, 5) : Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal. La tempérance n'a donc pas exclusivement pour objet les délectations du tact.

Réponse à l'objection N°4 :

Les délectations spirituelles, quoiqu'elles l'emportent par leur nature sur les délectations corporelles, ne sont cependant pas ainsi perçues par les sens, et par conséquent elles n'affectent pas aussi vivement l'appétit sensitif, contre les attaques duquel la vertu morale prémunit le bien de la raison. — Ou bien il faut dire que les délectations spirituelles, absolument parlant, sont conformes à la raison. On ne doit donc leur mettre un frein que par accident, lorsque, par exemple, une délectation spirituelle éloigne d'une autre qui est meilleure et plus légitime.

Objection N°5.

Si les délectations du tact étaient la matière propre de la tempérance, il faudrait que la tempérance eût pour objet toutes les délectations de cette nature. Or, il n'en est pas ainsi, car elle ne se rapporte pas à celles que l'on trouve dans les jeux. Les délectations du tact ne sont donc pas la matière propre de la tempérance.

Réponse à l'objection N°5 :

Toutes les délectations du tact n'appartiennent pas à la conservation de la nature. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que la tempérance se rapporte à toutes ces délectations[3].

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 10) que la tempérance a proprement pour objet les concupiscences et les délectations du tact.

---

1 L'homme trouvera du plaisir à entendre des sons harmonieux, à respirer d'agréables odeurs, à voir des objets artistement disposés. †

2 Ainsi on ne dira pas qu'un homme est intempérant, parce qu'il est très sensible à la vue d'un bel édifice ou aux charmes d'un excellent concert. †

3 La tempérance n'a donc pas pour objet direct les jouissances qui viennent du jeu ou de tout autre exercice semblable. †

Conclusion.

La tempérance ayant pour objet les désirs des délectations les plus grandes, il faut qu'elle se rapporte aux jouissances de ta table et aux plaisirs charnels.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la tempérance est aux convoitises et aux délectations ce que la force est à la crainte et à l'audace. Or, la force a pour objet la crainte et l'audace par rapport aux maux les plus grands qui puissent attaquer la nature humaine, c'est-à-dire par rapport aux dangers de mort. Par conséquent, il faut que la tempérance ait également pour objet les désirs qui se rapportent aux délectations les plus vives. Et parce que la délectation résulte de l'opération naturelle, conséquemment, plus les opérations sont naturelles, et plus les délectations sont vives. Or, les opérations les plus naturelles aux animaux sont celles par lesquelles la nature de l'individu se conserve au moyen du boire et du manger, et la nature de l'espèce par l'union des deux sexes. C'est pourquoi la tempérance proprement dite a pour objet les délectations du boire et du manger et les jouissances charnelles. Ces délectations résultant du sens du tact, il s'ensuit que la tempérance a pour objet les délectations de ce sens. [Q143-1] ; [Q151-3] ; [Q155-2] ; [Q160-1]

Article 5 : La tempérance a-t-elle pour objet les délectations propres du goût ?

141

Objection N°1.

Il semble que la tempérance ait pour objet les délectations propres du goût. Car les délectations du goût consistent dans le boire et le manger, qui sont des actes plus nécessaires à la vie de l'homme que les délectations des jouissances charnelles, qui appartiennent au tact. Or, d'après ce que nous avons dit (art. préc.), la tempérance a pour objet les délectations des choses qui sont nécessaires à la vie de l'homme. Cette vertu se rapporte donc plutôt aux délectations propres du goût qu'aux délectations propres du tact.

Réponse à l'objection N°1 :

L'usage même des mets et la délectation qui s'ensuit essentiellement appartiennent au tact. D'où Aristote dit (De an., liv. 2, text. 28) que le tact est le sens propre de l'aliment. Car nous nous nourrissons de matières chaudes et froides, sèches et humides. Mais il appartient au goût de discerner les saveurs qui contribuent à rendre l'aliment agréable, en tant qu'elles sont des signes qui montrent que la nourriture est convenable.

Objection N°2.

La tempérance se rapporte plus aux passions qu'aux choses elles- mêmes. Or, comme le dit Aristote (De an., liv. 2, text. 28), le tact paraît être le sens propre de l'aliment quant à la substance même des choses dont l'animal se nourrit, au lieu que la saveur, qui est proprement l'objet du goût, est en quelque sorte le plaisir que l'on trouve dans les aliments. La tempérance se rapporte donc plus au goût qu'au tact.

Réponse à l'objection N°2 :

Le plaisir qui résulte de la saveur est une chose accidentelle, au lieu que la délectation du tact résulte par elle-même de l'usage du boire et du manger.

Objection N°3.

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 4 et 7, et liv. 3, chap. 10) : C'est à la même chose que se rapportent la tempérance et l'intempérance, la continence et l'incontinence, la persévérance et la mollesse à laquelle appartiennent les délices. Or, la délectation qui consiste dans les saveurs qui appartiennent

au goût paraît appartenir aux délices. La tempérance a donc pour objet les délectations propres du goût.

Réponse à l'objection N°3 :

Les délices consistent principalement dans la substance même de l'aliment, mais secondairement dans la saveur exquise et la préparation des mets.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 10) que la tempérance et l'intempérance paraissent se servir peu du goût ou même n'en faire aucun usage.

Conclusion.

La tempérance se rapporte plus aux délectations du goût qu'à celles des autres sens.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la tempérance a pour objet les délectations principales qui appartiennent le plus à la conservation de la vie humaine, soit dans l'espèce, soit dans l'individu. À cet égard il faut considérer ce qu'il y a de principal et ce qu'il y a de secondaire. Ce qu'il y a de principal, c'est l'usage même des choses nécessaires. Ainsi la femme est nécessaire pour la conservation de l'espèce ; le boire et le manger sont aussi nécessaires à la conservation de l'individu. L'usage de ces choses nécessaires a une délectation qui lui est essentiellement unie. Ce qu'il y a de secondaire à l'égard de l'usage de ces deux choses, c'est ce qui fait qu'elles sont plus ou moins agréables, comme la beauté et la parure de la femme, la saveur des mets, ainsi que leur odeur. — C'est pourquoi la tempérance se rapporte principalement à la délectation du tact, qui résulte par elle-même de l'usage des choses nécessaires, dont on ne peut user qu'en les touchant. La tempérance et l'intempérance ont pour objet secondaire les délectations du goût, de l'odorat ou de la vue, selon que les choses sensibles propres à ces sens contribuent à rendre agréable l'usage des choses nécessaires qui appartiennent au tact. Toutefois, parce que le goût se rapproche plus du tact que les autres sens, il s'ensuit que la tempérance se rapporte plus à lui qu'aux autres.

Article 6 : La tempérance a-t-elle pour règle la nécessité de la vie présente ?

141

Objection N°1.

Il semble que la règle de la tempérance ne doive pas s'apprécier d'après la nécessité de la vie présente. Car le supérieur n'a pas pour règle l'inférieur. Or, la tempérance est supérieure aux nécessités du corps, puisqu'elle est une vertu de l'âme. La règle de la tempérance ne doit donc pas se mesurer d'après les nécessités corporelles.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), les nécessités de cette vie sont une règle selon qu'elles sont une fin. Mais il est à considérer que quelquefois la fin de celui qui agit est autre que la fin de son œuvre ; ainsi il est évident que l'action de bâtir a pour fin la maison qu'on élève, au lieu que la fin de celui qui la construit est quelquefois le gain. Ainsi donc, la béatitude est la fin et la règle de la tempérance ; mais la chose dont on use a pour fin et pour règle la nécessité de la vie humaine, au-dessous de laquelle sont toutes les choses dont l'homme fait usage pour vivre.

Objection N°2.

Celui qui dépasse la règle pèche. Si donc les nécessités du corps étaient la règle de la tempérance, celui qui s'accorderait une autre jouissance que celle qui est nécessaire à la nature qui se contente de fort peu, pécherait contre la tempérance ; ce qui paraît répugner.

Réponse à l'objection N°2 :

La nécessité de la vie humaine peut se considérer de deux manières :

1. Selon qu'on dit nécessaire ce sans quoi une chose ne peut exister d'aucune manière, comme la nourriture est nécessaire à un animal ;
2. Selon qu'on appelle nécessaire ce sans quoi une chose ne peut pas exister convenablement. La tempérance ne considère pas seulement la première espèce de nécessité, mais encore la seconde. D'où Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 11) que le tempérant recherche les jouissances qui peuvent contribuer à la santé ou à la bonne tenue[1]. Quant aux autres choses qui ne sont pas nécessaires à ce double point de vue, il peut y en avoir de deux sortes. En effet il y en a qui sont opposées à la santé ou à la bonne tenue ; le tempérant ne fait de celles-là aucun usage, car ce serait un péché contre la tempérance. Il y en a d'autres qui n'ont pas ce caractère ; il en use modérément selon le lieu, le temps et la convenance de ceux avec lesquels il vit. C'est pourquoi le même philosophe dit (ibid.) que le tempérant recherche les jouissances qui, à la vérité, ne sont pas nécessaires à la santé ou à la bonne tenue, mais qui n'y sont pas non plus contraires.

Objection N°3.

En observant la règle, on ne pèche pas. Si donc la nécessité corporelle était la règle de la tempérance, celui qui s'accorderait une délectation parce que les besoins de son corps l'y obligent, par exemple, pour une raison de santé, serait exempt de péché. Or, il semble que ce soit faux. Par conséquent la nécessité corporelle n'est pas la règle de la tempérance.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), la tempérance regarde le nécessaire selon ce qui est convenable à la vie. Cette convenance de nécessité se considère non seulement du côté du corps, mais encore du côté des choses extérieures, telles que les richesses et les emplois, et surtout par rapport à l'honnête. C'est pourquoi Aristote dit (loc. sup. cit.) qu'à l'égard des jouissances dont le tempérant fait usage, non seulement il veut qu'elles ne soient pas un obstacle à sa santé et à sa bonne tenue extérieure, mais il a soin surtout qu'elles ne soient pas opposées au bien, c'est-à-dire à l'honnête, et qu'elles n'aillent pas au-delà de ses ressources, c'est-à-dire qu'elles ne dépassent pas ses moyens pécuniaires. Et saint Augustin dit (Lib. de mor. Eccles., chap. 21) : que le tempérant regarde non seulement aux nécessités de cette vie, mais encore à la nécessité des devoirs que l'on a à remplir[2].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de mor. Eccl., chap. 21) : L'homme tempérant a pour règle à l'égard des choses de cette vie ce principe établi par les deux Testaments, c'est de n'en point aimer et de n'en regarder aucune comme désirable par elle-même, mais de les employer autant qu'il est nécessaire pour vivre et pour remplir ses devoirs, et de le faire avec la modération de celui qui en use, sans avoir l'affection de celui qui les chérit.

Conclusion.

La tempérance doit avoir pour règle la nécessité de la vie présente.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 ; quest. 109, art. 2, et quest. 123, art. 1), le bien de la vertu morale consiste principalement dans l'ordre de la raison ; car le bien de l'homme consiste dans sa conformité avec la raison, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). Or, l'ordre principal de la raison consiste à ordonner certaines choses pour une fin, et le bien de la raison consiste principalement dans cet ordre ; car le bien a la nature de la fin, et la fin est elle-même la

1 Cette expression désigne ici les exigences du rang et de la position qu'on occupe. †

2 À l'égard des plaisirs de la table, le tempérant doit avoir pour règle de conserver la santé du corps et de rendre l'esprit apte à remplir toutes ses fonctions. C'est la pensée de saint Augustin. †

règle des choses qui s'y rapportent. Or, toutes les choses agréables dont l'homme fait usage se rapportent à quelques-unes des nécessités de cette vie, comme à leur fin. C'est pourquoi la tempérance accepte les nécessités de cette vie comme la règle des agréments dont elle use ; de telle sorte qu'elle n'en use qu'autant que la nécessité de la vie présente le requiert. [Q150-2]

Article 7 : La tempérance est-elle une vertu cardinale ?

141

Objection N°1.

Il semble que la tempérance ne soit pas une vertu cardinale ; car le bien de la vertu morale dépend de la raison. Or, la tempérance a pour objet les choses les plus éloignées de la raison, c'est-à-dire les jouissances qui nous sont communes avec les animaux, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 10). Elle ne parait donc pas être une vertu principale.

Réponse à l'objection N°1 :

La vertu d'un agent paraît d'autant plus grande qu'il peut étendre son action sur des choses plus éloignées. C'est pourquoi la vertu de la raison paraît d'autant plus grande qu'elle peut modérer les délectations et les convoitises qui sont les plus éloignées d'elle. Et c'est là par conséquent ce qui montre que la tempérance est une vertu cardinale.

Objection N°2.

Plus une chose est impétueuse et plus il paraît difficile de lui mettre un frein. Or, la colère que la douceur modère parait être plus impétueuse que la concupiscence qui est réglée par la tempérance. Car l'Écriture dit (Prov., 27, 4) : La colère n'a pas de compassion, et il en est de même de la fureur qui éclate ; qui pourra supporter l'impétuosité de l'esprit quand il a été ainsi mis en mouvement ? La mansuétude est donc une vertu plus principale que la prudence.

Réponse à l'objection N°2 :

L'impétuosité de la colère provient d'un accident, par exemple, d'un dommage qui fait peine ; c'est pour cette raison qu'elle passe rapidement, quoiqu'elle ait beaucoup d'impétuosité. Mais l'ardeur de la concupiscence qui résulte des jouissances du tact, provient d'une cause naturelle ; par conséquent elle est plus générale et a plus de durée. C'est pourquoi il faut une vertu plus principale pour la régler. [Q157-4]

Objection N°3.

L'espérance est un mouvement de l'âme qui l'emporte sur le désir et la concupiscence, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 25, art. 4). Or, l'humilité met un frein à la présomption de l'espérance immodérée. Il semble donc que cette vertu soit plus principale que la tempérance qui met un frein à la concupiscence.

Réponse à l'objection N°3 :

Les choses qui sont l'objet de l'espérance sont plus élevées que celles qui sont l'objet de la concupiscence, et c'est pour ce motif que l'espérance est une passion principale qui réside dans l'irascible. Mais les choses qui sont l'objet de la concupiscence et de la délectation du tact, émeuvent plus vivement l'appétit, parce qu'elles sont plus naturelles. C'est pourquoi la tempérance qui les règle est une vertu principale.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire (Mor., liv. 2, chap. 26) met la tempérance au nombre des vertus principales.

Conclusion.

La tempérance est une vertu cardinale, parce que la modération, qui est commune à toutes les vertus, mérite les plus grands éloges dans la tempérance.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 2, et 1a 2æ, quest. 61, art. 3), on appelle vertu principale ou cardinale celle qu'on loue davantage pour quelques-unes des choses qui sont communément requises pour l'essence de la vertu[1]. Or, la modération qui est nécessaire dans toute vertu est surtout louable à l'égard des délectations du tact qui sont l'objet de la tempérance : soit parce que ces délectations nous étant les plus naturelles, il est pour ce motif plus difficile de s'en abstenir et de mettre un frein à leur désir ; soit parce que leurs objets sont ce qu'il y a de plus nécessaire à la vie présente, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 4). C'est pour cela que la tempérance est mise au nombre des vertus principales ou cardinales.

Article 8 : La tempérance est-elle la plus grande des vertus ?

141

Objection N°1.

Il semble que la tempérance soit la plus grande des vertus. Car saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 43) : que dans la tempérance on considère et l'on recherche principalement le soin de l'honnête et la contemplation du beau. Or, la vertu n'est louable qu'autant qu'elle est honnête et belle. La tempérance est donc la plus grande des vertus.

Réponse à l'objection N°1 :

L'on attribue l'honnêteté et la beauté surtout à la tempérance, non à cause de l'élévation de son bien propre, mais à cause de la turpitude du mal dont elle éloigne, puisque c'est elle qui modère les délectations qui nous sont communes avec les animaux.

Objection N°2.

C'est à la vertu la plus grande à faire ce qu'il va de plus difficile. Or, il est plus difficile de mettre un frein aux concupiscences et aux délectations du tact, que de rectifier les actions extérieures. La première de ces deux choses appartenant à la tempérance, et la seconde à la justice, la tempérance est donc une vertu plus grande que la justice.

Réponse à l'objection N°2 :

La vertu ayant pour objet ce qui est difficile et bon, sa dignité s'apprécie plutôt d'après la nature du bien, qui est le rapport sous lequel la justice l'emporte, que d'après la nature de la difficulté qui est le rapport sous lequel la tempérance a l'avantage.

Objection N°3.

Une chose paraît d'autant plus nécessaire et meilleure qu'elle est plus commune. Or, la force a pour objet les dangers de mort qui se présentent plus rarement que les choses qui flattent le tact qu'on rencontre tous les jours. Ainsi comme on fait plus souvent usage de la tempérance que de la force, il s'ensuit qu'elle est une vertu plus noble que cette dernière.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que pour les choses communes[2], ce qui fait qu'une vertu se rapporte au bien de la multitude, contribue plus à l'excellence de sa bonté que ce qui fait qu'il y a souvent lieu de l'appliquer. Dans le premier sens, c'est la force qui l'emporte ; mais dans le second, c'est la

1 Ces quatre conditions communes à toute vertu sont : le discernement, la droiture, la fermeté et la modération, qui correspondent aux quatre vertus cardinales : la prudence, la justice, la force et la tempérance. †

2 On appelle commune une chose qui existe pour le bien général et une chose qui n'est pas rare. C'est ce double sens que saint Thomas distingue ici. †

tempérance. Par conséquent la force est, absolument parlant, la première, quoique sous certain rapport[1] on puisse dire que la tempérance est non seulement avant elle, mais encore avant la justice.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 1, chap. 9) que les plus grandes vertus sont celles qui sont les plus utiles aux autres, et que c'est pour ce motif que nous honorons principalement ceux qui sont forts et justes.

Conclusion.

La tempérance n'est pas la plus excellente des vertus morales, mais la justice et la force l'emportent.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 2), le bien de la multitude est plus divin que le bien d'un seul ; c'est pourquoi une vertu est d'autant meilleure qu'elle a pour objet le bien d'un plus grand nombre. Or, la justice et la force appartiennent au bien de la multitude plus que la tempérance, parce que la justice porte sur les communications ou les échanges qu'on fait avec les autres, et la force affronte les dangers de la guerre que l'on supporte pour le salut général de l'État ; au lieu que la tempérance modère seulement les convoitises et les délectations des choses qui regardent l'individu lui-même. D'où il est évident que la justice et la force sont des vertus supérieures à la tempérance, et elles ont au-dessus d'elles la prudence et les vertus théologales. [Q142-3] ; [Q170-1]

141

1 La tempérance est avant la force et la justice, si l'on considère la fréquence de leurs actes ; car elle se rapporte à des choses pour lesquelles nous devons combattre à tout instant. †

QUESTION 142 : DES VICES OPPOSÉS À LA TEMPÉRANCE

Question 142 : Des vices opposés à la tempérance.....100
Article 1 : L'insensibilité est-elle un vice ?.....101
Article 2 : L'intempérance est-elle un péché puéril ?.....102
Article 3 : La timidité est-elle un vice plus grand que l'intempérance ?.....104
Article 4 : Le péché d'intempérance est-il le plus répréhensible ?.....106

Nous avons maintenant à nous occuper des vices opposés à la tempérance.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. L'insensibilité est-elle un péché ?[1]
2. L'intempérance est-elle un vice puéril ?[2]
3. De la comparaison de l'intempérance avec la timidité.[3]
4. Le vice de l'intempérance est-il le plus ignominieux ?[4]

1 Billuart définit ainsi l'insensibilité : Insensibilitas est cùm quis ità aversatur delectationes sensuum, maximè tactûs et gustûs, ut nolit eis uti, ubi, quendò, quomodò, aut quantùm recta ratio dictat esse illis utendum. †

2 Nous avons conservé cette expression, empruntée d'Aristote, puisque cet article n'est autre chose que l'explication de cette épithète métaphorique. †

3 La timidité étant opposée à la force, et l'intempérance à la tempérance, saint Thomas est amené à ce parallèle par le rapport qu'il y a entre ces deux vertus. †

4 Saint Thomas décide que ce vice est le plus honteux, mais les péchés qu'il fait commettre ne sont pas les plus graves. †

Article 1 : L’insensibilité est-elle un vice ?

142

Objection N°1.

Il semble que l’insensibilité ne soit pas un vice. Car on appelle insensibles ceux qui ne se laissent pas émouvoir par les délectations du tact. Or, il semble que cette disposition soit une chose louable et vertueuse ; car le prophète dit (Dan., 10, 2) : En ces jours-là, moi, Daniel, je fus dans les pleurs tous les jours, pendant trois semaines ; je ne mangeai d’aucun pain agréable ; il n’entra ni chair ni vin dans ma bouche, et je ne me parfumai en aucune manière. L’insensibilité n’est donc pas un péché.

Réponse à l’objection N°1 :

Daniel s’abstenait de toutes les jouissances sensibles, non parce qu’il les considérait comme mauvaises en elles-mêmes[1] ; mais il le faisait dans un but louable, pour se rendre apte à la sublimité des contemplations, en se privant ainsi des délectations corporelles. C’est pourquoi l’Écriture ajoute immédiatement qu’il eut une révélation.

Objection N°2.

Le bien de l’homme consiste à être conforme à la raison, d’après saint Denis (De div. nom., chap. 4). Or, l’abstinence de toutes les choses qui délectent le tact fait faire à l’homme beaucoup de progrès dans le bien de la raison ; puisqu’il est dit (Dan., 1, 17) que Dieu donna aux jeunes gens qui ne mangeaient que des légumes, la science et la connaissance de tous les livres et de toute la sagesse. L’insensibilité qui repousse universellement ces délectations n’est donc pas vicieuse.

Réponse à l’objection N°2 :

L’homme ne pouvant pas faire usage de sa raison sans les puissances sensitives qui ont besoin d’un organe corporel, comme nous l’avons vu (1a pars., quest. 34, art. 7 et 8), il est nécessaire que l’homme sustente son corps pour qu’il se serve de sa raison. Or, il le sustente par des opérations qui le délectent. Par conséquent, le bien de la raison ne peut exister dans l’homme, s’il s’abstient de tout ce qui le délecte. Cependant selon que l’homme en exécutant l’acte de sa raison a plus ou moins besoin de la vertu corporelle, il doit aussi nécessairement user plus ou moins des délectations sensibles. C’est pourquoi les hommes qui ont pour devoir de vaquer à la contemplation et de transmettre aux autres le bien spirituel en le propageant, ont raison de s’abstenir d’une foule de jouissances auxquelles ne doivent pas renoncer ceux qui ont pour fonction de se livrer aux travaux du corps et qui sont mariés.

Objection N°3.

La chose par laquelle on s’écarte le plus du péché ne paraît pas être vicieuse. Or, le meilleur moyen de s’abstenir de péché c’est de fuir les délectations, ce qui appartient à l’insensibilité. Car Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. ult.) que nous péchons moins quand nous renonçons aux délectations. L’insensibilité n’est donc pas une chose vicieuse.

Réponse à l’objection N°3 :

Pour éviter le péché, on ne doit pas fuir totalement la délectation, mais on doit ne pas s’y arrêter plus que la nécessité ne le demande.

Mais c’est le contraire. Il n’y a que le vice qui soit opposé à la vertu. Or, l’insensibilité est opposée à la vertu de tempérance, comme on le voit dans Aristote (Eth., liv. 2, chap. 7, et liv. 3, chap. 11). Elle est donc un vice.

1 C’était le sentiment des manichéens. †

Conclusion.

L'insensibilité par laquelle on fuit la délectation au point que pour l'éviter on omet ce qui est nécessaire à la conservation de la nature est un vice.

Il faut répondre que tout ce qui est contraire à l'ordre naturel est vicieux. Or, la nature a attaché une délectation aux opérations nécessaires à la vie de l'homme. C'est pourquoi l'ordre naturel exige que l'homme fasse usage de ces jouissances, autant qu'il est nécessaire à la conservation de son existence ou de son espèce. Par conséquent si quelqu'un se refusait ces plaisirs, au point d'omettre ce qui est nécessaire à la conservation de son être, il pécherait[2] parce qu'il irait contre l'ordre naturel ; et c'est ce qui appartient au vice de l'insensibilité. Cependant il faut savoir qu'il est quelquefois louable ou même nécessaire de s'abstenir, pour une fin, de certains plaisirs qui résultent de ces opérations. Ainsi il y en a qui, dans l'intérêt de leur santé, s'abstiennent de certaines jouissances à l'égard du boire, du manger et des actes charnels. Il y en a aussi qui sont obligés de le faire pour pouvoir remplir les devoirs de leur charge, comme les athlètes et les soldats. De même les pénitents, pour recouvrer la santé de l'âme, s'abstiennent de ces jouissances et s'imposent une sorte de diète. Il faut aussi que ceux qui veulent se livrer à la contemplation et à la méditation des choses divines, se dégagent beaucoup des désirs charnels. Mais aucune de ces mortifications n'appartient au vice de l'insensibilité, parce qu'elles sont conformes à la droite raison.

Article 2 : L'intempérance est-elle un péché puéril ?

142

Objection N°1.

Il semble que l'intempérance ne soit pas un péché puéril. Car à l'occasion de ces paroles de l'Évangile (Matth., chap. 18) : Si vous ne vous convertissez et si vous ne devenez comme des enfants, etc., saint Jérôme dit : qu'un enfant ne persévère pas dans la colère, qu'il oublie le coup qu'il a reçu, qu'à la vue d'une belle femme il n'éprouve pas de plaisir ; ce qui est contraire à l'intempérance. L'intempérance n'est donc pas un péché puéril.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement suppose que le mot puéril désigne ici ce qui se trouve dans les enfants. Mais ce n'est pas en ce sens qu'on l'applique à l'intempérance, on l'entend métaphoriquement, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Les enfants n'ont que des concupiscences naturelles. Or, à l'égard de ces concupiscences il y en a peu qui pèchent par intempérance, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 11). L'intempérance n'est donc pas un péché puéril.

Réponse à l'objection N°2 :

Une concupiscence peut être appelée naturelle de deux manières :

1. Selon son genre. En ce sens la tempérance et l'intempérance ont pour objet les concupiscences naturelles, car elles se rapportent aux plaisirs de la table et aux jouissances charnelles qui ont pour but la conservation de la nature.
2. On peut appeler naturelle une concupiscence selon l'espèce de la chose que la nature requiert pour sa propre conservation. Il n'arrive pas souvent qu'on pèche à l'égard de ces concupiscences naturelles, car la nature ne requiert que ce qu'il faut pour subvenir à ses propres nécessités, et en désirant ces choses on ne peut pécher qu'en tombant dans l'excès

2 Ce péché est très rare. Il est véniel dans son genre, mais il deviendrait mortel si on allait jusqu'à se refuser la nourriture nécessaire pour vivre ou négliger d'autres devoirs auxquels on est tenu sub gravi. †

sous le rapport de la quantité. On ne pèche que de cette manière à l'égard de la concupiscence naturelle, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 11). Les autres choses qui sont souvent une occasion de péché, ce sont les attraits que l'industrie humaine a inventés pour exciter la concupiscence ; tels que les mets préparés avec recherche, les parures des femmes. Quoique les enfants s'inquiètent peu de toutes ces choses, on n'en appelle pas moins l'intempérance un péché puéril, pour la raison que nous avons donnée (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

On doit élever et nourrir les enfants. Or, la concupiscence et la délectation qui sont l'objet de l'intempérance doivent être toujours affaiblies et extirpées, d'après ces paroles de l'Apôtre (Col., 3, 5) : Faites mourir les membres de l'homme terrestre qui est en vous, qui sont la concupiscence, etc. L'intempérance n'est donc pas un péché puéril.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui appartient à la nature doit être nourri et développé dans les enfants, mais qu'il n'en est pas de même de ce qui appartient en eux au défaut de raison ; on doit plutôt le corriger, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. ult.) que nous rapportons le mot d'intempérance aux péchés puérils.

Conclusion.

L'intempérance est appelée par les philosophes un péché puéril, non parce que ce vice est propre aux enfants, mais parce qu'il a beaucoup d'analogie avec le caractère de l'enfance.
Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est puérile de deux manières :

1. Parce qu'elle convient aux enfants ; ce n'est pas dans ce sens qu'Aristote a dit que le péché de l'intempérance est puéril.
2. On peut employer cette expression métaphoriquement, et c'est de cette manière qu'on dit que les péchés d'intempérance sont puérils.

Car le péché d'intempérance est un péché de concupiscence superflue qu'on assimile à un enfant sous trois rapports :

1. Par rapport à ce que l'un et l'autre désire. Car comme l'enfant, de même la concupiscence désire quelque chose de honteux. La raison en est que le beau dans les choses humaines se considère selon qu'une chose est ordonnée conformément à la raison. C'est ce qui fait dire à Cicéron (De offic., liv. 1, tit. Duplex decorum) que le beau est ce qui est conforme à l'excellence de l'homme dans les choses par lesquelles sa nature diffère des autres animaux. Or, l'enfant ne fait aucune attention à l'ordre de la raison, et la concupiscence n'écoute pas non plus cette faculté, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 6).
2. Par rapport à l'événement. Car l'enfant, s'il est abandonné à sa volonté, s'attache de plus en plus à son propre sentiment ; d'où l'Écriture dit (Ecclésiastique, 30, 8) : Un cheval indompté devient intraitable, et l'enfant abandonné à sa volonté devient insolent. De même aussi la concupiscence, si on la satisfait, n'en devient que plus forte. C'est pour cela que saint Augustin dit (Confess., liv. 8, chap. 5) : Quand on écoute la passion, elle devient une habitude, et quand on ne résiste pas à l'habitude, elle devient une nécessité.
3. Par rapport au remède qui leur convient. Car on améliore l'enfant en le corrigeant : d'où il est dit (Prov., 23, 13) : N'épargnez pas la correction à l'enfant. C'est à vous à le frapper avec la verge, et vous délivrerez son âme de l'enfer. De même quand on résiste à la concupiscence, elle finit par se renfermer dans les bornes de l'honnête. C'est la pensée de saint Augustin qui dit (Mus., liv. 6, chap. 6) que quand l'esprit est attaché d'une manière fixe et inébranlable aux choses spirituelles, l'impétuosité de la coutume, c'est-à-dire de la concupiscence charnelle, est

détruite et elle s'éteint après avoir été peu à peu réprimée. Car elle était plus grande, ajoute-t-il, quand nous la suivions ; et si elle n'est pas absolument nulle, elle est certainement moindre quand nous lui imposons un frein. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. ult. in fin.) que, comme il faut que l'enfant vive conformément aux ordres de son précepteur, de même il faut que la concupiscence soit réglée par la raison. [Q151-2] ; [Q156-3]

Article 3 : La timidité est-elle un vice plus grand que l'intempérance ?

142

Objection N°1.

Il semble que la timidité soit un vice plus grand que l'intempérance. Car on blâme un vice par là même qu'il est opposé au bien de la vertu. Or, la timidité est opposée à la force qui est une vertu plus noble que la tempérance, à laquelle l'intempérance est opposée, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. et quest. préc., art. 8). La timidité est donc un vice plus grand que l'intempérance.

Réponse à l'objection N°1 :

La supériorité de la force sur la tempérance peut se considérer de deux manières :

1. De la part de la fin, ce qui appartient à la nature du bien, parce que la force se rapporte plutôt au bien commun que la tempérance. Sous ce rapport la timidité a sur l'intempérance une certaine supériorité, parce qu'il y en a qui par timidité abandonnent la défense du bien général.
2. De la part de la difficulté, parce qu'il est plus difficile d'affronter les dangers de mort que de s'abstenir de certaines jouissances, et à ce point de vue il n'est pas nécessaire que la timidité l'emporte sur l'intempérance. Car comme il est d'une vertu supérieure de n'être pas vaincu par ce qu'il y a de plus fort ; de même il appartient au contraire au moindre vice d'être renversé par ce qu'il y a de plus fort, et au plus grand vice par ce qu'il y a de plus faible.

Objection N°2.

On est d'autant moins blâmable que les choses où l'on pèche sont plus difficiles à vaincre. D'où Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 7) que si on se laisse vaincre par des jouissances ou des peines très vives et très violentes, il n'y a rien de surprenant, mais qu'on mérite quelque indulgence. Or, il paraît plus difficile de vaincre les délectations que les autres passions. C'est ce qui fait dire encore au philosophe (Eth., liv. 2, chap. 3) qu'il est plus difficile de combattre la volupté que la colère qui paraît être plus forte que la crainte. L'intempérance qui est vaincue par la délectation est donc un péché moindre que la timidité qui est vaincue par la crainte.

Réponse à l'objection N°2 :

L'amour de sa conservation propre pour lequel on évite les dangers de mort est beaucoup plus naturel que les jouissances de la table et les plaisirs charnels qui sont des moyens qu'on emploie pour la conservation de sa vie. C'est pourquoi il est plus difficile de vaincre la crainte des dangers de mort que la concupiscence des délectations qui consiste dans les mets et les voluptés. Cependant il est plus difficile de résister à cette concupiscence qu'à la colère, à la tristesse et à la crainte d'autres maux.

Objection N°3.

Il est de l'essence du péché qu'il soit volontaire. Or, la timidité est plus volontaire que l'intempérance : car personne ne désire être intempérant, mais il y en a qui désirent fuir les dangers de mort ; ce qui appartient à la timidité. La timidité est donc un péché plus grave que l'intempérance.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la timidité on considère plus le volontaire en général, mais moins en particulier ; c'est pourquoi le volontaire existe davantage en elle relativement, mais non absolument.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 12) que l'intempérance a plus de rapport avec le volontaire que la timidité. Elle est donc plus coupable.

Conclusion.

L'intempérance est absolument parlant un plus grand péché que la timidité.

Il faut répondre qu'un vice peut être comparé à un autre de deux manières : par rapport à sa matière ou son objet ; par rapport au pécheur lui-même[1]. Sous ces deux rapports l'intempérance est un vice plus grand que la timidité. En effet :

1. Sous le rapport de la matière. Car la timidité fuit les dangers de mort que la nécessité de notre conservation nous engage à éviter. Au contraire, l'intempérance a pour objet les délectations dont l'appétit n'est pas aussi nécessaire à la conservation de la vie. Car ce vice, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2), a plutôt pour objet les délectations ou les concupiscences qui sont l'effet de l'art que les concupiscences ou les délectations naturelles. Et comme le péché est d'autant plus léger que ce qui nous porte au mal paraît être plus nécessaire, il s'ensuit que l'intempérance est un vice plus grand que la timidité relativement à l'objet ou à la matière qui nous y porte.
2. Il en est de même du côté de l'homme qui pèche, et cela pour trois raisons.
   a) Un péché est d'autant plus grave que celui qui le commet est plus parfaitement maître de sa raison : ainsi on n'impute pas aux aliénés leurs fautes. Or, les craintes et les afflictions graves, principalement dans les dangers de mort, stupéfient l'esprit de l'homme ; ce que ne produit pas la délectation qui porte à l'intempérance.
   b) Plus un péché est volontaire et plus il est grave. Or, l'intempérance a plus de volontaire que la timidité, et cela pour deux raisons : d'abord, parce que les choses que l'on fait par crainte ont pour principe une impulsion extérieure, par conséquent elles ne sont pas absolument volontaires, mais mixtes, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1) ; au lieu que les choses que l'on fait par plaisir sont absolument volontaires. Ensuite, parce que les choses qui appartiennent à l'intempérant sont plus volontaires en particulier, mais elles le sont moins en général. Car personne ne voudrait être intempérant ; cependant on y est excité par les jouissances particulières qui font contracter à l'homme ce défaut. C'est pourquoi pour éviter l'intempérance le meilleur remède n'est pas de s'arrêter à la méditation de chacune des choses qui en sont l'objet, au lieu que pour ce qui regarde la timidité, c'est le contraire. Chacun des actes en particulier est moins volontaire, comme jeter son bouclier ou faire quelque autre chose semblable ; mais ce qu'il y a de général, comme le salut qu'on cherche dans la fuite, l'est davantage. Or, ce qu'il y a de plus volontaire absolument, c'est ce qui l'est davantage dans les choses particulières, puisque c'est dans ces choses particulières que les actes consistent. C'est pourquoi l'intempérance étant absolument plus volontaire que la timidité est un plus grand vice.
   c) Parce qu'on peut plus facilement remédier à l'intempérance qu'à la timidité : car les jouissances de la table et les plaisirs charnels qui sont l'objet de l'intempérance se présentent toute la vie, et l'homme peut, sans péril, s'exercer à leur égard pour se rendre tempérant ; au lieu que les dangers de mort s'offrent plus rarement et que l'homme ne peut pas s'y exposer avec sécurité pour s'aguerrir contre la timidité. C'est pourquoi la tempérance est un péché absolument plus grave que la timidité.

1 Ou au sujet qui le commet. †

Article 4 : Le péché d'intempérance est-il le plus répréhensible ?

142

Objection N°1.

Il semble que le péché d'intempérance ne soit pas le plus répréhensible. Car comme on doit honorer la vertu, de même on doit blâmer le péché. Or, il y a des péchés plus graves que l'intempérance, tels que l'homicide, le blasphème, etc. Le péché d'intempérance n'est donc pas le plus répréhensible.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 33, chap. 11), les vices charnels que l'intempérance renferme sont les plus déshonorants, quoiqu'ils ne soient pas les fautes les plus graves. Car la grandeur de la faute se rapporte à ce qu'elle éloigne de la fin, au lieu que l'infamie résulte de la turpitude que l'on considère principalement d'après ce qu'il y a d'inconvenant dans l'acte de celui qui pèche.

Objection N°2.

Les péchés qui sont les plus communs paraissent être les moins répréhensibles, parce que les hommes en rougissent moins. Or, les péchés d'intempérance sont les plus communs, parce qu'ils ont pour objet les choses dont les hommes font usage communément et à l'égard desquels le plus grand nombre pèchent. Les péchés d'intempérance ne paraissent donc pas être les plus répréhensibles.

Réponse à l'objection N°2 :

L'habitude de pécher diminue la honte et l'infamie de la faute d'après l'opinion des hommes, mais non d'après la nature même des vices.

Objection N°3.

Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 4) que la tempérance et l'intempérance ont pour objet les concupiscences et les délectations humaines. Or, il y a des concupiscences et des délectations plus honteuses que les concupiscences et les délectations humaines ; ce sont celles qu'on appelle des affections brutales ou maladives, comme le dit le philosophe (ibid., chap. 5). L'intempérance n'est donc pas le vice le plus répréhensible.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand on dit que l'intempérance est le vice le plus répréhensible, on doit entendre qu'il s'agit des vices humains que l'on considère d'après les passions qui ont une certaine conformité avec la nature humaine. Quant aux vices qui sortent des limites de notre nature, ils sont encore plus blâmables. Mais ils rentrent toujours néanmoins dans le genre de l'intempérance par le fait même de leur excès, comme si par exemple quelqu'un trouvait son plaisir à manger de la chair humaine[1] ou à faire des actes contre nature[2].

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv., 3, chap. 12) qu'entre les autres vices l'intempérance paraît être celui qui mérite le plus d'être blâmé.

1 À cette occasion, tes théologiens ont examiné, si dans le cas de nécessité, il est permis de manger de la chair humaine. Sylvius le nie, mais la plupart des autres soutiennent le contraire. †

2 In coitu bestiarum aut masculorum. †

Conclusion.

Parmi tous les vices de l'homme l'intempérance est le plus blâmable.

Il faut répondre que le blâme paraît être opposé à l'honneur et à la gloire. Or, on doit l'honneur à ce qui excelle, comme nous l'avons vu (quest. 103, art. 1 et 2), et la gloire implique la célébrité. L'intempérance est donc le vice le plus blâmable pour deux motifs :

1. Parce qu'elle répugne le plus à l'excellence de l'homme. Car elle a pour objet les délectations qui nous sont communes avec les animaux, comme nous l'avons vu (quest. 141, art. 2, Réponse N°3). C'est ce qui fait dire au Psalmiste (Ps., 48, 21) : Que l'homme était en honneur, il n'a pas compris, il a été comparé aux bêtes qui n'ont pas de raison et il est devenu semblable à elles.
2. Parce que c'est le vice qui est le plus contraire à l'éclat ou à la beauté de la vertu, car c'est dans les délectations qui sont l'objet de l'intempérance qu'on voit le moins briller la lumière de la raison à laquelle la vertu emprunte toute sa splendeur et toute sa beauté. C'est pour cela qu'on appelle ces jouissances des jouissances absolument serviles. [Q144-1] ; [Q151-4] ; [Q154-9]

142

QUESTION 143 : DES PARTIES DE LA TEMPÉRANCE EN GÉNÉRAL

Question 143 : Des parties de la tempérance en général.....108
Article unique : Cicéron détermine-t-il bien les parties de la tempérance, en désignant la continence, la clémence et la modestie ?.....108
[Q147-2] ; [Q153-5] ; [Q160-2]

Après avoir parlé des vices opposés à la tempérance, nous devons nous occuper des parties de cette vertu.

Nous en parlerons d'abord en général et ensuite nous étudierons chacune d'elles en particulier.[1]

Article unique : Cicéron détermine-t-il bien les parties de la tempérance, en désignant la continence, la clémence et la modestie ?

143

Objection N°1.

Il semble que Cicéron ait mal déterminé les parties de la tempérance en disant (De invent., liv. 2) que ces parties sont : la continence, la clémence et la modestie. Car la continence se distingue de la vertu par opposition (Eth., liv. 4, chap. ult., et liv. 7, in princ.), et la tempérance est au contraire contenue dans la vertu. La continence n'est donc pas une partie de la tempérance.

Réponse à l'objection N°1 :

La continence diffère de la vertu, comme l'imparfait du parfait, ainsi que nous le dirons (quest. 155, art. 1). C'est dans ce sens qu'on la distingue de la vertu par opposition. Cependant elle a la même matière que la tempérance, parce qu'elle a pour objet les délectations du tact, et elle s'accorde avec elle pour le mode, parce qu'elle consiste à mettre un frein aux passions. On a donc eu raison d'en faire une partie de cette vertu.

Objection N°2.

La clémence paraît être un adoucissement de la haine ou de la colère. Or, la tempérance n'a pas pour objet ces passions, mais elle se rapporte aux délectations du tact, comme nous l'avons vu (quest. 141, art. 4). La clémence n'est donc pas une partie de la tempérance.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Dans cet article, saint Thomas trace le plan général de son Traité sur la tempérance, en indiquant les différentes parties de cette vertu. Il résume avec sa pénétration accoutumée ce qu'ont dit à ce sujet les philosophes anciens. †

La clémence ou la mansuétude n’est pas considérée comme une partie de la tempérance parce qu’elle a la même matière qu’elle, mais parce qu’elle s’accorde avec elle dans la manière de régler et de modérer les passions, comme nous l’avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

La modestie consiste dans les actes extérieurs ; c’est pourquoi l’Apôtre dit (Phil., 4, 5) : Que votre modestie soit connue de tous les hommes. Or, les actes extérieurs sont la matière de la justice, comme nous l’avons vu (quest. 58, art. 8). La modestie est donc plutôt une partie de la justice qu’une partie de la tempérance.

Réponse à l’objection N°3 :

A l’égard des actes extérieurs la justice a pour objet ce que l’on doit aux autres. Ce n’est pas là ce que considère la modestie, mais elle a exclusivement pour objet une certaine modération. C’est pourquoi on n’en fait pas une partie de la justice, mais de la tempérance.

Objection N°4.

Macrobe (Sup. Somn. Scip., liv. 1, chap. 8) suppose dans la tempérance un bien plus grand nombre de parties : car il dit que cette vertu a pour suivantes la modestie, la pudeur, l’abstinence, la chasteté, l’honnêteté, la modération, l’économie, la sobriété et la pudicité. Andronic lui donne pour compagnes l’austérité, la continence, l’humilité, la simplicité, l’ornement, la bonne conduite, ce qui fait qu’on se suffit à soi-même. Il semble donc que Cicéron n’ait pas convenablement énuméré les parties de la tempérance.

Réponse à l’objection N°4 :

Cicéron comprend sous le nom de modestie tout ce qui regarde la modération des mouvements corporels et des choses extérieures, ainsi que la modération de l’espérance qui appartient, avons-nous dit (dans le corps de cet article.), à l’humilité.

Conclusion.

La prudence et l’honnêteté sont les parties intégrantes de la tempérance ; l’abstinence, la sobriété, la chasteté, la pudicité en sont les parties subjectives ; la continence, l’humilité, la mansuétude ou la clémence, la modestie, etc., en sont les parties potentielles.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. 48 et quest. 128), il peut y avoir dans une vertu cardinale trois sortes de parties : les parties intégrantes, subjectives et potentielles. On appelle parties intégrantes d’une vertu les conditions qui doivent nécessairement concourir à sa formation. La tempérance a deux parties de ce genre : la pudeur par laquelle on évite la turpitude contraire à cette vertu ; et l’honnêteté par laquelle on aime sa beauté. Car, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (quest. 141, art. 2, Réponse N°3), de toutes les vertus la tempérance est celle qui a le plus d’éclat et les vices qui lui sont opposés sont les plus honteux. — On donne le nom de parties subjectives aux espèces diverses d’une même vertu. Or, il faut que les espèces des vertus changent selon la diversité de leur matière ou de leur objet. La tempérance a pour objet les délectations du tact qui se divisent en deux genres. Car les unes ont pour but la nourriture, et la nourriture comprend le manger, qui est l’objet de l’abstinence, et le boire qui se rapporte à la sobriété. Les autres regardent la génération. À leur égard on distingue la chasteté qui règle la délectation principale de l’union des sexes, et la pudicité qui comprend les délectations secondaires qui accompagnent cette union qui consistent dans les baisers, les embrassements, etc. — Les parties potentielles d’une vertu principale sont les vertus secondaires qui font à l’égard de certaines matières particulières qui n’offrent pas de grandes difficultés ce que fait la vertu principale à l’égard d’une matière plus importante. Ainsi il appartient à la tempérance de régler les délectations du tact qu’il est très difficile de modérer. Par conséquent

toute vertu qui produit de la modération dans une matière quelconque, et qui met un frein à l'appétit relativement à ses tendances, peut être considérée comme une partie de la tempérance, c'est-à-dire comme une vertu qui lui est adjointe. Cette modération est applicable de trois manières :

1. Dans les mouvements intérieurs de l'âme ;
2. Dans les mouvements extérieurs et les actes du corps ;
3. Dans les choses extérieures.

Outre le mouvement de la concupiscence que la tempérance règle et modère, il y a dans l'âme trois mouvements qui tendent vers quelque chose.

1. Le premier est le mouvement de la volonté ébranlée par le choc impétueux des passions. Ce mouvement est réglé par la continence qui fait que la volonté de l'homme ne se laisse pas vaincre, quelque vives que soient les concupiscences qu'il éprouve.
2. Le second mouvement intérieur qui se porte vers une chose, c'est le mouvement de l'espérance et de l'audace qui est une conséquence de cette vertu. L'humilité le calme ou l'arrête.
3. Enfin le troisième est celui de la colère qui tend à la vengeance et qui a pour frein la mansuétude ou la clémence. À l'égard des actes et des mouvements du corps, ils ont pour règle la modestie qu'Andronic divise en trois parties :
   a) La première a pour fonction de discerner ce que l'on doit faire, et ce que l'on ne doit pas faire ; il lui appartient de déterminer l'ordre dans lequel on doit agir et de rester ferme dans ce sentiment ; c'est ce qu'il appelle la bonne conduite ou la bonne direction.
   b) La seconde a pour but de faire observer à l'homme la bienséance dans ses actes, et c'est à cela qu'il rapporte l'ornement.
   c) Enfin la troisième existe dans les entretiens des amis ou dans d'autres relations semblables, ce qui est l'objet de l'austérité[1].

Pour les choses extérieures on peut faire usage de deux sortes de modération.

1. L'une empêche qu'on ne demande des choses superflues, et c'est le propre de l'économie dont parle Macrobe, et de la vertu qui fait qu'on se suffit à soi-même, d'après Andronic.
2. La seconde nous empêche de rechercher ce qui est trop exquis, et c'est pour cela que Macrobe désigne la modération et Andronic la simplicité. [Q147-2] ; [Q153-5] ; [Q160-2]

143

1 Cette expression désigne ici la gravité des entretiens. †

QUESTION 144 : DES PARTIES DE LA TEMPÉRANCE EN PARTICULIER ET D'ABORD DE LA PUDEUR

Question 144 : Des parties de la tempérance en particulier et d'abord de la pudeur.....111
Article 1 : La pudeur est-elle une vertu ?.....112
Article 2 : La pudeur a-t-elle pour objet un acte honteux ?.....114
Article 3 : L'homme a-t-il plus de honte devant ses parents que devant des étrangers ?.....116
Article 4 : La pudeur peut-elle exister dans les hommes vertueux ?.....117

Après avoir parlé des parties de la tempérance en général, nous avons à les examiner en particulier.

Nous parlerons d'abord de ses parties intégrantes, qui sont :

1. la pudeur
2. l'honnêteté.

Sur la pudeur il y a quatre questions à examiner :

1. La pudeur est-elle une vertu ?[1]
2. Quel en est l'objet ?
3. Devant qui l'homme rougit-il ?
4. Quels sont ceux qui rougissent ?

1 La pudeur n'est pas une vertu proprement dite, mais elle est une passion louable qu'on désigne quelquefois sous le nom de vertu, en prenant ce dernier mot dans son acception la plus large. †

Article 1 : La pudeur est-elle une vertu ?

144

Objection N°1.

Il semble que la pudeur soit une vertu. Car c'est le propre de la vertu de se tenir dans un milieu que la raison a déterminé, comme on le voit d'après la définition de la vertu que donne Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). Or, la pudeur consiste dans un milieu de ce genre, d'après le même philosophe (ibid., chap. 7). Elle est donc une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce n'est pas assez qu'une chose existe dans un milieu pour qu'elle soit une vertu, quoique ce soit une des conditions qui entrent dans la définition de la vertu, mais il faut encore qu'elle soit une habitude élective, c'est-à-dire qui opère par choix ou par élection. La pudeur, ne désignant pas une habitude, mais une passion, et son mouvement ne provenant pas de l'élection, mais de l'impétuosité de la passion[2], il s'ensuit qu'elle n'a pas ce qu'il faut pour faire une vertu.

Objection N°2.

Tout ce qui est louable est une vertu ou en fait partie. Or, la pudeur est une chose louable. Elle n'est cependant pas une partie d'une vertu : car elle n'est pas une partie de la prudence, parce qu'elle n'existe pas dans la raison, mais dans l'appétit ; elle n'est pas une partie de la justice, parce qu'elle implique une passion, tandis que la justice n'a pas les passions pour objet ; elle n'est pas non plus une partie de la force, parce qu'il appartient à la force de persister et d'attaquer, au lieu que la pudeur doit fuir ; enfin elle n'est pas une partie de la tempérance, parce que la tempérance a pour objet les concupiscences, au lieu que la pudeur est une crainte, comme on le voit dans Aristote (Eth., liv. 4, chap. ult.) et dans saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 15). Il faut donc qu'elle soit une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), la pudeur est la crainte d'une honte ou d'un blâme. Or, nous avons dit (quest. 142, art. 4) que le vice de l'intempérance est le plus honteux et le plus blâmable. C'est pourquoi la pudeur appartient plus principalement à la tempérance qu'à toute autre vertu, en raison du motif qui est honteux, mais non pas selon l'espèce de la passion qui est la crainte. Cependant, selon que les vices opposés aux autres vertus sont honteux et blâmables, la pudeur peut aussi appartenir aux autres vertus.

Objection N°3.

L'honnête se prend pour la vertu, comme on le voit dans Cicéron (De offic., liv. 1, in tit. De temperant.). Or, la pudeur est une partie de l'honnête ; car saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 43) que la pudeur est la compagne inséparable de la tranquillité d'âme, qu'elle fuit l'effronterie, qu'elle reste étrangère au luxe, qu'elle aime la sobriété, qu'elle entretient ce qui est honnête et recherche ce qui est beau. Elle est donc une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

La pudeur entretient l'honnête, en repoussant ce qui lui est contraire, mais elle ne l'entretient pas au point de s'élever à la perfection de son essence.

2 La pudeur telle que l'entend saint Thomas est quelque chose de passif. †

Objection N°4.

Tout vice est opposé à une vertu. Or, il y a des vices opposés à la pudeur, comme le défaut de honte et la stupeur déréglée. La pudeur est donc une vertu.

Réponse à l'objection N°4 :

Tout défaut produit un vice ; mais tout bien ne suffit pas pour produire une vertu. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que tout ce qui est en opposition directe avec un vice soit une vertu, quoique tout vice soit opposé à une vertu d'après son origine. C'est ainsi que le défaut de pudeur, selon qu'il provient de l'amour excessif de ce qui est honteux, est opposé à la tempérance.

Objection N°5.

Les actes produisent des habitudes qui leur ressemblent, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1 et 2). Or, la pudeur implique un acte louable. Par conséquent beaucoup d'actes de cette nature produisent une habitude. Et comme les habitudes qui produisent de bonnes actions sont des vertus, ainsi qu'on le voit (Eth., liv. 1, chap. 7), il s'ensuit que la pudeur est une vertu.

Réponse à l'objection N°5 :

A force de multiplier les actes de la pudeur il en résulte l'habitude d'une vertu acquise, par laquelle on évite les choses honteuses qui sont l'objet de la pudeur, mais elle ne fait pas qu'on ne rougisse plus dans la suite. Au contraire l'habitude de cette vertu acquise fait qu'on rougirait davantage, si des choses honteuses se présentaient.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 7, et liv. 4, chap. ult.) que la pudeur n'est pas une vertu.

Conclusion.

Quoique la pudeur soit une passion louable, elle n'est cependant pas une vertu, puisqu'elle n'a pas la perfection suffisante.

Il faut répondre que la vertu se prend en deux sens, d'une manière propre et d'une manière générale. Au propre, la vertu est une perfection, comme le dit Aristote (Phys., liv. 7, text. 17 et 18). C'est pourquoi tout ce qui répugne à la perfection, quand même ce serait une bonne chose, n'a pas ce qu'il faut pour faire une vertu. Or, la pudeur répugne à la perfection ; car c'est la crainte d'une chose honteuse, c'est-à-dire d'une chose qui est blâmable. C'est ce qui fait dire à saint Jean Damascène (loc. cit., Objection N°2) que la pudeur est la crainte que l'on ressent au sujet d'un acte honteux[1]. Comme l'espérance a pour objet le bien possible et ardu, de même la crainte se rapporte au mal qui est possible et ardu, ainsi que nous l'avons dit[2] en traitant des passions. Or, celui qui est parfait relativement à l'habitude de la vertu, ne considère pas un acte blâmable et honteux comme une chose possible et ardue, c'est-à-dire comme étant difficile à éviter. Il ne fait pas non plus d'acte honteux dont il craigne d'avoir à rougir. Par conséquent la pudeur, à proprement parler, n'est pas une vertu ; car elle n'a pas ce qui fait la perfection de la vertu. — Généralement on appelle vertu tout ce qu'il y a de bon et de louable dans les actes et les passions des hommes. En ce sens on donne quelquefois à la pudeur le nom de vertu, puisqu'elle est une passion louable.

144

1 Ainsi on entend ici par pudeur la crainte de la honte qui résulte d'une mauvaise action faite. †

2 (1a 2æ, quest. 40, art. 1, et quest. 41, art. 2, et quest. 42, art. 3) †

Article 2 : La pudeur a-t-elle pour objet un acte honteux ?

144

Objection N°1.

Il semble que la pudeur n'ait pas pour objet un acte honteux. Car Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. ult.) que la pudeur est la crainte du déshonneur. Or, quelquefois il y en a qui ne font rien de honteux et qui souffrent un certain déshonneur, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps., 68, 8) : C'est pour l'amour de vous que je souffre des opprobres et que j'ai le visage couvert de confusion. La pudeur n'a donc pas proprement pour objet un acte honteux.

Réponse à l'objection N°1 :

La pudeur a pour objet propre le déshonneur, selon qu'il est mérité par une faute qui est volontaire. C'est pourquoi Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 6) que l'homme rougit davantage de toutes les choses dont il est lui-même cause. L'homme vertueux méprise les opprobres qu'on lui fait endurer à cause de sa vertu, parce qu'il ne les mérite pas. C'est ainsi qu'il est dit des magnanimes (Eth., liv. 4, chap. 3) et des apôtres (Actes, 5, 41) : qu'ils sortirent du conseil remplis de joie de ce qu'ils avaient été jugés dignes de souffrir cet outrage pour le nom de Jésus. Mais l'imperfection de la vertu fait qu'on rougit des opprobres que l'on souffre pour la vertu[1], car on méprise d'autant plus les biens ou les maux extérieurs qu'on est plus vertueux. D'où le prophète dit (Is., 51, 7) : Ne craignez pas l'opprobre des hommes.

Objection N°2.

Il semble qu'il n'y ait de honteux que ce qui est coupable. Or, l'homme rougit de certaines choses qui ne sont pas des péchés ; par exemple, il rougit de faire des œuvres serviles. Il semble donc que la pudeur n'ait pas pour objet propre un acte honteux.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme l'honneur, ainsi que nous l'avons dit (quest. 63, art. 3), quoiqu'on ne le doive véritablement qu'à la vertu seule, suppose cependant une certaine supériorité ; de même le blâme, quoi qu'il n'y ait que le péché qui le mérite, se rapporte néanmoins à quelque défaut, du moins selon l'opinion des hommes. C'est pourquoi on rougit de la pauvreté, de la bassesse, de la servitude et des autres défauts de ce genre. [Q145-1]

Objection N°3.

Les opérations Ides vertus ne sont pas honteuses, mais elles sont très belles, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 7 et 8). Or, quelquefois il y en a qui rougissent de faire certains actes de vertu, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 9, 26) : Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles, le Fils de l'homme rougira de lui, etc. La pudeur n'a donc pas pour objet un acte honteux.

Réponse à l'objection N°3 :

La pudeur n'a pas pour objet les œuvres vertueuses considérées en elles-mêmes. Cependant il arrive par accident qu'on en rougit, soit parce qu'elles sont regardées comme vicieuses selon l'opinion des hommes, soit que l'on craigne à leur égard d'être taxé d'hypocrisie ou de présomption.

Objection N°4.

Si la pudeur avait proprement pour objet un acte honteux, l'homme devrait rougir davantage des choses les plus honteuses. Or, quelquefois c'est des moindres fautes qu'il rougit le plus ; puisqu'il

1 Le respect humain indique une très grande faiblesse de caractère. †

se glorifie quelquefois des péchés les plus graves, d'après cette parole du Psalmiste (Ps. 51, 3) : Pourquoi vous glorifiez-vous dans votre malice ? La pudeur n'a donc pas proprement pour objet un acte honteux.

Réponse à l'objection N°4 :

Il arrive quelquefois qu'on rougit moins des fautes qui sont plus graves que d'autres, soit parce qu'elles sont moins honteuses, comme les péchés de l'esprit sont moins honteux que ceux de la chair, soit parce qu'elles sont accompagnées d'une certaine prééminence de bien temporel. Ainsi l'homme rougit plus de la timidité que de l'audace, du vol que de la rapine, parce qu'il y a là un certain déploiement de puissance. Et il en est de même du reste.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 2, chap. 15) et Némésius (Lib. de nat. hom., chap. 20) disent que la pudeur est la crainte qu'on éprouve en faisant une chose honteuse.

Conclusion.

La pudeur qui est la crainte de la honte a pour objet premier et principal le blâme, et pour objet secondaire la turpitude du vice.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit[1] en parlant de la crainte, cette passion a pour objet propre le mal ardu, c'est-à-dire celui qu'il est difficile d'éviter. Or, il y a deux sortes de turpitude. L'une vicieuse qui consiste dans la difformité de l'acte volontaire ; celle-là n'a pas, à proprement parler, la nature d'un mal ardu. Car ce qui ne consiste que dans la volonté ne paraît pas être ardu et supérieur à la puissance de l'homme. C'est pourquoi on ne le conçoit pas comme une chose redoutable, et c'est ce qui fait dire à Aristote que la crainte n'a pas ces maux pour objet (Met., liv. 2, chap. 5). L'autre est en quelque sorte pénale. Elle consiste dans le blâme d'une chose, comme l'éclat de la gloire consiste dans l'honneur qu'on lui rend. Ce blâme ayant la nature d'un mal qui est ardu, comme l'honneur a la nature d'un bien difficile aussi, la pudeur qui est la crainte de la turpitude a le blâme ou l'opprobre pour son objet premier et principal. Et parce que le blâme appartient proprement au vice, comme l'honneur à la vertu, il s'ensuit que la pudeur se rapporte à la turpitude vicieuse par voie de conséquence[2]. C'est pour cela, comme le remarque Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 6), que l'homme rougit moins des défauts qui ne proviennent pas de sa faute. — Mais la pudeur se rapporte à la faute de deux manières :

1. Elle est cause qu'on cesse de faire des choses vicieuses dans la crainte d'être blâmé ;
2. Elle porte l'homme à éviter, quand il fait des choses honteuses, les regards du public dans la crainte du blâme.

La première, d'après Némésius (loc. cit.), appartient à la confusion et la seconde à la pudeur. C'est ce qui lui fait dire que celui qui a de la pudeur se cache pour agir, au lieu que celui qui a de la confusion[3] craint d'être déshonoré.

144

1 (1a 2æ, quest. 41, art. 2, et quest. 42, art. 3) †

2 C'est-à-dire que la pudeur se rapporte à ce qui est honteux et coupable, parce que le blâme résulte de ces actes. †

3 Némésius oppose ici le mot verecundari au mot erubescere, que nous avons traduit, le premier par pudeur, le second par confusion d'après Marandé. †

Article 3 : L'homme a-t-il plus de honte devant ses parents que devant des étrangers ?

144

Objection N°1.

Il semble que l'homme n'ait pas plus de honte devant ses parents que devant les autres. Car il est dit (Rhet., liv. 2, chap. 6) que l'homme rougit surtout devant ceux dont il veut être admiré. Or, il tient surtout à l'admiration des personnages les plus vertueux qui ne sont pas toujours ses plus proches parents. Il n'a donc pas plus de honte devant ses parents que devant les autres.

Réponse à l'objection N°1 :

C'est la même raison qui fait que nous rougissons davantage devant les personnes les plus vertueuses et devant celles qui nous sont le plus unies. Car, comme le témoignage des sages est regardé comme certain à cause de la connaissance générale qu'ils ont des choses et de la fermeté de leur sentiment qu'on ne peut détourner de la vérité, de même le témoignage des personnes avec lesquelles on est le plus familier paraît plus puissant parce qu'elles connaissent mieux toutes les choses particulières qui nous concernent.

Objection N°2.

Ceux qui nous sont le plus unis paraissent être ceux qui font les mêmes choses que nous. Or, l'homme ne rougit pas de son péché devant ceux qu'il sait sujets aux mêmes misères, parce que, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 6), il ne défend pas à ses proches ce qu'il fait lui-même. Ce ne sont donc pas ceux qui nous sont les plus unis qui nous font le plus de honte.

Réponse à l'objection N°2 :

Nous ne craignons pas le témoignage de ceux qui nous sont unis dans la pratique du même vice, parce que nous ne pensons pas qu'ils considèrent nos défauts comme quelque chose de honteux.

Objection N°3.

Aristote dit (loc. cit.) que l'homme a surtout honte de ceux qui publient devant tout le monde ce qu'ils savent, comme les mauvais plaisants et les faiseurs de fables. Or, ceux qui nous sont les plus unis n'ont pas coutume de publier ainsi nos défauts. Ce n'est donc pas devant eux que nous devons avoir le plus de honte.

Réponse à l'objection N°3 :

Nous craignons les grands parleurs à cause du tort qui en résulte ; car ils font qu'on est ainsi diffamé aux yeux d'un grand nombre.

Objection N°4.

Aristote dit encore (loc. cit.) que les hommes ont de la honte principalement devant ceux qui ne les ont point vu faillir, dont ils demandent quelque chose pour la première fois et dont ils veulent devenir les amis. Or, nous sommes peu liés avec ces personnages. L'homme n'a donc pas plus de honte de ceux qui lui sont le plus étroitement unis.

Réponse à l'objection N°4 :

Nous craignons surtout ceux devant lesquels nous n'avons jamais fait de mal, à cause du tort qui en résulte pour nous, parce que nous perdons par là la bonne opinion qu'ils avaient de nous, et parce que nos défauts mis à côté de leurs qualités n'en sont que plus sensibles par le contraste. C'est

pourquoi quand on remarque tout à coup quelque chose de honteux dans quelqu'un qu'on avait cru un homme de bien, cet acte paraît plus infâme. À l'égard de ceux dont nous sollicitons quelque chose pour la première fois, ou dont nous désirons l'amitié, nous les craignons davantage à cause du tort qui en résulte encore pour nous, parce que notre faute nous empêche d'obtenir ce que nous demandions, et de contracter l'alliance que nous avions ambitionnée.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 6) que nous rougissons davantage en présence de ceux qui sont toujours avec nous.

Conclusion.

Nous rougissons plus devant ceux qui nous sont unis que devant des étrangers et des passagers, parce que le témoignage des premiers est pour nous d'un bien plus grand poids.
Il faut répondre que le blâme étant opposé à l'honneur, comme l'honneur implique un témoignage en faveur de l'excellence de quelqu'un, et surtout de cette excellence qui est conforme à la vertu ; de même l'opprobre que craint la pudeur implique le témoignage d'un défaut dans un individu et principalement d'un défaut qui est coupable. C'est pourquoi on rougit d'autant plus devant une personne que l'on considère son témoignage comme étant d'un plus grand poids. Or, l'on peut regarder un témoignage comme étant d'un plus grand poids, soit à cause de la certitude de sa vérité, soit à cause de son effet. Le témoignage d'une personne est certainement vrai pour deux motifs. D'abord à cause de la droiture du jugement de celui qui le porte, comme on le voit à l'égard des hommes sages et vertueux dont on tient surtout à être honoré, et devant lesquels on a le plus de honte. Ainsi on ne rougit pas devant des enfants ou des animaux, parce qu'il n'y a pas de jugement en eux. Ensuite le témoignage est encore certain en raison de la connaissance qu'on a des choses sur lesquelles il porte ; parce que chacun juge bien ce qu'il connaît. Ainsi nous avons plus de honte devant les personnes qui nous sont unies, parce qu'elles regardent de plus près à nos actions. Au lieu que nous ne craignons nullement les passagers et les inconnus auxquels nos actions parviennent. — À l'égard de l'effet un témoignage lui emprunte plus ou moins de poids selon les avantages ou les inconvénients qui en résultent. C'est pourquoi les hommes désirent être honorés par ceux qui peuvent les aider, et ils rougissent principalement devant ceux qui peuvent leur nuire. De là il résulte que sous ce rapport nous avons plus de honte devant les personnes avec lesquelles nous devons toujours vivre, parce qu'il en résulte pour nous un tort perpétuel, tandis que le mal que nous subissons de la part des étrangers et des passagers est purement transitoire.

Article 4 : La pudeur peut-elle exister dans les hommes vertueux ?

144

Objection N°1.

Il semble que la pudeur puisse exister dans les hommes vertueux. Car les contraires produisent des effets contraires. Or, ceux qui ont une malice excessive n'ont point de pudeur, d'après ces paroles du prophète (Jérem., 3, 3) : Vous avez pris le front d'une femme débauchée, vous n'avez point voulu rougir. Ce sont donc ceux qui sont vertueux qui rougissent le plus.

Réponse à l'objection N°1 :

La pudeur ne se trouve ni dans les scélérats, ni dans les hommes très vertueux, mais pour des causes différentes, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Mais elle se trouve dans ceux qui n'ont rien d'extrême, parce qu'il y a en eux un certain amour du bien et qu'ils ne sont pas totalement affranchis de l'empire du mal.

Objection N°2.

Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 6) que les hommes rougissent non seulement des vices, mais encore de ce qui en est le signe ; ce qui arrive aux hommes vertueux. La pudeur peut donc se trouver en eux.

Réponse à l'objection N°2 :

Il appartient à l'homme vertueux non seulement d'éviter les vices, mais encore ce qui en a l'apparence, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Thess., 5, 22) : Abstenez-vous de tout ce qui a, l'apparence du mal. Et Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. ult.) que l'homme vertueux doit éviter non seulement les choses qui sont véritablement mauvaises, mais encore celles que les hommes considèrent comme telles.

Objection N°3.

La pudeur est la crainte du déshonneur. Or, il arrive qu'il y a des hommes vertueux qui sont sans gloire, par exemple, si on les a faussement diffamés ou si on leur a fait subir des opprobres qu'ils ne méritaient pas. La pudeur peut donc se trouver dans un homme vertueux.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme vertueux méprise, ainsi que nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°1), les injures et les opprobres comme des choses qu'il ne mérite pas ; c'est pourquoi il n'en rougit pas beaucoup. Cependant il y a un mouvement de honte qui prévient la raison[1], comme il y en a un de la part des autres passions.

Objection N°4.

La pudeur est une partie de la tempérance, comme nous l'avons dit (quest. préc.). Or, la partie ne se sépare pas du tout. Par conséquent, puisque la tempérance existe dans l'homme vertueux, il semble que la pudeur y existe aussi.

Réponse à l'objection N°4 :

La pudeur n'est pas une partie de la tempérance comme si elle entrait dans son essence, mais elle est une disposition qui se rapporte à elle. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 43) que la pudeur jette les premiers fondements de la tempérance, dans le sens qu'elle inspire de l'horreur pour ce qui est honteux.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. ult.) que la pudeur n'existe pas dans l'homme honnête.

Conclusion.

Ni les vieillards, ni les scélérats, ni les gens de bien ne sont émus par la pudeur, mais pour des causes différentes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), la pudeur est la crainte que l'on a de quelque chose de honteux. Or, il peut se faire, pour une double raison, qu'on ne craigne pas ce qui est mal :

1. Parce qu'on ne le considère pas comme tel,
2. Parce qu'on ne le croit pas possible pour soi ou parce qu'on ne le regarde pas comme difficile à éviter.

D'après cela on manque de pudeur de deux manières :

1. Parce qu'on ne considère pas comme honteuses les choses qui doivent nous faire rougir, et c'est ainsi qu'en manquent ceux qui sont enfoncés dans le péché au point de n'avoir pas honte de leurs crimes, mais de s'en glorifier plutôt ;
2. Parce qu'on ne croit pas la turpitude possible par rapport à soi et qu'on ne pense pas qu'elle soit difficile à éviter. C'est ainsi que les vieillards et les hommes vertueux n'éprouvent pas ce sentiment. Cependant ils doivent toujours être disposés de telle façon que s'il y avait en

1 Ce sont ces mouvements premiers dont personne n'est exempt, et qui, d'ailleurs, ne sont pas répréhensibles. †

eux quelque chose de honteux ils en rougiraient[1]. C’est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. ult.) que l’homme honnête éprouve ce sentiment, s’il lui arrive de faire quelque chose de répréhensible.

144

1 Ce sentiment doit être en eux, parce qu’il prouve leur attrait pour le bien et leur aversion pour le mal. †

QUESTION 145 : DE L'HONNÊTETÉ

Question 145 : De l'honnêteté.....120
Article 1 : L'honnête est-il la même chose que la vertu ?.....121
Article 2 : L'honnête est-il la même chose que le beau ?.....122
Article 3 : L'honnête diffère-t-il de l'utile et de l'agréable ?.....124
Article 4 : Doit-on faire de l'honnête une partie de la tempérance ?.....125
[Q151-4]

Après avoir parlé de la pudeur nous avons à nous occuper de l'honnêteté.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Comment l'honnête se rapporte-t-il à la vertu ?
2. Comment se rapporte-t-il au beau ?
3. Comment se rapporte-t-il à ce qui est utile et agréable ?
4. L'honnêteté est-elle une partie de la tempérance ?

Article 1 : L'honnête est-il la même chose que la vertu ?

145

Objection N°1.

Il semble que l'honnête ne soit pas la même chose que la vertu. En effet Cicéron dit (De invent., liv. 2) que l'honnête est la chose qu'on désire pour elle-même. Or, on ne désire pas la vertu pour elle-même, mais pour la félicité ; car Aristote dit (Eth., liv. 1, chap. 9) que la félicité est la récompense de la vertu et sa fin. L'honnête n'est donc pas la même chose que la vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 7), parmi les choses qu'on désire pour elles-mêmes, il y en a que l'on ne désire que pour elles et jamais pour autre chose. Telle est la félicité, qui est notre fin dernière. Il y en a d'autres qu'on désire pour elles- mêmes, parce qu'elles ont en elles une certaine bonté, quand même elles ne nous conduiraient pas à d'autres biens, et qui sont néanmoins désirables pour un autre but, parce qu'elles nous conduisent à un bien plus parfait, Cicéron expose ces mêmes observations (De invent., liv. 2, chap. 52). C'est ainsi qu'on doit désirer les vertus pour elles-mêmes. C'est ce qui fait dire à Cicéron (loc. cit.) qu'il y a des choses qui nous attirent par leur puissance et qui nous charment par leur noblesse, telles que la vertu, la vérité, la science, et cela suffit à la nature de l'honnête.

Objection N°2.

D'après saint Isidore (Etym., liv. 10, ad litt. H), l'honnêteté est en quelque sorte un État d'honneur. Or, on doit honorer beaucoup d'autres choses que la vertu ; car ce qu'on doit en propre à la vertu c'est la louange, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 12). L'honnêteté n'est donc pas la même chose que la vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Parmi les choses qu'on honore indépendamment de la vertu, il y en a qui l'emportent sur la vertu ; par exemple, Dieu et la béatitude. Ces choses ne nous sont pas connues par l'expérience[1], comme les vertus d'après lesquelles nous agissons tous les jours. C'est pourquoi la vertu revendique plutôt pour elle le nom de l'honnête. Il y a d'autres choses qui sont au-dessous de la vertu, et qu'on honore parce qu'elles l'aident à produire ses actes, comme la noblesse, la puissance et les richesses. Car, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3), il y en a qui honorent ces choses, mais dans la réalité il n'y a que celui qui est bon qui doive être honoré. Et comme on n'est bon que par la vertu, il s'ensuit que la louange est due à la vertu, selon qu'on doit la désirer pour une autre fin ; et l'honneur, selon qu'on doit la rechercher pour elle-même. C'est ainsi qu'elle a la nature de l'honnête.

Objection N°3.

Ce qu'il y a de principal dans la vertu consiste dans le choix ou l'élection intérieure, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. 13). Or, l'honnêteté parait appartenir davantage aux rapports extérieurs, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 14, 40) : Que tout se passe parmi vous honnêtement et avec ordre. L'honnêteté n'est donc pas la même chose que la vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), l'honnête implique un devoir d'honneur. L'honneur est un témoignage rendu à ce qu'il y a d'éminent dans une personne, comme nous l'avons dit (quest. 103, art. 1 et 2). Un témoignage ne porte que sur ce que l'on connaît. Or, comme les sentiments intérieurs ne se

1 L'honnête implique l'honneur, et l'honneur ne se rend qu'à ce que l'on connaît, comme on le voit par la réponse suivante. †

manifestent à l'homme que par ses actes extérieurs, il s'ensuit que les rapports extérieurs ont la nature de l'honnête, parce qu'ils sont une manifestation de notre droiture intérieure. C'est pourquoi l'honnêteté consiste radicalement dans la détermination intérieure, et elle a pour signe ou pour expression la conduite extérieure.

Objection N°4.

L'honnêteté paraît consister dans les richesses extérieures, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 11, 14) : Les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et l'honnêteté viennent de Dieu. Or, la vertu ne consiste pas dans les richesses extérieures. L'honnêteté n'est donc pas la même chose que la vertu.

Réponse à l'objection N°4 :

L'opinion vulgaire, la supériorité de fortune rendant un homme digne d'honneur, il en résulte que l'on emploie quelquefois le mot d'honnête pour exprimer la prospérité extérieure de quelqu'un[1].

Mais c'est le contraire. Cicéron (De offic., liv. 1, in tit. De quatuor virt. De invent., liv. 2) divise l'honnête en quatre vertus principales, comme il divise la vertu. Par conséquent l'honnête est la même chose que la vertu.

Conclusion.

L'honnête se rapporte à la même chose que la vertu ; c'est pourquoi ces deux choses sont en réalité les mêmes, quoiqu'elles soient distinctes de nom et rationnellement.
Il faut répondre que, comme le dit saint Isidore (loc. cit.), l'honnête désigne un État honorable ; par conséquent il semble qu'on donne à une chose le nom d'honnête par là même qu'elle est digne d'honneur. L'honneur, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2, Réponse N°2), est dû à ce qui excelle. L'excellence de l'homme se considère principalement d'après la vertu, qui est la disposition de ce qui est parfait à ce qu'il y a de mieux[2], d'après Aristote (Phys., liv. 7, text. 17 et 18). C'est pourquoi l'honnête, à proprement parler, se rapporte à la même chose que la vertu.

Article 2 : L'honnête est-il la même chose que le beau ?

145

Objection N°1.

Il semble que l'honnête ne soit pas la même chose que le beau. Car la raison de l'honnête vient de l'appétit, puisque l'honnête est ce qu'on désire pour lui-même. Or, le beau se rapporte plutôt à la vue à laquelle il plaît. Par conséquent il n'est pas la même chose que l'honnête.

Réponse à l'objection N°1 :

L'objet qui meut l'appétit est le bien perçu. Or, ce qui paraît beau quand on le perçoit est considéré comme convenable et bon. C'est pourquoi saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que tout le monde aime ce qui est beau et bon. Par conséquent l'honnête, selon ce qu'il a de beau spirituellement, devient désirable. C'est ce qui fait dire à Cicéron (De offic., liv. 1) : Vous voyez la forme et pour ainsi dire la face de l'honnête ; si vous la perceviez des yeux, elle produirait en vous un amour ineffable pour la sagesse, comme dit Platon.

1 Ainsi on dit vulgairement de quelqu'un qu'il a une honnête aisance. †

2 Cette disposition d'une chose parfaite à ce qu'il y a de mieux est la disposition du sujet à son opération, qui est appelée, dans la langue péripatéticienne, la seconde perfection du sujet. †

Objection N°2.

Le beau demande un certain éclat qui appartient à l'essence de la gloire ; au lieu que l'honnête se rapporte à l'honneur. Par conséquent, puisque l'honneur et la gloire diffèrent, comme nous l'avons dit (quest. 103, art. 1, Réponse N°3), il semble aussi que l'honnête diffère du beau.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. 103, art. 1, Réponse N°3), la gloire est un effet de l'honneur. Car, par là même que quelqu'un est honoré ou qu'il est loué, il devient illustre aux yeux des autres. C'est pourquoi, comme ce qui est honorifique et glorieux est une même chose, de même ce qui est honnête et beau.

Objection N°3.

L'honnête est la même chose que la vertu, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il y a une beauté qui est contraire à la vertu ; c'est ce qui fait dire à Ezéchiel (16, 15) : Ayant mis votre confiance dans votre beauté, vous vous êtes abandonnés à la fornication en votre nom. L'honnête n'est donc pas la même chose que le beau.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette objection repose sur la beauté corporelle. D'ailleurs on pourrait dire aussi que la beauté spirituelle est une cause de fornication spirituelle, dans le sens qu'on s'enorgueillit de l'honnête lui-même, d'après ces paroles du même prophète (Ez., 28, 17) : Votre cœur s'est élevé dans son éclat, vous avez perdu votre sagesse en vous enorgueillissant de votre beauté.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor., 12, 23) : Ce qu'il y a en nous de moins honnête est ce que nous traitons avec le plus d'honnêteté ; au lieu que ce qu'il y a en nous de plus honnête n'a pas besoin de ces précautions. Or, il appelle en cet endroit déshonnête les membres qui sont honteux, et honnêtes ceux qui sont beaux. Le beau et l'honnête paraissent donc être une même chose.

Conclusion.

Entre l'honnête et le beau spirituel, il n'y a pas de différence.

Il faut répondre que, comme on peut le conclure des paroles de saint Denis (De div. nom., chap. 4), l'éclat et la justesse des proportions concourent à la production du beau. Car, d'après ce Père, on dit que Dieu est beau parce qu'il est la cause de l'accord et de l'éclat qui brillent entre tous les êtres. Par conséquent la beauté du corps consiste en ce que l'homme ait les membres du corps bien proportionnés, avec l'éclat de la couleur qui leur convient. De même la beauté spirituelle consiste en ce que la vie extérieure de l'homme ou son action soit bien proportionnée conformément à la lumière spirituelle de la raison. C'est ce qui appartient à la nature de l'honnête, qui, comme nous l'avons dit (art. préc.), est identique à la vertu qui règle toutes les choses humaines d'après la raison. C'est pourquoi l'honnête est la même chose que le beau spirituel. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Quæst., liv. 83, q. 30) : L'honnête est la beauté intelligible que nous appelons proprement spirituelle. Puis il ajoute qu'il y a beaucoup de beautés visibles que l'on appelle honnêtes dans une acception qui est moins propre. [Q180-2]

145

Article 3 : L'honnête diffère-t-il de l'utile et de l'agréable ?

145

Objection N°1.

Il semble que l'honnête ne diffère pas de l'utile et de l'agréable. En effet on appelle honnête ce que l'on désire pour lui-même. Or, on désire la délectation pour elle-même ; car il paraît ridicule de rechercher pourquoi l'on veut être délecté, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 2). L'honnête ne diffère donc pas de l'agréable.

Réponse à l'objection N°1 :

On appelle honnête ce qui est recherché pour lui-même par l'appétit rationnel, qui tend à ce qui est conforme à la raison, au lieu que l'agréable est recherché pour lui-même par l'appétit sensitif.

Objection N°2.

Les richesses sont comprises dans le bien qui est utile. Car Cicéron dit (De invent., liv. 2) : Il y a une chose que l'on ne doit pas rechercher à cause de sa puissance et de sa nature, mais à cause des avantages et de l'utilité qu'on en retire, c'est l'argent. Or, les richesses ont la nature de l'honnête, puisqu'il est dit (Ecclésiastique, 11, 14) : La pauvreté et l'honnêteté, c'est-à-dire les richesses, viennent de Dieu. Et plus loin (13, 2) : Il met un lourd fardeau sur ses épaules, celui qui se lie à un plus honnête ou à un plus riche que lui. L'honnête ne diffère donc pas de l'utile.

Réponse à l'objection N°2 :

On emploie le mot honnête à l'égard des richesses, d'après l'opinion d'une foule d'individus qui les honorent, ou en tant qu'elles servent instrumentalement à faire des actes de vertu, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°2).

Objection N°3.

Cicéron prouve (De offic., liv. 2, chap. 2 de utilit.) que rien ne peut être utile qu'il ne soit honnête, et saint Ambroise dit la même chose (De offic., liv. 2, chap. 6). L'utile ne diffère donc pas de l'honnête.

Réponse à l'objection N°3 :

Cicéron et saint Ambroise ont voulu dire que rien de ce qui répugne à l'honnêteté ne peut être absolument et véritablement utile ; parce que ce qui est contraire à l'honnêteté répugne nécessairement à la fin dernière de l'homme, qui est le bien conforme à la raison ; quoique cet acte puisse être utile sous certain rapport, relativement à une fin particulière[1]. Mais ils n'ont pas voulu dire que tout ce qui est utile, considéré en soi, est honnête.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quæst. 30) : On appelle honnête ce que l'on doit rechercher pour lui-même, au lieu que l'utile c'est ce qui doit se rapporter à une autre chose.

Conclusion.

Quoique l'honnête, l'agréable et l'utile soient les mêmes choses subjectivement, cependant ils diffèrent entre eux rationnellement.

Il faut répondre que l'honnête se confond subjectivement avec l'utile et l'agréable, dont il diffère cependant rationnellement. Car on dit qu'une chose est honnête, comme nous l'avons observé (art. préc.), parce qu'elle, reçoit un certain éclat de la manière dont elle a été ordonnée par la raison. Or, ce

1 Bentham, dans sa théorie de l'utile, fait reposer toute la morale sur cette idée unique. Le tort de son système, c'est d'avoir confondu l'utilité immédiate avec l'utilité absolue, et d'avoir fait des fins particulières les fins générales. †

qui a été ordonné conformément à la raison, est naturellement convenable à l'homme. Et chaque être se délecte naturellement dans ce qui lui convient. C'est pourquoi l'honnête est naturellement agréable à l'homme, comme le prouve Aristote à propos des opérations de la vertu (Eth., liv. 1, chap. 8). Cependant tout ce qui est agréable n'est pas honnête ; parce qu'une chose peut convenir aux sens sans être conforme à la raison. Alors elle délecte l'homme contrairement à la raison qui perfectionne sa nature. La vertu qui est honnête par elle-même se rapporte aussi à une autre chose comme à sa fin[1], c'est-à-dire à la félicité. Ainsi l'honnête, l'utile et l'agréable sont subjectivement une même chose ; mais ils diffèrent rationnellement. Car on dit qu'une chose est honnête selon qu'elle a une certaine supériorité qui mérite d'être honorée, à cause de sa beauté spirituelle ; on dit qu'elle est agréable selon qu'elle satisfait l'appétit ; et on la juge utile selon qu'elle se rapporte à une autre. Cependant l'agréable a plus d'extension que l'utile et l'honnête, parce que tout ce qui est utile et honnête est agréable d'une certaine manière[2], mais non réciproquement, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 3).

Article 4 : Doit-on faire de l'honnête une partie de la tempérance ?

145

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas faire de l'honnête une partie de la tempérance. Car il n'est pas possible que, par rapport au même objet, la même chose soit tout et partie. Or, la tempérance est une partie de l'honnête, comme le dit Cicéron (De invent., liv. 2). L'honnêteté n'est donc pas une partie de la tempérance.

Réponse à l'objection N°1 :

La tempérance est prise par Cicéron pour une partie subjective de l'honnête, selon qu'on le considère dans toute sa généralité[3] ; mais ce n'est pas l'honnête ainsi compris que nous considérons comme une partie de la tempérance.

Objection N°2.

Il est dit (Esd., 3, 3 ?) que le vin rend honnêtes tous les sentiments. Or, l'usage du vin, surtout l'usage superflu dont il paraît être question en cet endroit, appartient plutôt à l'intempérance qu'à la tempérance. L'honnêteté n'est donc pas une partie de la tempérance.

Réponse à l'objection N°2 :

Le vin fait passer ceux qui sont ivres pour d'honnêtes gens, d'après leur propre sentiment, parce qu'il leur semble qu'ils sont grands et qu'on doit les honorer.

Objection N°3.

On appelle honnête ce qui est digne d'honneur. Or, les justes et les forts sont ceux qu'on honore le plus, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 9). L'honnêteté n'appartient donc pas à la tempérance, mais plutôt à la justice ou à la force. C'est ce qui a fait dire à Eléazar (2 Mach., 6, 28) : En combattant courageusement pour nos lois les plus saintes et les plus graves, je jouirai d'une mort honorable.

Réponse à l'objection N°3 :

On doit à la justice et à la force plus d'honneur qu'à la tempérance, à cause de l'excellence du bien qui en est l'objet ; mais on doit honorer la tempérance davantage, parce qu'elle comprime les vices

1 Par conséquent elle est utile. †

2 Cette opposition résulte de la dégradation de l'homme, parce que si tous les instincts de l'homme étaient droits, il n'aimerait que ce qui est utile et honnête. †

3 Pris ainsi dans as généralité, l'honnête convient à toute vertu ; mais c'est dans le sens propre déterminé par saint Thomas qu'il faut l'entendre ici. †

les plus honteux, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.). Par conséquent on attribue de préférence l'honnêteté à la tempérance, d'après la règle de l'Apôtre (1 Cor., 12, 23) que ce qu'il y a de moins honnête en nous, c'est ce que nous traitons avec le plus d'honnêteté ; c'est-à-dire que nous voilons ce qu'il y a en nous de honteux.

Mais c'est le contraire. Macrobe fait de l'honnêteté une partie de la tempérance (in Somn. Scip., liv. 1, chap. 8), et saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 43) l'attribue spécialement à cette vertu.

Conclusion.

L'honnêteté qui éloigne des hommes les choses les plus honteuses, telles que les jouissances de la brute, est une condition plutôt qu'une partie de la tempérance.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), l'honnête est le beau spirituel. Le honteux est opposé au beau : Les choses opposées se manifestent le mieux réciproquement. C'est pourquoi l'honnêteté qui repousse ce qu'il y a dans l'homme de plus honteux et de moins convenable, les jouissances de la brute, paraît appartenir spécialement à la tempérance. Ainsi sous le nom de tempérance on comprend surtout le bien de la raison qui consiste à modérer et à tempérer les convoitises mauvaises ; et par conséquent l'honnêteté, selon qu'elle lui est attribuée sous un rapport spécial, est une de ses parties. À la vérité elle n'est ni une partie subjective, ni une partie potentielle, mais une partie intégrante, parce qu'elle est une de ses conditions. [Q151-4]

145

QUESTION 146 : DE L'ABSTINENCE

Question 146 : De l'abstinence.....127
Article 1 : L'abstinence est-elle une vertu ?.....128
Article 2 : L'abstinence est-elle une vertu spéciale ?.....129
[Q147-2]

Après avoir parlé des parties intégrantes de la tempérance, nous devons nous occuper de ses parties subjectives.

Nous traiterons d'abord de celles qui ont pour objet les jouissances de la table et ensuite de celles qui se rapportent aux jouissances charnelles.

À l'égard des premières nous avons à nous occuper de l'abstinence qui se rapporte au boire et au manger et de la sobriété qui a spécialement le boire pour objet.

Sur l'abstinence il y a trois considérations à faire.

Nous examinerons :

1. l'abstinence elle-même ;
2. son acte qui est le jeûne ;
3. le vice opposé qui est la gourmandise.

Il y a deux questions à traiter sur l'abstinence :

1. Est-elle une vertu ?
2. Est-elle une vertu spéciale ?

Article 1 : L'abstinence est-elle une vertu ?

146

Objection N°1.

Il semble que l'abstinence ne soit pas une vertu. Car saint Paul dit (1 Cor., 4, 20) : Le royaume de Dieu ne consiste pas dans la parole, mais dans la vertu. Or, le royaume de Dieu ne consiste pas dans l'abstinence, puisque le même apôtre dit (Rom., 14, 17) que le royaume de Dieu ne consiste point dans le boire et le manger, c'est-à-dire, d'après la glose (August., Quæst. Evang., liv. 2, quest. 11), que la justice ne consiste ni à manger, ni à faire abstinence. L'abstinence n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

L'usage et l'abstinence des aliments considérés en eux-mêmes, n'appartiennent pas au royaume de Dieu. En effet saint Paul dit (1 Cor., 8, 8) : Ce n'est pas le manger qui nous rend agréables à Dieu ; car si nous ne mangeons pas, notre condition n'en sera pas pire, et si nous mangeons, elle n'en sera pas meilleure spirituellement. Mais ces deux choses appartiennent l'une et l'autre au royaume de Dieu, quand on les fait par raison, d'après un motif de foi et d'amour divin.

Objection N°2.

Saint Augustin dit, en s'adressant à Dieu (Conf., liv. 10, chap. 31) : Vous m'avez appris à prendre les aliments comme s'ils étaient des remèdes. Or, ce n'est pas à la vertu qu'il appartient de régler l'usage des médicaments, mais à l'art de la médecine. Donc, pour la même raison, l'abstinence qui a pour objet de régler l'usage des aliments, n'est pas un acte de vertu, mais un effet de l'art.

Réponse à l'objection N°2 :

Il appartient à la médecine de régler les aliments sous le rapport de la quantité et de la qualité, pour ce qui regarde la santé du corps ; mais il appartient à l'abstinence de le faire relativement aux affections intérieures qui se rapportent au bien de la raison. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De quæst. Evang., liv. 2, quest. 11) : Il n'importe pas à la vertu qu'on prenne tels ou tels aliments, en telle ou telle quantité, pourvu qu'on le fasse d'une façon convenable pour les hommes avec lesquels on vit, pour soi-même et pour les besoins de sa santé ; mais elle s'occupe de la facilité et de la sérénité d'âme avec laquelle on s'en prive quand il le faut ou lorsque cela est nécessaire.

Objection N°3.

Toute vertu consiste dans un milieu, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6 et 7). Or, l'abstinence ne paraît pas consister dans un milieu, mais dans un défaut, puisqu'elle tire son nom d'une privation. Elle n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Il appartient à la tempérance de mettre un frein aux jouissances qui attirent trop l'âme vers elles-mêmes ; comme il appartient à la force d'affermir l'âme contre les craintes qui nous éloignent du bien de la raison. C'est pourquoi comme le mérite de la force consiste dans un certain excès, et que c'est de là que toutes les parties de cette vertu tirent leur nom ; de même le mérite de la tempérance consiste dans un certain défaut, et c'est de là que vient son nom et celui de toutes ses parties. Par conséquent l'abstinence tire sa dénomination d'un défaut, parce qu'elle est une partie de la tempérance. Néanmoins, elle consiste dans un milieu[1], en tant qu'elle est conforme à la droite raison.

1 L'épicurisme n'admet pas de privation, et il conseille de s'accorder toutes les jouissances charnelles possibles. Le manichéisme s'est jeté dans un autre extrême en condamnant l'usage des viandes, ce qui a été anathématisé par le concile de Tolède : Si quis dixerit, vel crediderit carnes, quòd ad escam datæ sunt, non tantùm pro castigatione hominum abstinendas, sed execrandas esse : anathema sit. †

Objection N°4.

Aucune vertu n'en exclut une autre. Or, l'abstinence exclut la patience. Car saint Grégoire dit (Past., pars 3, chap. 20) que le plus souvent l'impatience trouble la tranquillité d'âme de ceux qui font abstinence. Il ajoute ensuite que quelquefois le péché de l'orgueil s'empare des pensées de ceux qui s'imposent des privations. Par conséquent l'abstinence détruit aussi l'humilité ; elle n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°4 :

Ces vices proviennent de l'abstinence, selon qu'elle n'est pas conforme à la droite raison. Car la droite raison fait qu'on pratique l'abstinence comme il faut, c'est-à-dire avec gaieté de cœur, et pour le motif qu'il faut, c'est-à-dire pour la gloire de Dieu et non pour sa propre gloire.

Mais c'est le contraire. Saint Pierre dit (2 Pierre, 1, 5) : Apportez tous vos soins pour joindre à votre foi la vertu, à la vertu la science, à la science l'abstinence. Il compte ainsi l'abstinence parmi les autres vertus. Donc elle en est une.

Conclusion.

L'abstinence qui est réglée par la raison est une vertu ; elle en a le nom et la dignité.
Il faut répondre que l'abstinence, d'après la nature même de son nom, implique une privation de nourriture. On peut donc prendre ce mot en deux sens :

1. Selon qu'il désigne absolument une privation d'aliments ; sous ce rapport l'abstinence ne désigne ni une vertu, ni un acte de vertu, mais quelque chose d'indifférent.
2. On peut la considérer selon qu'elle est réglée par la raison, et alors elle exprime ou l'habitude de la vertu ou son acte.

C'est ce qu'indique saint Pierre dans le passage cité, quand il dit qu'il faut joindre l'abstinence à la science, c'est-à-dire qu'il faut que l'homme s'abstienne d'aliments autant que le permet la nature des personnes avec lesquelles il vit, son propre État et les besoins de sa santé.

Article 2 : L'abstinence est-elle une vertu spéciale ?

146

Objection N°1.

Il semble que l'abstinence ne soit pas une vertu spéciale ; car toute vertu est louable en elle-même. Or, l'abstinence n'est pas louable en elle-même, puisque saint Grégoire dit (Past., pars 3, chap. 20) qu'on loue quelquefois la vertu d'abstinence d'après d'autres vertus. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°1 :

Les vertus doivent être connexes, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 65, art. 1). C'est pourquoi une vertu en aide une autre et participe à son mérite, comme la justice et la force. C'est ainsi que la vertu de l'abstinence participe au mérite des autres vertus[1].

Objection N°2.

Saint Fulgence dit (De fide ad Petrum, chap. 43) que les saints s'abstiennent du boire et du manger, non parce qu'il y a des créatures de Dieu qui sont mauvaises, mais uniquement pour châtier leur corps (castigare). Or, ceci appartient à la chasteté, comme on le voit d'après le nom même de cette vertu (castitas). L'abstinence n'est donc pas une vertu spéciale distincte de la chasteté.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Mais cela n'empêche pas qu'elle n'ait sa bonté propre. †

Le corps est châtié par l'abstinence, non seulement pour le prémunir contre les attraits de la luxure, mais encore contre ceux de la gourmandise ; parce que quand l'homme fait abstinence, il devient plus fort pour triompher des tentations de la gourmandise, qui sont d'autant plus vives que l'on s'y abandonne davantage. Cependant l'abstinence n'en est pas moins une vertu spéciale, quoiqu'elle soit utile à la chasteté[1], parce qu'une vertu en aide une autre.

Objection N°3.

Comme l'homme doit se contenter d'une nourriture modérée, ainsi il en doit être pour les vêtements, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Tim., 6, 8) : Ayant de quoi nous nourrir et de quoi nous couvrir, nous sommes contents. Or, ce qui règle l'usage des habits n'est pas une vertu spéciale. Par conséquent l'abstinence, qui règle l'usage des aliments, n'en est pas une non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

L'usage des vêtements a été introduit par l'art, et celui des aliments par la nature. C'est pourquoi il doit y avoir une vertu spéciale qui ait pour objet de régler la nourriture plutôt que les vêtements.

Mais c'est le contraire. Macrobe (in Somn. Scip., liv. 1, chap. 8) fait de l'abstinence une partie spéciale de la tempérance.

Conclusion.

L'abstinence est une vertu spéciale qui modifie les plaisirs de la table.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 126, art. 1, et quest. 141, art. 3), la vertu morale conserve le bien de la raison contre l'impétuosité des passions. C'est pourquoi où il y a une raison spéciale, par laquelle la passion s'éloigne du bien de la raison, il faut qu'il y ait une vertu particulière. Or, les jouissances de la table sont naturellement faites pour écarter l'homme du bien de la raison, soit à cause de leur étendue, soit à cause de la nécessité des aliments dont l'homme a besoin pour la conservation de sa vie qu'il désire par-dessus tout. C'est pour cette raison que l'abstinence est une vertu spéciale. [Q147-2] ; [Q149-2]

146

1 L'abstinence peut être un acte commandé par différentes vertus. Ainsi on peut jeûner pour la satisfaction de ses péchés ; dans ce cas, c'est un acte commandé par la pénitence, ou l'on peut jeûner pour mortifier sa chair, et alors c'est un acte commandé par la chasteté. †

QUESTION 147 : DU JEÛNE

Question 147 : Du jeûne.....131
Article 1 : Le jeûne est-il un acte de vertu ?.....132
Article 2 : Le jeûne est-il un acte d'abstinence ?.....133
Article 3 : Le jeûne est-il de précepte ?.....134
Article 4 : Tout le monde est-il tenu aux jeûnes de l'Église ?.....136
Article 5 : Les temps où l'on doit jeûner sont-ils convenablement déterminés ?.....138
Article 6 : Est-il nécessaire pour le jeûne qu'on ne fasse qu'un repas ?.....140
Article 7 : Est-il convenable de prescrire à ceux qui jeûnent de faire leur repas à l'heure de none ?.....141
Article 8 : Est-il convenable d'ordonner à ceux qui jeûnent de s'abstenir de viandes, d'œufs et de laitage ?.....143

Nous avons maintenant à nous occuper du jeûne.

À cet égard il y a huit questions à examiner :

1. Le jeûne est-il un acte de vertu ?[1]
2. De quelle vertu est-il un acte ?
3. Est-il de précepte ?[2]
4. Y en a-t-il qui soient exempts de l'observation de ce précepte ?
5. Du temps du jeûne.[3]
6. Est-il nécessaire qu'on ne mange qu'une fois pour jeûner ?
7. De l'heure à laquelle doivent manger ceux qui jeûnent ?[4]
8. Des aliments dont ils doivent s'abstenir.[5]

1 Cet article est opposé à l'erreur des luthériens, qui ont prétendu que le jeûne n'était pas méritoire devant Dieu. †

2 Les eustochiens et les ariens, au IVe siècle, ont nié que le jeûne fût de précepte. Les luthériens et les calvinistes ont renouvelé cette erreur dans les temps modernes. Saint Thomas prouve ici contre ces hérétiques que je jeûne en général est de droit naturel, mais que ses prescriptions particulières sont de droit positif. †

3 Saint Thomas ne parle ici que du jeûne du carême, des quatre-temps et des vigiles, qui sont les seuls qui sont de droit général. †

4 L'heure de none, c'est-à-dire à trois heures de l'après-midi. †

5 Il y a eu des hérétiques, comme les ébionites, les encratites, les manichéens, qui ont dit que les chairs des animaux étaient immondes, et qu'on ne devait jamais en faire usage. D'autres, comme les nicolaïtes et les valentiniens, ont condamné au contraire tous les jeûnes et toutes les abstinences. Les protestants ont reproduit cette dernière erreur. †

Article 1 : Le jeûne est-il un acte de vertu ?

147

Objection N°1.

Il semble que le jeûne ne soit pas un acte de vertu. Car tout acte de vertu est agréable à Dieu. Or, le jeûne ne lui est pas toujours agréable, d'après ces paroles du prophète (Is., 58, 3) : Pourquoi avons-nous jeûné sans que vous nous ayez regardés ? Le jeûne n'est donc pas un acte de vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Il arrive qu'un acte qui est vertueux dans son genre devient vicieux par suite des circonstances qui s'y adjoignent. Ainsi il est dit au même endroit (Is., loc. cit.) : C'est parce que votre propre volonté se trouve dans les jours de votre jeûne ; puis le prophète ajoute : Vous jeûnez pour faire des procès et des querelles, et vous frappez vos frères avec une violence impitoyable. Saint Grégoire expliquant ce passage, dit (Past., pars 3, chap. 20) : La volonté se rapporte à la joie, la violence à la colère. C'est donc en vain que le corps est brisé par l'abstinence, si l'âme, abandonnée à des mouvements déréglés, est en proie aux vices. Et saint Augustin dit (loc. cit.) que le jeûne n'aime pas le bavardage, qu'il regarde les richesses comme superflues, méprise l'orgueil, recherche l'humilité et fait comprendre à l'homme qu'il est infirme et fragile.

Objection N°2.

Aucun acte de vertu ne s'écarte du milieu de la vertu. Or, le jeûne s'écarte de ce milieu ; car par le jeûne on retranche quelque chose à ce que l'on doit prendre, d'après la vertu de l'abstinence, pour subvenir aux besoins de la nature ; autrement ceux qui ne jeûnent pas n'auraient pas la vertu d'abstinence. Le jeûne n'est donc pas un acte de vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Le milieu de la vertu ne se considère pas d'après la quantité, mais d'après la droite raison, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). C'est la raison qui juge que, pour un motif particulier, l'homme doit prendre moins de nourriture qu'il ne lui en faudrait selon son État ordinaire. Ainsi cela peut être nécessaire pour éviter une infirmité, ou pour exécuter plus facilement certains exercices corporels. La droite raison ordonne ces privations d'une manière encore beaucoup plus pressante, pour éviter les maux et pour acquérir les biens spirituels. Toutefois, elle ne retranche pas des aliments au point d'empêcher la conservation de la vie. Car, comme le dit saint Jérôme[1] : il importe peu que vous vous tuiez dans un long ou dans un court espace de temps ; car il offre un holocauste par rapine, celui qui impose à son corps des peines excessives, soit parce qu'il le prive trop d'aliments, soit parce qu'il ne lui accorde pas assez de sommeil. De même, la droite raison n'impose pas à l'homme des privations au point de le rendre incapable de faire les bonnes œuvres qu'il doit remplir. C'est pourquoi saint Jérôme ajoute (loc. cit.) qu'il perd sa dignité d'être raisonnable, celui qui préfère le jeûne à la charité ou les veilles à l'intégrité de l'esprit.

Objection N°3.

Ce qui convient en général à tout le monde, aux bons et aux méchants, n'est pas un acte de vertu. Or, le jeûne est de cette nature ; car tout le monde est à jeun avant de manger. Le jeûne n'est donc pas un acte de vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

1 (Hab., chap. Non immediocriter, de consecrationes, dist. 5) †

Le jeûne naturel qui fait qu'on est à jeun avant de manger, consiste dans une pure négation d'aliments ; par conséquent il ne peut pas être un acte de vertu. Il n'y a que le jeûne par lequel on s'abstient d'aliments dans une certaine mesure, pour un motif raisonnable, qui mérite ce nom. C'est pourquoi le premier est appelé le jeûne du jeûne[1] ; au lieu qu'on nomme le second le jeûne du jeûneur, dans le sens que celui-ci agit de dessein formé.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre le compte parmi les autres actes de vertu, quand il dit (2 Cor., 6, 5) : Dans les jeûnes, dans la science, dans la chasteté, etc.

Conclusion.

Puisqu'on jeune pour dompter sa chair, élever son âme vers Dieu et expier ses fautes, le jeûne est sans aucun doute un acte de vertu.

Il faut répondre qu'un acte est vertueux par là même que la raison le rapporte à un bien honnête. Or, il en est ainsi du jeûne ; car on jeûne principalement pour trois motifs :

1. Pour réprimer les concupiscences de la chair ; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre dans le passage cité : dans les jeûnes, dans la chasteté ; parce qu'on conserve la chasteté par le jeûne. Car, comme le dit saint Jérôme (Cont. Jovin., liv. 2, chap. 6), sans Cérès et Bacchus, Vénus manque d'ardeur ; c'est-à-dire que l'abstinence du boire et du manger calme la luxure.
2. On jeûne pour que l'âme s'élève plus librement aux contemplations célestes. Ainsi, Daniel rapporte (chap. 10) qu'après un jeûne de trois semaines, il reçut de Dieu une révélation.
3. On jeûne pour satisfaire à ses péchés. D'où il est dit (Joël, 2, 12) : Convertissez-vous à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, dans le deuil et les larmes. C'est ce que saint Augustin exprime dans un sermon sur la prière et le jeûne (220 de temp.) : Le jeûne, dit-il, purifie l'âme, élève la pensée, soumet la chair à l'esprit, rend le cœur contrit et humilié, écarte les nuages de la concupiscence, éteint les ardeurs des passions et allume la vraie lumière de la chasteté. D'où il est évident que le jeûne est un acte de vertu[2].

Article 2 : Le jeûne est-il un acte d'abstinence ?

147

Objection N°1.

Il semble que le jeûne ne soit pas un acte d'abstinence. Car, sur ces paroles (Matth., 17, 20) : Mais ce genre de démons ne se chasse que par la prière et le jeûne, la glose dit (ordin. Bedæ, liv. 3 Comment, chap. 8) : Le jeûne ne consiste pas seulement à s'abstenir de nourriture, mais de tout ce qui charme. Or, ceci appartient à toute vertu. Le jeûne n'est donc pas spécialement un acte d'abstinence.

Réponse à l'objection N°1 :

Le jeûne proprement dit consiste à s'abstenir d'aliments ; mais, dans un sens métaphorique[3], il consiste à s'abstenir de tout ce qui est vain, et principalement des péchés. — On peut encore dire que le jeûne proprement dit est l'abstinence de tout ce qui charme, parce que tous les vices qui s'y adjoignent l'empêchent d'être un acte vertueux, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 4).

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Homil. Quadrag. 16 in Evang.) que le jeûne quadragésimal est la dixième partie de toute l'année. Or, donner la dîme est un acte de religion, comme nous l'avons vu (quest. 87, art. 1). Le jeûne est donc un acte de religion et non un acte d'abstinence.

1 C'est le jeûne naturel qui est requis pour recevoir l'Eucharistie, et qu'on appelle aussi pour ce motif le jeûne eucharistique. †

2 Bellarmin a parfaitement établi cette même thèse par les témoignages de l'Écriture et des saints Pères (De bonis operibus, liv. 2, chap. 12). †

3 C'est ce qu'on appelle le jeune moral et philosophique. †

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'empêche que l'acte d'une vertu n'appartienne à une autre, selon qu'il se rapporte à sa fin, comme on le voit d'après ce que nous avons dit[1]. En ce sens, rien n'empêche que le jeûne n'appartienne à la religion, ou à la chasteté, ou à toute autre vertu[2].

Objection N°3.

L'abstinence est une partie de la tempérance, comme nous l'avons vu (quest. préc. et quest. 143). Or, la tempérance se distingue par opposition de la force, à laquelle il appartient de supporter ce qui est pénible ; ce qui paraît surtout avoir lieu dans le jeûne. Le jeûne n'est donc pas un acte d'abstinence.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'appartient pas à la force, selon qu'elle est une vertu spéciale, de supporter toutes les peines ; il lui appartient seulement de supporter celles qui se rapportent au danger de mort. Mais il appartient à la tempérance et à ses parties de supporter les peines qui naissent de la privation des jouissances sensibles, et telles sont celles que le jeûne fait éprouver.

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (Etym., liv. 6, chap. 18) que le jeûne consiste à épargner la nourriture et à s'abstenir de manger.

Conclusion.

Le jeûne est un acte de la vertu d'abstinence.

Il faut répondre que la matière de l'habitude et celle de l'acte est la même, par conséquent tout acte vertueux qui se rapporte à une matière appartient à la vertu qui établit un milieu dans cette matière. Or, le jeûne se rapporte aux aliments à l'égard desquels l'abstinence établit un milieu. Il est donc évident que le jeûne est un acte d'abstinence.

Article 3 : Le jeûne est-il de précepte ?

147

Objection N°1.

Il semble que le jeûne ne soit pas de précepte. Car on ne donne pas des préceptes pour les œuvres de surérogation qui sont de conseil. Or, le jeûne est une œuvre de surérogation, autrement il faudrait toujours et partout l'observer également. Il n'est donc pas de précepte.

Réponse à l'objection N°1 :

Le jeûne considéré en lui-même ne désigne pas quelque chose qu'on doive choisir, mais quelque chose de pénal. Il devient un objet d'élection, quand on le considère selon qu'il est utile à une fin. C'est pourquoi, si on le considère absolument, il n'est pas de nécessité de précepte ; mais il est de nécessité de précepte pour celui qui a besoin d'un pareil remède. Et parce que la plupart des hommes en ont besoin, soit parce que nous péchons tous dans une foule de circonstances, selon l'expression de saint Jacques (3, 2), soit parce que la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, comme le dit saint Paul (Gal., 5, 17), il a été convenable que l'Église établît des jeûnes qui devraient être généralement observés par tout le monde, sans par là rendre de précepte ce qui est absolument de surérogation, mais en déterminant pour ainsi dire, d'une manière particulière ce qui est nécessaire en général.

1 (quest. préc., art. 2, Réponse N°2, et 1a 2æ, quest. 18, art. 7) †

2 Mais il n'en appartient pas moins en propre à l'abstinence. †

Objection N°2.

Quiconque transgresse un précepte pèche mortellement. Si donc le jeûne était de précepte, tous ceux qui ne jeûnent pas pécheraient mortellement : ce qui paraîtrait un vaste filet tendu à tous les hommes.

Réponse à l'objection N°2 :

Les préceptes qui sont proposés sous la forme d'un décret général n'obligent pas tout le monde de la même manière, mais ils n'obligent qu'autant qu'il le faut pour la fin que le législateur a en vue. Si quelqu'un en transgressant le décret méprise son autorité ou qu'il le transgresse de manière à empêcher la fin qu'il se propose, il pèche mortellement[1]. Mais si pour une cause raisonnable on n'observe pas un statut, surtout dans le cas où le législateur lui-même n'en prescrirait pas l'observation, s'il était présent, cette transgression ne constitue pas un péché mortel. D'où il suit que tous ceux qui n'observent pas les jeûnes de l'Église ne pèchent pas mortellement[2].

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Lib. de vera relig., chap. 17) que la sagesse de Dieu s'étant faite homme pour nous rendre libres, elle a établi un petit nombre de sacrements salutaires qui maintiennent la société du peuple chrétien, c'est-à-dire d'une multitude libre sous l'autorité du même Dieu Or, la liberté du peuple chrétien ne paraît pas être moins entravée par la multitude des observances que par celle des sacrements. Car le même docteur ajoute (Lib. ad inquis. Ianuarii, epist. 55, chap. 19) qu'il y en a qui surchargent de fardeaux insupportables notre religion que la miséricorde de Dieu a voulu affranchir en n'établissant que quelques sacrements. Il semble donc que l'Église n'ait pas dû prescrire le jeûne par un précepte.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Augustin parle en cet endroit des choses qui ne sont pas contenues dans l'Écriture sainte, qui n'ont point été décidées par les évêques en concile, et qui ne sont pas appuyées par la coutume de l'Église universelle. Mais il y a des jeûnes qui sont de précepte, qui ont été prescrits par des conciles et qui ont pour eux la coutume de l'Église universelle. Ils ne sont donc pas opposés à la liberté du peuple chrétien, au contraire, ils sont plutôt utiles pour le préserver de la servitude du péché qui répugne à la liberté spirituelle, dont il est dit (Gal., 5, 13) : Vous êtes appelés, mes frères, à un État de liberté ; ayez soin que cette liberté ne vous donne pas occasion de vivre selon la chair.

Mais c'est le contraire. Saint Jérôme (epist. 28) dit en parlant du jeûne : Que chaque province abonde dans son sens et regarde comme des lois apostoliques les préceptes de ses maîtres. Le jeûne est donc de précepte.

Conclusion.

Puisque le jeûne est utile pour effacer les fautes et les prévenir, ainsi que pour élever l'âme vers les choses spirituelles, il était convenable qu'il y eût des lois humaines et divines qui en prescrivissent l'observation par des préceptes.

Il faut répondre que comme il appartient aux princes séculiers de donner des préceptes légaux qui déterminent le droit naturel, en ce qui concerne le bien général sous le rapport des affaires temporelles, de même il appartient aux prélats ecclésiastiques de prescrire par des statuts ce qui est dans l'intérêt commun des fidèles sous le rapport spirituel. — Or, nous avons dit (art. 1) que le jeûne est utile pour effacer le péché, pour le prévenir et pour élever l'âme vers les choses spirituelles. Ainsi chacun est tenu par la raison naturelle de jeûner autant qu'il est nécessaire pour ces fins. C'est pourquoi le jeûne en général tombe sous le précepte de la loi de nature. Mais la détermination du

1 Les lois de l'Église sur le jeûne obligent par elles-mêmes, sous peine de péché mortel. Frangens jejunium Ecclesiæ ad quod tenetur non peceat mortaliter nisi ex contemptu, vel inobedentiâ hoc faciat, putà quia non vult se subjicere præcepto. †

2 D'après Cajétan, Navarre, Sylvius, saint Antonin, celui qui croit avoir une cause suffisante pour ne pas jeûner, et qui est dans la bonne foi ne fait pas de faute, ou du moins de faute grave. †

temps et du mode, selon qu'il convient et qu'il est avantageux aux chrétiens, tombe sous le précepte du droit positif qui a été établi par les chefs de l'Église : ce jeûne est appelé le jeûne ecclésiastique et l'autre le jeûne naturel.

Article 4 : Tout le monde est-il tenu aux jeûnes de l'Église ?

147

Objection N°1.

Il semble que tous soient tenus aux jeûnes de l'Église. Car les préceptes de l'Église obligent comme les préceptes de Dieu, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 10, 16) : Qui vous écoute m'écoute. Or, tout le monde est tenu d'observer les préceptes de Dieu. Les jeûnes qui ont été établis par l'Église sont donc aussi obligatoires pour chacun.

Réponse à l'objection N°1 :

Les préceptes de Dieu sont des préceptes de droit naturel, qui sont par eux-mêmes de nécessité de salut, au lieu que les lois de l'Église ont pour objet des choses qui ne sont pas par elles-mêmes de nécessité de salut, mais qui sont seulement d'institution ecclésiastique. C'est pourquoi il peut y avoir des empêchements pour lesquels on ne soit pas tenu d'observer ces jeûnes.

Objection N°2.

Ce sont les enfants surtout qui paraissent être exempts de jeûner à cause de leur âge. Or, ils n'en sont pas exempts, puisque le prophète dit (Joël, 2, 15) : Sanctifiez le jeûne, puis il ajoute : Rassemblez les petits enfants et ceux qui sont encore à la mamelle. Donc, à plus forte raison, tous les autres sont-ils tenus au jeûne.

Réponse à l'objection N°2 :

Les enfants ont un motif très évident de ne pas jeûner[1], soit à cause de la débilité de leur nature, qui fait qu'ils ont souvent besoin de manger et qu'ils ne peuvent prendre beaucoup d'aliments à la fois ; soit parce qu'il leur faut beaucoup de nourriture tant qu'ils grandissent, puisque leur accroissement est le résultat de ce qu'ils mangent. C'est pourquoi, pendant toute la durée de cette période, qui s'étend pour la plupart jusqu'à la fin du troisième septénaire, ils ne sont pas tenus d'observer les jeûnes de l'Église. Cependant il est convenable que pendant ce temps ils s'exercent au jeûne plus ou moins, selon que leur âge le permet. Néanmoins, quand on est menacé d'une grande tribulation, on fait jeûner quelquefois les enfants en signe de la pénitence la plus profonde. C'est ainsi que le prophète s'écrie (Jonas, 3, 7) : Que les hommes et les animaux ne touchent à aucune nourriture et qu'ils ne boivent pas d'eau.

Objection N°3.

On doit préférer les choses spirituelles aux choses temporelles, et celles qui sont nécessaires à celles qui ne le sont pas. Or, les travaux corporels ont pour but un gain temporel ; et les voyages, quand même ils auraient pour but des choses spirituelles, ne sont pas nécessaires. Par conséquent, puisque le jeûne a pour but un intérêt spirituel et qu'il est nécessaire, d'après les lois de l'Église, il semble qu'on ne doive pas en être dispensé, parce qu'on voyage ou parce qu'on travaille des mains.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour les voyageurs et les ouvriers[2] il faut distinguer. Si l'on peut différer commodément son voyage et diminuer son travail sans qu'il en résulte de dommage pour la santé et pour l'État extérieur qui est requis à la conservation de la vie corporelle ou spirituelle, on ne doit pas omettre pour cela les

1 Les vieillards sont aussi dispensés de jeûner. Saint Liguori dispense indistinctement tous ceux qui ont soixante ans accomplis. †

2 Il ne s'agit ici que des voyageurs qui ont de grandes fatigues à supporter, et des ouvriers qui se livrent à des travaux corporels très pénibles. †

jeûnes de l'Église. Mais s'il y a nécessité de voyager ou de faire de longues abstinences ou de travailler beaucoup, soit pour la conservation de la vie du corps, soit pour quelque chose de nécessaire à la vie spirituelle[1], et que ces devoirs soient incompatibles avec l'observation des jeûnes de l'Église, on n'est pas tenu de les observer, parce que l'Église, en établissant le jeûne, n'a pas eu l'intention d'empêcher par là d'autres bonnes œuvres plus nécessaires. Cependant il semble que dans ces circonstances on doive avoir recours à la dispense du supérieur, à moins que la coutume contraire ne soit établie, parce que par là même que les supérieurs dissimulent, ils paraissent consentir.

Objection N°4.

On doit faire une chose plutôt d'après sa volonté propre que par nécessité, comme on le voit dans saint Paul (2 Cor., chap. 9). Or, les pauvres ont l'habitude de jeûner par nécessité, parce qu'ils manquent d'aliments. Ils doivent donc à plus forte raison jeûner d'après leur volonté propre.

Réponse à l'objection N°4 :

Les pauvres qui peuvent avoir de quoi faire un repas ne sont pas dispensés, à cause de leur pauvreté, d'observer les jeûnes de l'Église[2] ; cependant ceux qui ne reçoivent l'aumône que par morceaux et qui ne peuvent avoir simultanément de quoi faire un repas, en sont dispensés.

Objection N°5.

Au contraire, il semble qu'aucun juste ne soit tenu de jeûner. Car les préceptes de l'Église n'obligent pas contrairement à la doctrine du Christ. Or, le Seigneur dit (Luc, 5, 34) que les enfants de l'époux ne peuvent jeûner tant que l'époux est avec eux. Comme il est avec tous les justes, et qu'il habite spécialement en eux, d'après ces autres paroles (Matth., 28. 20) : Voilà que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle, il s'ensuit qu'ils ne sont pas obligés de jeûner, d'après les lois de l'Église.

Réponse à l'objection N°5 :

Cette parole du Seigneur peut s'entendre de trois manières :

1. On peut dire avec saint Jean Chrysostome (Hom. 31 in Matth.) que les disciples qui sont appelés les enfants de l'époux étaient encore trop faibles ; c'est ce qui fait qu'ils sont comparés à un ancien vêtement. C'est pourquoi tant que le Christ fut présent corporellement au milieu d'eux, ils devaient être fortifiés par une certaine douceur, plutôt que d'être éprouvés par les austérités du jeûne. Ainsi il est plus convenable de dispenser du jeûne les imparfaits et les novices, que les anciens et les parfaits, comme on le voit dans la glose (ord.) sur ces paroles du Psalmiste (Ps. 130) : Sicut ablactatus est super matre suâ.
2. On peut dire aussi d'après saint Jérôme (Hab. ex Bedâ, liv. 2, in Luc, chap. 5) que le Seigneur parle en cet endroit du jeûne des anciennes observances. Par conséquent le Seigneur indique par là que les apôtres qui devaient être remplis de la grâce nouvelle ne devaient pas être soumis aux observances anciennes.
3. Saint Augustin (Lib. 2 de consens. Evang., chap. 27) distingue deux sortes de jeûne. Le premier appartient à l'humilité de la tribulation, et il ne convient pas aux parfaits qui sont appelés les enfants de l'époux. Ainsi quand saint Luc dit : Les enfants de l'époux ne peuvent jeûner, saint Matthieu dit (9, 15) : Les enfants de l'époux ne peuvent pleurer. L'autre appartient à la joie de l'esprit qui se porte vers les choses spirituelles ; celui-là convient aux parfaits.

1 On regarde comme exempts du jeûne ceux qui prêchent une station, ceux qui confessent une grande partie du jour, ceux qui passent une partie de la nuit près des malades, etc. †

2 D'après Sanchez, saint Liguori et plusieurs autres théologiens, ceux qui n'ont que du pain et des légumes ne sont pas obligés à ne faire qu'un seul repas, parce que ces aliments sont peu nourrissants. †

Conclusion.

Tout le monde est tenu généralement à observer les jeûnes de l'Église, à moins qu'on n'en soit légitimement empêché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit[1], on ne fait de lois générales que selon qu'elles conviennent à la multitude. C'est pourquoi, en rendant ces lois, le législateur regarde à ce qui se présente communément et à ce qui arrive pour la plupart des individus. Si, pour une cause particulière, il se trouve dans un individu quelque chose qui s'oppose à ce qu'il observe un précepte, le législateur n'a pas l'intention de l'y obliger. Toutefois il y a ici une distinction à faire. Si la cause est évidente, on peut licitement se dispenser soi-même de l'observation du précepte, surtout si c'est la coutume, ou si l'on ne peut facilement avoir recours au supérieur[2]. Si la cause est douteuse, on doit recourir au supérieur qui a le pouvoir de dispenser dans ces circonstances. C'est ce qu'il faut observer pour les jeûnes établis par l'Église et qui sont généralement obligatoires pour tout le monde, à moins que l'on ait un empêchement particulier.

Article 5 : Les temps où l'on doit jeûner sont-ils convenablement déterminés ?

147

Objection N°1.

Il semble que l'on n'ait pas convenablement déterminé les temps des jeûnes de l'Église. Car l'Évangile dit (Matth., chap. 4) que Christ a commencé à jeûner immédiatement après son baptême. Or, nous devons imiter le Christ, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 4, 16) : Soyez mes imitateurs, comme je suis l'imitateur du Christ. Nous devons donc jeûner immédiatement après l'Épiphanie, où l'on célèbre le baptême du Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ n'a pas eu besoin du baptême pour lui-même, mais pour nous le rendre recommandable. C'est pourquoi il ne convenait pas qu'il jeûnât avant son baptême, mais après, pour nous inviter à jeûner avant le nôtre.

Objection N°2.

Il n'est pas permis sous la loi nouvelle d'observer les préceptes cérémoniels de la loi ancienne. Or, la prescription des jeûnes à certains mois déterminés appartient aux solennités de l'ancienne loi. Car il est dit (Zach., 8, 19) : Les jeûnes du quatrième, du cinquième, du septième et du dixième mois seront changés, pour la maison de Juda, en des jours de joie et d'allégresse et en des fêtes solennelles. C'est donc à tort qu'on observe dans l'Église les jeûnes de certains mois particuliers qu'on appelle les jeûnes des quatre-temps.

Réponse à l'objection N°2 :

L'Église n'observe pas le jeûne des quatre-temps ni dans les mêmes temps, ni pour les mêmes causes que les Juifs. Car ils jeûnaient en juillet, qui est le quatrième mois depuis avril dont ils font le premier mois de leur année, parce que c'est alors que Moïse, descendant du mont Sinaï, brisa les tables de la loi (Ex., chap. 32), et que d'après Jérémie les murs de Jérusalem furent pour la première fois renversés (Jérem., chap. 39). Dans le cinquième mois, qui est notre mois d'août, ils jeûnent encore, parce qu'une sédition s'étant élevée parmi le peuple à l'occasion du rapport de ceux qu'ils avaient envoyés reconnaître le pays de Chanaan, ils reçurent ordre de ne pas monter sur la montagne. C'est

1 (1a 2æ, quest. 90, art. 2, et quest. 98, art. 2 et 6) †

2 Ceux qui dispensent doivent s'en rapporter généralement à l'avis du médecin. †

dans ce même mois que Nabuchodonosor (Jérem., chap. 52), et après lui Tite, mirent le feu au temple de Jérusalem. Dans le septième mois, que nous appelons le mois d'octobre, Godolias fût tué et les restes du peuple dissipés (Jérem., chap. 41). Enfin dans le dixième mois, qui est notre mois de janvier, le peuple qui était en captivité avec Ézéchiel apprit que le temple avait été renversé (Ez., chap. 4).

Objection N°3.

Comme le dit saint Augustin (De consens. Evang., liv. 2, chap. 27), comme il y a le jeûne de l'affliction, de même il y a le jeûne de l'allégresse. Or, la joie spirituelle éclate dans les fidèles, surtout à la suite de la résurrection du Christ. Donc dans le temps de la cinquantaine[1] que l'Église célèbre avec solennité à cause de la résurrection de Notre-Seigneur, et dans les jours de dimanche qui nous rappellent la mémoire de ce mystère, il devrait y avoir des jeûnes.

Réponse à l'objection N°3 :

Le jeûne d'allégresse provient de l'impulsion de l'Esprit-Saint qui est un esprit de liberté ; c'est pourquoi ce jeûne ne doit pas être de précepte. Par conséquent les jeûnes qui sont établis par les lois de l'Église, sont plutôt des jeûnes d'affliction qui ne conviennent pas dans les jours de joie. C'est pour ce motif que l'Église n'a pas établi de jeûne dans tout le temps pascal, ni pour les dimanches. Si l'on jeûnait dans ces jours par opposition à la coutume de l'Église qui doit passer pour une loi, comme le dit saint Augustin (Ep. 36), ou d'après une erreur quelconque[2], on ne serait pas exempt de péché ; quoique le jeûne considéré en lui-même soit louable en tout temps, selon l'expression de saint Jérôme qui s'écrie (Ep. 28 ad Lucinium) : Puissions-nous jeûner en tout temps !

Mais la coutume générale de l'Église est contraire.

Conclusion.

Il a été convenable qu'à certaines époques et à certains jours, comme le carême, les quatre-temps, les veilles de certaines fêtes, l'Église obligeât les fidèles, par des préceptes et une louable coutume, à jeûner.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3), le jeûne a deux fins ; il a été établi pour effacer les péchés et pour élever l'âme vers Dieu. C'est pourquoi on a dû prescrire des jeûnes spécialement dans les temps où il fallait que les fidèles se purifiassent de leurs fautes et qu'ils élevassent leur âme vers Dieu par la dévotion. Ces deux choses sont surtout pressantes avant la solennité de Pâques, dans laquelle on remet les péchés par le baptême qu'on célèbre solennellement la veille de cette fête, quand on rappelle la sépulture de Notre-Seigneur, parce que, selon cette expression de l'Apôtre (Rom., chap. 6) : Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême pour mourir au péché, c'est surtout dans la fête de Pâques qu'il faut que l'âme du fidèle s'élève par la dévotion jusqu'à la gloire de l'éternité que le Christ a commencée par sa résurrection, et c'est pour ce motif qu'elle a ordonné de jeûner immédiatement avant la solennité pascale. Pour la même raison elle nous le prescrit les veilles des principales fêtes dans lesquelles nous devons nous préparer à célébrer dévotement la fête à venir. De même à chaque trimestre l'Église a coutume de conférer les ordres sacrés. Il faut que ceux qui les confèrent, ceux qui les reçoivent, et le peuple entier, dans l'intérêt duquel on les donne, se préparent par le jeûne à cette cérémonie. C'est pourquoi l'Évangile rapporte (Luc, chap. 6) que le Seigneur avant de choisir ses disciples se retira sur une montagne pour prier. Saint Ambroise expliquant ce passage dit (Sup. illud : Et erat pernoctans) : Voyez-vous ce que vous avez à faire, lorsque vous voulez remplir un devoir de piété ; quand le Christ avant d'envoyer ses apôtres se met lui-même en

1 Saint Thomas désigne par là les cinquante jours qui s'écoule de Pâques à la Pentecôte. †

2 À l'exemple des manichéens qui jeûnent parce qu'ils pensent ce jeûne nécessaire. Les manichéens jeûnaient le dimanche, parce qu'ils niaient la résurrection du Christ. †

prières ? —Relativement au jeûne quadragésimal, saint Grégoire donne une triple raison du nombre[1] (Hom. 16) :

1. C'est parce que la vertu du Décalogue est remplie par les quatre livres du saint Évangile : car le nombre dix, quatre fois répété, donne quarante.
2. Parce que nous subsistons dans ce corps mortel d'après les quatre éléments, et qu'en satisfaisant les désirs du corps nous allons contre les préceptes du Seigneur, qui sont contenus dans le Décalogue. Par conséquent il est juste que nous affligions quarante[2] fois cette même chair.
3. Parce que nous voulons offrir à Dieu la dîme de notre vie, et comme il y a 365 jours dans l'année, nous nous mortifions pendant trente-six[3], et nous donnons ainsi à Dieu la dîme de notre année[4].

Saint Augustin ajoute une quatrième raison (De doct. christ., liv. 2, chap. 16). Le créateur est la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le nombre ternaire est dû à la créature invisible[5], car nous devons aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, et de tout notre esprit ; et le nombre quaternaire appartient à la créature visible[6], à cause du chaud et du froid, du sec et de l'humide. Par conséquent le nombre dix représente toutes les choses. Si on le multiplie par le nombre quatre qui convient au corps[7] par lequel nous faisons usage de ce qui est visible, on obtient le nombre quarante. — Pour les jeûnes des quatre-temps, il y a trois jours de désignés à cause du nombre de mois qui convient à chaque temps, ou à cause du nombre des ordres sacrés que l'on y confère[8].

Article 6 : Est-il nécessaire pour le jeûne qu'on ne fasse qu'un repas ?

147

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire pour le jeûne qu'on ne fasse qu'un repas. Car le jeûne, comme nous l'avons dit (art. 2), est un acte de la vertu d'abstinence qui n'observe pas moins la quantité convenable de nourriture que le nombre des repas. Or, comme on ne taxe pas à ceux qui jeûnent la quantité d'aliments, il semble donc qu'on ne doive pas non plus taxer le nombre des repas.

Réponse à l'objection N°1 :

La quantité des aliments ne peut pas être taxée la même pour tous, à cause de la diversité des tempéraments, d'où il résulte que l'un a besoin de manger plus et l'autre moins, au lieu qu'ordinairement tout le monde peut satisfaire aux exigences de la nature par un seul repas.

Objection N°2.

Comme l'homme se nourrit en mangeant, de même en buvant ; par conséquent le boire détruit le jeûne, et c'est pour cela que nous ne pouvons pas recevoir l'Eucharistie après avoir bu. Or, il n'est pas défendu de boire plusieurs fois à différentes heures du jour. On ne doit donc pas défendre non plus à ceux qui jeûnent de manger plusieurs fois.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a deux sortes de jeûne. Le jeûne de la nature, qui est exigé pour recevoir l'Eucharistie. Celui-là est détruit par tout ce qu'on boit, même de l'eau ; après en avoir bu il n'est pas permis de

1 Le nombre de quarante jours qui est le temps de sa durée. †
2 Quatre fois dix fois. †
3 Qui sont les jours où l'on doit jeûner pendant les six semaines du carême. †
4 Pour compléter le nombre quarante, qui marque la durée du jeûne de Notre-Seigneur, on a ajouté quatre jours de la semaine précédente. †
5 Ce nombre ternaire se rapporte à l'âme à cause de ses trois opérations. †
6 Dans le corps il y a quatre éléments. †
7 Ce sont les quatre saisons qui marquent la révolution de l'année. †
8 Il n'y a que trois degrés proprement dits dans la hiérarchie ecclésiastique : les ministres, les prêtres et les évêques. †

communier. Il y en a un autre qu'on appelle le jeûne du jeûneur, et qui n'est détruit que par les choses que l'Église a eu l'intention de nous interdire en l'instituant. Or, l'Église n'a pas eu l'intention de défendre de boire, parce que celui qui boit le fait plutôt pour rafraîchir le corps et aider à la digestion des aliments que pour se nourrir, quoiqu'il y ait dans la boisson quelque chose de nourrissant[8]. C'est pourquoi il est permis à ceux qui jeûnent de boire plusieurs fois. Mais si l'on boit immodérément on peut pécher et perdre le mérite de son jeûne, comme il arrive aussi quand on prend de la nourriture avec excès dans un seul repas.

Objection N°3.

Les confitures sont des aliments ; cependant il y en a qui en prennent les jours de jeûne après le repas. Donc l'unité de repas n'est pas de l'essence du jeûne.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique les confitures nourrissent d'une certaine manière, on ne les prend cependant pas pour cela principalement, mais on les prend plutôt pour qu'elles facilitent la digestion. Par conséquent elles ne détruisent pas le jeûne, pas plus que les autres médecines qu'on peut prendre, à moins que par hasard on n'en prenne par fraude une grande quantité par manière d'aliments[1].

Mais la coutume générale des chrétiens prouve le contraire.

Conclusion.

C'est avec raison que les règles de l'Église ont décidé que ceux qui jeûnaient ne devaient faire qu'un seul repas par jour.

Il faut répondre que le jeûne est établi par l'Église pour mettre un frein à la concupiscence, sans compromettre pour cela la santé. Pour atteindre ce but l'unité de repas est très convenable, parce que par là l'homme peut satisfaire la nature, et néanmoins affaiblir la concupiscence par les privations qu'il s'impose. C'est pourquoi l'Église a décidé que ceux qui jeûnaient ne devaient faire qu'un seul repas[2].

Article 7 : Est-il convenable de prescrire à ceux qui jeûnent de faire leur repas à l'heure de none ?

147

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas convenable de prescrire à ceux qui jeûnent de faire leur repas à l'heure de none. En effet l'État du Nouveau Testament est plus parfait que celui de l'Ancien. Or, dans l'Ancien Testament on jeûnait jusqu'à vêpres. Car il est dit (Lév., 23, 32) : Dans le sabbat vous affligerez vos âmes ; puis on ajoute : Vous célébrerez vos sabbats d'un soir à un autre. Donc à plus forte raison sous le Nouveau Testament doit-on jeûner jusqu'au soir.

Réponse à l'objection N°1 :

L'État de l'Ancien Testament est comparé à la nuit, et l'État du Nouveau au jour, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 13, 12) : La nuit a précédé, mais le jour est venu. C'est pourquoi dans l'Ancien Testament on jeûnait jusqu'à la nuit[3], tandis qu'il n'en est pas de même dans le Nouveau.

8 C'est aussi la doctrine de Benoît XIV : Theologi salvum et integrum jejunum, licet quâlibet per diem horâ vinum aut aqua bibatur, unanimiter declaraverunt (Inst. 15, n° 7). †

1 On ne doit pas manger plusieurs fois dans un jour, quand même on prendrait peu de nourriture à chaque fois. Alexandre VII a condamné la proposition suivante : In die jejunii, qui sœpius modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejunium. †

2 D'après un usage généralement reçu, on ajoute au repas une légère collation. Il paraît que cet usage n'existait pas du temps de saint Thomas. †

3 Dans les premiers siècles on ne mangeait qu'après le coucher du soleil ; on commença à avancer l'heure du repas au Ve siècle ; du temps de saint Thomas, il était fixé à trois heures, maintenant c'est à midi. †

Objection N°2.

Le jeûne établi par l'Église est imposé à tout le monde. Or, tout le monde ne peut pas connaître d'une manière fixe l'heure de none. Il semble donc qu'on n'aurait pas dû fixer cette heure dans le précepte qui regarde le jeûne.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour le jeûne il faut une heure déterminée non d'après l'exactitude la plus précise, mais d'une maniére approximative ; car il suffit qu'il soit environ l'heure de none, et c'est ce que chacun peut facilement connaître[1].

Objection N°3.

Le jeûne est un acte de la vertu d'abstinence, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, la vertu morale ne considère pas de la même manière son milieu pour tout le monde ; parce que ce qui est beaucoup pour l'un est peu pour un autre, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). On ne doit donc pas astreindre ceux qui jeûnent à l'heure de none.

Réponse à l'objection N°3 :

Une augmentation ou un retranchement de peu d'importance ne peut pas nuire beaucoup. Ainsi de la sixième heure[2], qui est celle à laquelle on a la coutume de manger, jusqu'à la neuvième, qui est le moment où ceux qui jeûnent font leur repas, il n'y a pas une grande distance. C'est pourquoi la détermination de ce temps ne peut pas nuire beaucoup à une personne, quelle que soit sa condition. Si cependant, par suite d'infirmité, de l'âge ou de tout autre motif, il en résultait pour quelques-uns de graves inconvénients, il faudrait les dispenser de jeûner ou leur permettre d'avancer un peu l'heure de leur repas[3].

Mais c'est le contraire. Le concile de Chalcédoine dit (Voy., chap. Solent, de Consecrat., dist. 1) : En carême on ne doit pas croire que ceux qui mangent avant de célébrer l'office des vêpres remplissent le précepte du jeûne. Comme en carême on dit les vêpres après none, il s'ensuit qu'on doit jeûner jusqu'à none.

Conclusion.

Il a été convenablement établi que ceux qui jeûnent feraient leur repas à peu près à l'heure de none. Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 5), le jeûne a pour but d'effacer les péchés et de nous empêcher d'en commettre. Par conséquent il faut qu'il ajoute quelque chose au-delà de la coutume générale, sans cependant pour cela trop fatiguer la nature. Or, on a la coutume généralement de manger dans les temps ordinaires vers midi ; soit parce qu'alors la digestion paraît être complète, la chaleur naturelle ayant été rappelée à l'intérieur pendant la nuit à cause du froid qui se fait alors sentir au-dehors, et les humeurs s'étant ensuite répandues dans les membres au moyen de la chaleur du jour, dans ce moment où le soleil est arrivé au milieu de sa course ; soit parce que c'est l'instant où le corps humain a le plus besoin d'être soutenu contre la chaleur extérieure de l'air dans la crainte que les humeurs ne s'enflamment au dedans. C'est pourquoi, pour que celui qui jeûne éprouve quelque peine pour la satisfaction de ses péchés, il était convenable de désigner pour l'heure de son repas l'heure de none. Cette heure est aussi en rapport avec le mystère de la passion du Christ, qui fut consommée à l'heure de none, quand, après avoir incliné la tête, il rendit l'esprit. Car ceux qui jeûnent pendant qu'ils mortifient leur chair imitent la passion du Christ,

1 Ainsi il est permis d'avancer le repas, pourvu qu'on l'avance de moins d'une heure : Omnibus licitum est anticipare infrà horam etiam sine causâ (saint Liguori, De præceptis Ecclesiæ, n° 1026). †

2 Midi, qui était l'heure ordinaire du repas dans les jours où l'on ne jeûnait pas. †

3 Quand on ne fait pas son repas à l'heure marquée, et qu'on le devance très notablement sans raison légitime, il y a péché grave, d'après le sentiment que saint Liguori regarde comme le plus probable (ibid.). †

d'après ces paroles de l'Apôtre (Gal., 5, 24) : Ceux qui sont du Christ ont crucifié leur chair avec leurs vices et leurs concupiscences.

Article 8 : Est-il convenable d'ordonner à ceux qui jeûnent de s'abstenir de viandes, d'œufs et de laitage ?

147

Objection N°1.

Il semble que ce soit à tort qu'on ordonne à ceux qui jeûnent de s'abstenir de viandes, d'œufs et de laitage. Car nous avons dit (art. 6) que le jeune a été établi pour mettre un frein aux concupiscences de la chair. Or, le vin provoque plus la concupiscence que la viande, d'après ces paroles de l'Écriture (Prov., 20 ,1) : Le vin rend luxurieux. (Eph., 5, 18) : Ne vous laissez, pas aller aux excès du vin, qui est une source de dissolution. Par conséquent puisqu'on ne défend pas à ceux qui jeûnent l'usage du vin, on ne devrait pas leur interdire non plus l'usage de la viande.

Réponse à l'objection N°1 :

Trois choses concourent dans l'acte de procréation, à savoir, la chaleur, l'esprit (1a pars, quest. 118, art. 1) et l'humeur. Le vin et les autres choses qui réchauffent le corps conduisent en particulier à la chaleur ; les aliments flatulents semblent coopérer à la production de l'esprit vital ; mais c'est principalement l'utilisation de la chair, qui est la nourriture la plus productive, qui conduit à la production de l'humeur. L'altération occasionnée par la chaleur et l'augmentation dans les esprits vitaux sont de courte durée, tandis que la substance de l'humeur reste un long moment. Ceux qui jeûnent sont donc plus interdits de chair que du vin et des légumes qui sont des aliments flatulents.

Objection N°2.

Il y a des poissons qui sont aussi agréables à manger que la chair de certains animaux. Or, la concupiscence est le désir de ce qui est agréable, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 30, art. 1). Par conséquent puisque dans le jeûne, qui a été établi pour mettre un frein à la concupiscence, on ne défend pas de manger des poissons, on ne doit pas non plus défendre l'usage de la viande.

Réponse à l'objection N°2 :

L'Église en établissant le jeûne a fait attention à ce qui arrive le plus souvent. Ainsi la viande est généralement plus agréable que le poisson ; quoique dans certaines circonstances il en soit autrement. C'est pourquoi l'Église a défendu à ceux qui jeûnent l'usage de la viande plutôt que celui du poisson[1].

Objection N°3.

À certains jours de jeûne on fait usage d'œufs et de fromage. Donc pour la même raison on devrait en faire usage pendant le carême.

Réponse à l'objection N°3 :

On défend à ceux qui jeûnent les œufs et le laitage, parce que ce sont des produits qui viennent des animaux qui ont de la chair. C'est pourquoi on défend plus particulièrement la viande que les œufs et le laitage. De même le jeûne du carême est plus solennel que les autres ; soit parce qu'on l'observe à l'imitation de Jésus-Christ ; soit parce qu'il nous dispose à célébrer dévotement les mystères de notre Rédemption. C'est pour cela que dans tous les jeûnes on interdit l'usage de la viande ; au lieu que dans celui du carême on défend encore universellement les œufs et le laitage. Pour ce qui regarde l'abstinence de ces deux dernières choses dans les autres jeûnes, les coutumes varient selon les pays. Chacun doit suivre la coutume en usage dans le pays où il se trouve. C'est ce

1 Dans certains endroits on mange des oiseaux aquatiques. On doit consulter à cet égard l'usage de chaque diocèse. †

qui a fait dire à saint Jérôme en parlant du jeûne (Epist. 28 ad Lucinium) que chaque province abonde dans son sens et qu'elle regarde les préceptes des anciens comme des lois apostoliques[2].

La coutume générale de l'Église est contraire.

Conclusion.

Le jeune ayant été établi par l'Église pour réprimer les convoitises de la chair, il a été convenable d'interdire à ceux qui jeûnent la viande, le lait et les œufs.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 6), le jeûne a été établi par l'Église pour réprimer les convoitises de la chair qui se rapportent aux choses qui délectent le tact et qui consistent dans les plaisirs de la table et dans les jouissances charnelles. C'est pourquoi l'Église a interdit à ceux qui jeûnent ces aliments qui sont très agréables à manger, et qui portent le plus les hommes aux mouvements de la chair. Telles sont les chairs des animaux qui naissent sur terre et qui respirent, et ce qui en provient, comme le lait qui vient de ceux qui marchent et les œufs de ceux qui ont des ailes[1]. Car ces choses ayant plus de ressemblance avec le corps humain le délectent davantage et contribuent aussi plus efficacement à le nourrir afin qu'il puisse résulter de leur consommation un plus grand surplus disponible pour la matière séminale, qui, quand elle est abondant, devient un grand stimulant pour la luxure. C'est pour ce motif que l'Église a ordonne à ceux qui jeûnent de s'abstenir sur tout de ces aliments.

147

2 Saint Augustin dit aussi (Ep. 86) : In his rebus de quibus nihil certi statuit Scriptura sacra, mos populi Dei, vel instituta majorum, pro lege tenenda sunt. †

1 Alexandre VII a condamné la proposition suivante : Non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in quadragesimâ obliget. †

QUESTION 148 : DE LA GOURMANDISE

Question 148 : De la gourmandise.....145
Article 1 : La gourmandise est-elle un péché ?.....146
Article 2 : La gourmandise est-elle un péché mortel ?.....147
Article 3 : La gourmandise est-elle le plus grand des péchés ?.....148
Article 4 : Est-il convenable de distinguer autant d'espèces de gourmandises selon qu'on pèche par empressement, par délicatesse, par excès, par voracité et par trop d'exigences ?.....149
Article 5 : La gourmandise est-elle un vice capital ?.....151
Article 6 : Est-il convenable de considérer comme des suites de la gourmandise la sotte joie, la bouffonnerie, l'impureté, le bavardage et la stupidité de l'esprit ?.....152

Sur la gourmandise nous avons six questions à examiner :

1. La gourmandise est-elle un péché ?
2. Est-elle un péché mortel ?
3. Est-elle le plus grand des péchés ?
4. De ses espèces.[1]
5. Est-elle un vice capital ?
6. Quels sont les vices qu'elle engendre ?

1 Cet article a pour objet de déterminer toutes les manières dont on peut se rendre coupable de gourmandise. †

Article 1 : La gourmandise est-elle un péché ?

148

Objection N°1.

Il semble que la gourmandise ne soit pas un péché. Car le Seigneur dit (Matth., 15, 11) que ce qui entre dans la bouche, ne souille pas l'homme. Or, la gourmandise a pour objet les mets qui entrent dans l'homme. Par conséquent, puisque tout péché souille l'homme, il semble que la gourmandise ne soit pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce qui entre dans l'homme à titre d'aliment, selon sa substance et sa nature, ne le souille pas spirituellement. Au lieu que les Juifs contre lesquels le Seigneur parle, et les manichéens pensaient qu'il y avait des aliments qui rendaient immondes, non à cause de ce qu'ils figurent, mais en raison de leur propre nature. Toutefois le désir déréglé des aliments souille l'homme spirituellement.

Objection N°2.

Personne ne pèche dans ce qu'il ne peut pas éviter. Or, la gourmandise consiste dans un excès de nourriture que l'homme ne peut pas éviter. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 30, chap. 14) que dans le repas le plaisir se mêlant à la nécessité, on ne sait pas ce que la nécessité demande et ce que le plaisir sollicite. Saint Augustin dit aussi (Conf., liv. 10, chap. 31) : Quel est celui, Seigneur, qui ne prenne pas un peu plus de nourriture que la stricte nécessité ne l'exige. La gourmandise n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), le vice de la gourmandise ne consiste pas dans la substance de la nourriture[1], mais dans un désir qui n'est pas réglé par la raison. C'est pourquoi si on prend plus de nourriture qu'il n'en faut, non par concupiscence, mais parce qu'on croit que cette quantité est nécessaire, cet acte ne se rapporte pas à la gourmandise, mais à un défaut de connaissance. La gourmandise consiste seulement à manger sciemment plus qu'on ne doit, par suite de l'attrait que l'on a pour des aliments délicats.

Objection N°3.

Dans tout genre de péché le mouvement premier est un péché. Or, le mouvement premier qui nous porte à prendre de la nourriture n'est pas un péché : autrement la faim et la soif seraient des péchés. Donc la gourmandise n'en est pas un non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a deux sortes d'appétit : un appétit naturel qui appartient aux puissances de l'âme végétative dans lesquelles il ne peut y avoir ni vice, ni vertu, parce qu'elles ne peuvent être soumises à la raison. Cette puissance appétitive se divise en trois parties : celle qui retient les aliments, celle qui les digère, et celle qui rejette ce que le corps ne doit pas conserver. La faim et la soif appartiennent à cet appétit. Il y a un autre appétit sensitif dans la concupiscence duquel consiste le vice de la gourmandise. Par conséquent le premier mouvement de la gourmandise implique dans l'appétit sensitif un dérèglement qui n'existe pas sans péché.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 30, chap. 13) qu'on ne se lève pas pour soutenir le combat spirituel, à moins que l'ennemi qui est au dedans de nous-même, c'est-à-dire le désir de la

1 On peut manger avec plaisir d'un mets qu'on trouve à son goût, sans qu'il y ait en cela péché. Car la Providence a attaché aux aliments un certain agrément pour que l'homme s'acquitte facilement de ce qui est nécessaire à l'entretien de son existence. †

gourmandise, ne soit auparavant dompté. Or, l'ennemi intérieur de l'homme, c'est le péché. Par conséquent la gourmandise en est un.

Conclusion.

La gourmandise étant le désir déréglé du boire et du manger, il est évident qu'elle est un péché.
Il faut répondre que la gourmandise ne désigne pas un désir quelconque du boire et du manger, mais un désir déréglé. Or, un désir est déréglé par là même qu'il s'écarte de l'ordre de la raison dans lequel le bien de la vertu morale consiste. Et comme on appelle péché ce qui est contraire à la vertu, il s'ensuit qu'il est évident que la gourmandise est un péché[1].

Article 2 : La gourmandise est-elle un péché mortel ?

148

Objection N°1.

Il semble que la gourmandise ne soit pas un péché mortel. Car tout péché mortel est contraire à l'un des préceptes du Décalogue : et il ne semble pas qu'il en soit ainsi de la gourmandise. Elle n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Le vice de la gourmandise n'est un péché mortel qu'autant qu'il détourne de la fin dernière : et sous ce rapport il revient par opposition au précepte de la sanctification du sabbat, qui nous ordonne de nous reposer dans notre fin dernière. Car tous les péchés mortels ne sont pas directement contraires aux préceptes du Décalogue ; il n'y a que ceux qui renferment une injustice ; parce que les préceptes du Décalogue appartiennent spécialement à la justice et à ses parties, comme nous l'avons vu (quest. 122, art. 1).

Objection N°2.

Tout péché mortel est contraire à la charité, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 132, art. 3). Or, la gourmandise n'est pas contraire à la charité, ni quant à l'amour de Dieu, ni quant à l'amour du prochain. La gourmandise n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Selon qu'elle nous détourne de notre fin dernière, la gourmandise est contraire à l'amour de Dieu, que nous devons aimer par-dessus toutes choses comme notre fin dernière ; et c'est seulement sous ce rapport qu'elle est un péché mortel.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Serm. de Purgat.) que quand on mange ou quand on boit plus qu'il n'est nécessaire, ce sont de petits péchés. Or, c'est là ce que fait la gourmandise. On doit donc la compter parmi les petits péchés, c'est- à-dire parmi les péchés véniels.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce passage de saint Augustin s'entend de la gourmandise, selon qu'elle implique un désordre de la concupiscence qui ne s'étend qu'aux moyens.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 30, chap. 13) : Quand le vice de la gourmandise domine, les hommes perdent tout ce qu'ils ont fait avec courage, et quand on se laisse aller aux plaisirs de la

1 La gourmandise est un usage immodéré des aliments nécessaires à la vie. Il ne faut pas la confondre avec l'ivrognerie, qui est le vice opposé à la sobriété. †

table, toutes les vertus s'évanouissent simultanément. Or, la vertu n'est détruite que par le péché mortel. La gourmandise est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°4 :

On dit que la gourmandise détruit les vertus, moins à cause d'elle-même qu'à cause des vices qui en découlent. Car saint Grégoire dit (Past., pars 3, chap. 20) que quand le corps est bien repu, la luxure détruit toutes les vertus de l'âme.

Conclusion.

Si un désir déréglé de gourmandise faisait omettre à quelqu'un de propos délibéré quelque chose qui aurait été commandé par la loi de Dieu, il serait coupable de péché mortel.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le vice de la gourmandise consiste proprement dans une concupiscence déréglée. L'ordre de la raison qui règle la concupiscence peut être détruit de deux manières :

1. Quant aux moyens, lorsqu'ils ne sont pas choisis en proportion avec la fin ;
2. Quant à la fin elle-même, selon que la concupiscence détourne l'homme de la fin qu'il doit atteindre.

Si donc le dérèglement de la concupiscence a lieu dans la gourmandise, au point de détourner l'homme de sa fin dernière, la gourmandise est alors un péché mortel. Ce qui arrive en effet quand l'homme s'attache à la délectation de la gourmandise comme à sa fin, et que pour elle il méprise Dieu, c'est-à-dire quand il est disposé à agir contre les préceptes de Dieu pour s'accorder ces jouissances[1]. Mais si dans le vice de la gourmandise le désordre de la concupiscence ne s'étend qu'aux moyens, de telle sorte que tout en désirant avec excès les plaisirs de la table, on ne consente cependant pas à faire quelque chose contre la loi de Dieu pour les obtenir, le péché est véniel.

Article 3 : La gourmandise est-elle le plus grand des péchés ?

148

Objection N°1.

Il semble que la gourmandise soit le plus grand des péchés. Car la grandeur du péché se considère d'après l'étendue de la peine. Or, le péché de la gourmandise est celui qui est puni le plus sévèrement. Car saint Chrysostome dit (Hom. 13 in Matth.) que l'intempérance a chassé Adam du paradis, qu'elle a été cause du déluge qui couvrit la terre sous Noé, et qu'elle a produit le châtiment des Sodomites, d'après ces paroles du prophète (Ezéch., 16, 49) : Voici quelle a été l'iniquité de Sodome votre sœur, c'est l'excès des viandes, etc. Le péché de la gourmandise est donc le plus grand des péchés.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces peines se rapportent plutôt aux vices qui résultent de la gourmandise ou à sa cause radicale qu'à la gourmandise elle-même. Car le premier homme a été chassé du paradis à cause de l'orgueil qui lui a fait faire un acte de gourmandise. Le déluge et le châtiment des Sodomites ont été ordonnés à cause des péchés de luxure qui sont résultés occasionnellement de la gourmandise.

Objection N°2.

La cause est ce qu'il y a de principal dans chaque genre. Or, la gourmandise paraît être la cause des autres péchés ; car, à l'occasion de ces paroles (Ps., 135, 10) : Il a frappé l'Égypte, etc., la glose dit (ord. Cassiod.) : La luxure, la concupiscence et l'orgueil sont les premiers vices que les excès de la table engendrent. La gourmandise est donc le plus grave des péchés.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Tels sont ceux qui ne vivent que pour boire et manger, qui violent pour se satisfaire les lois du jeûne et de l'abstinence, et qui se rendent par leurs excès incapables de remplir une fonction à laquelle ils sont obligés sous peine de péché mortel. †

Ce raisonnement s'appuie sur les péchés qui naissent de la gourmandise. Il n'est pas nécessaire que la cause l'emporte sur l'effet, à moins qu'il ne s'agisse d'une cause absolue. Or, la gourmandise n'est pas la cause absolue des autres vices, mais elle en est seulement la cause accidentelle ou occasionnelle.

Objection N°3.

Après Dieu l'homme doit principalement s'aimer lui-même, comme nous l'avons vu (quest. 25, art. 4). Or, par le vice de la gourmandise l'homme se nuit à lui-même ; car il est dit (Ecclésiastique, 37, 34) : que l'intempérance en a tué plusieurs. La gourmandise est donc le plus grand des péchés, ou du moins il n'y a que ceux qui sont contre Dieu qui peuvent être plus grands que celui-là.

Réponse à l'objection N°3 :

Le gourmand n'a pas l'intention de nuire au corps, mais de se procurer les jouissances de la table. S'il en résulte pour son corps un dommage, c'est par accident. Par conséquent cet effet n'appartient pas directement à la gravité de la gourmandise, dont la faute deviendrait cependant plus grave, si l'on se faisait un tort corporel en prenant des aliments avec excès[1].

Mais c'est le contraire. Les vices charnels, parmi lesquels on compte la gourmandise, d'après saint Grégoire (Mor., liv. 33, chap. 11), sont moins coupables que les autres.

Conclusion.

Quoique la gourmandise soit l'occasion de beaucoup de péchés ; elle n'est cependant pas le plus grand de tous.

Il faut répondre que la gravité des péchés peut se considérer de trois manières :

1. Premièrement et principalement selon la matière qui en est l'objet. Sous ce rapport les péchés qui ont pour objet les choses divines sont les plus grands. Par conséquent d'après cela le vice de la gourmandise n'est pas le plus grand ; car il a pour objet les choses qui doivent nourrir le corps.
2. On peut le considérer par rapport au pécheur. À ce point de vue le péché de la gourmandise s'affaiblit plutôt qu'il ne s'aggrave, soit parce qu'on est contraint de prendre de la nourriture, soit parce qu'il est difficile de discerner et de régler ce qui convient dans ces circonstances.
3. On peut l'envisager du côté de l'effet qui s'ensuit. À cet égard le vice de la gourmandise est très grand, parce qu'il est la cause occasionnelle d'une foule de péchés différents[2].

Article 4 : Est-il convenable de distinguer autant d'espèces de gourmandises selon qu'on pèche par empressement, par délicatesse, par excès, par voracité et par trop d'exigences ?

148

Objection N°1.

Il semble que saint Grégoire ait tort de distinguer différentes espèces de gourmandise, comme il le fait quand il dit (Mor., liv. 30, chap. 13) : Le vice de la gourmandise nous tente de cinq manières ; car quelquefois il prévient le moment du besoin, et d'autres fois il désire que ce que l'on doit prendre soit préparé avec délicatesse ; tantôt il dépasse à l'égard de la quantité la mesure qu'on doit

1 Il y a péché mortel à manger jusqu'à nuire notablement à sa santé. Les théologiens examinent s il y a péché mortel à boire ou à manger jusqu'au vomissement, et ils sont divisés à cet égard. D'après Billuart, il y a péché mortel quand cet accident résulte, non de la qualité, mais de la quantité des aliments qu'on a pris. †

2 Saint Thomas indique dans le dernier article de cette question les vices qui naissent de la gourmandise. †

observer, et tantôt il nous fait pécher par l'ardeur excessive des désirs qu'il nous inspire. C'est ce qu'on a renfermé dans ces vers techniques : Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè. Or, ces modes ne sont diversifiés que par les circonstances, et comme les circonstances ne changent pas l'espèce des actes, puisqu'elles ne sont que des accidents, il s'ensuit qu'elles ne déterminent pas ici différentes espèces de gourmandise.

Réponse à l'objection N°1 :

La corruption des différentes circonstances produit différentes espèces de gourmandise à cause des motifs divers qui changent l'espèce des actes moraux. Car, dans celui qui cherche des mets délicats, la concupiscence est excitée par l'espèce même de la nourriture ; dans celui qui devance le temps, la concupiscence est déréglée, parce qu'elle ne peut supporter le retard, et il en est de même des autres évidemment.

Objection N°2.

Comme le temps est une circonstance, de même aussi le lieu. Si donc on distingue une espèce de gourmandise d'après le temps, il semble que pour la même raison on puisse aussi en distinguer une d'après le lieu et les autres circonstances.

Réponse à l'objection N°2 :

Le lieu et les autres circonstances ne fournissent pas de motif différent qui se rapporte à l'usage des aliments et qui produise une autre espèce de gourmandise.

Objection N°3.

Comme la tempérance observe les circonstances convenables, ainsi les autres vertus morales les observent aussi. Or, dans les vices qui sont opposés aux autres vertus morales, on ne distingue pas les espèces d'après les différentes circonstances, on ne devrait donc pas non plus le faire pour la gourmandise.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que dans tous les vices où les diverses circonstances produisent des motifs divers, il faut que l'on distingue des vices différents en raison de la diversité même des circonstances. Mais cela n'a pas lieu pour tous les vices, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 72, art. 9).

Mais le témoignage de saint Grégoire est contraire.

Conclusion.

C'est avec raison qu'on distingue différentes espèces de gourmandise, suivant qu'on mange avant le temps, avec délicatesse, avec excès, avec voracité, et qu'on exige trop de soins.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la gourmandise implique un désir déréglé du manger. Dans un repas, il y a deux choses à considérer : la nourriture que l'on prend et sa manducation. Le dérèglement de la concupiscence peut donc se considérer de deux manières :

1. Quant à la nourriture que l'on prend. Ainsi, par rapport à la substance ou à l'espèce des aliments, on recherche les mets délicats (lautè), c'est-à-dire précieux ; relativement à la qualité, on veut qu'ils soient très bien préparés, c'est-à-dire avec beaucoup de soins (studiosè) ; enfin, pour la quantité, on dépasse les bornes en en mangeant avec excès (nimis).
2. Le dérèglement de la concupiscence se considère par rapport à la manière dont on prend la nourriture, soit parce qu'on devance le temps où l'on doit manger[1], et c'est ce qu'indique le mot temps (præpoperè), soit qu'on n'observe pas, en mangeant, la modération convenable, et c'est ce qu'exprime la voracité (ardenter). Saint Isidore comprend les deux premières de ces conditions sous une seule, quand il dit (De sum. bon., liv. 2, chap. 42) que le gourmand dépasse les

1 Cet empressement se remarque surtout dans les jours de jeûne. †

bornes que l'on doit garder à propos de la nourriture, selon l'espèce (quid), la quantité (quantum), le mode (quomodò), et le temps (quandò).

Article 5 : La gourmandise est-elle un vice capital ?

148

Objection N°1.

Il semble que la gourmandise ne soit pas un vice capital. Car on appelle vices capitaux ceux qui en produisent d'autres à titre de cause finale. Or, la nourriture qui est l'objet de la gourmandise n'a pas la nature de la fin ; car on ne la recherche pas pour elle-même, mais pour nourrir le corps. La gourmandise n'est donc pas un vice capital.

Réponse à l'objection N°1 :

La nourriture se rapporte en effet à une chose comme à sa fin ; mais parce que cette fin, c'est-à-dire la conservation de la vie, est ce qu'il y a de plus désirable et parce qu'on ne peut l'atteindre sans manger, il s'ensuit que les aliments eux-mêmes doivent tout particulièrement exciter nos désirs. C'est même là que tendent presque tous les travaux de notre vie, d'après cette parole de l'Écriture (Ecclésiaste, 6, 7) : Tout le travail de l'homme ne sert qu'à le nourrir. Cependant la gourmandise paraît avoir plutôt pour objet les jouissances de la nourriture que la nourriture elle-même. C'est pourquoi saint Augustin dit (De vera relig., chap. 53) : Ceux qui ne se mettent pas en peine de la santé du corps, aiment mieux manger[2] que d'être rassasiés, quoique la fin de tous les plaisirs soit de n'avoir ni faim ni soif.

Objection N°2.

Un vice capital paraît être un péché considérable. Or, il n'en est pas ainsi de la gourmandise, parce qu'elle paraît être dans son genre le moindre des péchés, comme étant l'acte qui se rapproche le plus de ce qui est conforme à la nature. Elle ne paraît donc pas être un vice capital.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans le péché la fin se considère d'après l'objet vers lequel il porte, et la gravité d'après l'objet dont il éloigne. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le vice capital qui a une fin très désirable ait une grande gravité.

Objection N°3.

Le péché résulte de ce qu'on s'éloigne de l'honnête pour une chose qui est utile à la vie présente ou agréable aux sens. Or, à l'égard des biens qui se rapportent à l'utile, on n'établit qu'un seul vice capital, qui est l'avarice. Il semble donc qu'on devrait aussi n'en reconnaître qu'un pour les délectations ; et comme il y a déjà la luxure qui est un vice plus grand que la gourmandise et qui a pour objet des délectations plus vives, la gourmandise ne serait pas un vice capital.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui est agréable est désirable par lui-même ; c'est pourquoi, en raison de sa diversité, on distingue deux vices capitaux : la gourmandise et la luxure. Ce qui est utile n'est pas désirable par lui-même, mais selon qu'il se rapporte à une autre chose. C'est pour ce motif qu'à l'égard de toutes les choses utiles on ne peut les désirer que sous un seul rapport ; et c'est ce qui fait que pour l'utile on ne reconnaît qu'un seul vice capital.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire met la gourmandise au nombre des vices capitaux (Mor., liv. 31, chap. 17).

2 Ce qui les délecte. †

Conclusion.

Le vice de la gourmandise, qui a pour objet les délectations du tact qui sont les principales, est compté avec raison parmi les vices capitaux.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 84, art. 3), on appelle vice capital celui qui en produit d'autres à titre de cause finale, c'est-à-dire qui a une fin très désirable, de telle sorte que les hommes sont portés d'une foule de manières à pécher d'après le désir qu'ils ont de se livrer à ce vice. Or, une fin devient très-désirable par là même qu'elle offre quelqu'une des conditions de bonheur que l'on doit naturellement désirer. La délectation étant de l'essence du bonheur, comme on le voit (Eth., liv. 1, chap. 8, et liv. 10, chap. 3, 7 et 8), il s'ensuit que le vice de la gourmandise, qui a pour objet les délectations du tact, qui sont les principales, est rangé avec raison parmi les vices capitaux. [Q153-4]

Article 6 : Est-il convenable de considérer comme des suites de la gourmandise la sotte joie, la bouffonnerie, l'impureté, le bavardage et la stupidité de l'esprit ?

148

Objection N°1.

Il semble que l'on ait eu tort de désigner comme étant issus de la gourmandise ces cinq défauts : la sotte joie, la bouffonnerie, l'impureté, le bavardage et la stupidité d'esprit. Car la sotte joie résulte de tout péché, d'après ces paroles du Sage (Prov., 2, 14) : Ils ont de la joie à faire le mal et ils se réjouissent de ce qu'il y a de plus affreux. De même la stupidité d'esprit se rencontre dans tout péché, d'après ces autres paroles (Prov., 14, 22) : Ceux qui font le mal sont dans l'erreur. C'est donc à tort qu'on dit que ces vices naissent de la gourmandise.

Réponse à l'objection N°1 :

La joie qui a pour objet l'acte ou la fin du péché, résulte de tout péché, surtout de celui qui procède de l'habitude ; mais cette joie vague, non motivée, que l'on désigne ici sous le nom de joie sotte, provient principalement de ce que l'on mange ou de ce que l'on boit avec excès. De même il faut dire que la stupidité à l'égard des choses pratiques se trouve en général dans tout péché, mais que la stupidité à l'égard des choses spéculatives provient surtout de la gourmandise, pour la raison que nous avons donnée (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

L'impureté qui résulte le plus directement de la gourmandise paraît appartenir au vomissement, d'après ces paroles du prophète (Is., 28, 8) : Toutes les tables ont été remplies de vomissement et de souillures. Or, il ne semble pas que ce soit un péché, c'est plutôt la peine du péché ou quelque chose d'utile que l'on conseille. Ainsi il est dit (Ecclésiastique, 31, 25) : Si on vous a contraint de manger beaucoup, levez-vous, vomissez et vous serez soulagé. On ne doit donc pas en faire un vice issu de la gourmandise.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoiqu'il soit utile de vomir après qu'on a mangé avec excès[1], cependant c'est un vice que de se mettre dans cette nécessité en mangeant ou en buvant immodérément. Toutefois on peut se faire vomir sans qu'il y ait péché, si les médecins l'ordonnent pour guérir quelque infirmité.

1 Celui qui se fait vomir pour manger ensuite pèche mortellement. Quant à celui qui vomit parce qu'il a trop mangé, voyez ce que nous avons dit art. 4. †

Objection N°3.

Saint Isidore fait de la bouffonnerie une fille de la luxure[1]. On ne doit donc pas la faire venir de la gourmandise.

Réponse à l'objection N°3 :

La bouffonnerie provient de l'acte de la gourmandise, mais non de l'acte de la luxure ; cependant elle est aussi produite par le désir de cette dernière passion, et c'est pour cela qu'elle peut appartenir à ces deux vices[2].

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire a déterminé lui-même les suites de ce vice (Mor., liv. 31, chap. 17).

Conclusion.

La sotte joie, la bouffonnerie, l'impureté, le bavardage et la stupidité sont les cinq vices qui naissent de la gourmandise.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1, à 3), la gourmandise consiste proprement dans les jouissances immodérées qu'on cherche dans le boire et le manger. C'est pourquoi on compte parmi les vices qui naissent de la gourmandise ceux qui résultent de l'amour immodéré des plaisirs de la table.

On peut les considérer ou par rapport à l'âme, ou par rapport au corps. Du côté de l'âme, il y en a de quatre sortes :

1. Par rapport à la raison dont la pénétration est émoussée par l'excès du boire et du manger. C'est pour ce motif que parmi les vices qui naissent de la gourmandise on compte la stupidité de l'intelligence, parce que les vapeurs du vin et des mets troublent le cerveau, tandis qu'au contraire l'abstinence nous mène à la connaissance de la sagesse, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiaste, 2, 3) : J'ai pensé dans mon cœur à m'abstenir de vin pour appliquer mon âme à l'étude de la sagesse.
2. Par rapport à l'appétit qui est déréglé d'une foule de manières par l'excès du boire et du manger, parce que la raison qui le gouverne est pour ainsi dire assoupie. A cet égard, on distingue la sotte joie, parce que toutes les autres passions qui sont réglées par la raison se rapportent à la joie et à la tristesse, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 5). C'est ce qui fait dire (3 Esd., chap. 3) que le vin remplit l'âme de sécurité et d'allégresse.
3. Par rapport à la parole qui devient déréglée, et c'est pour cela qu'on distingue le bavardage ; parce que, comme le dit saint Grégoire (Past., pars 3, chap. 20) : Si ceux qui se livrent à la bonne chère ne péchaient pas par l'intempérance de leurs paroles, le riche qui était tous les jours assis à une table splendide, ne souffrirait pas autant de la langue[3]. Par rapport à ce qu'il y a de désordonné dans les actes ; c'est pour ce motif qu'on distingue la bouffonnerie, qui provient du défaut de raison. Car comme la raison ne peut pas empêcher de parler, de même elle ne peut pas non plus empêcher les gestes extérieurs. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles de saint Paul (Eph., 5, 4) : les propos insensés, les paroles bouffonnes, la glose dit (interl.) que la bouffonnerie qui a coutume d'exciter la risée est le fait des sots. On pourrait d'ailleurs rapporter ces deux dernières choses aux paroles dans lesquelles on pèche, ou parce qu'elles sont superflues, ce qui est l'effet du bavardage, ou parce qu'elles sont inconvenantes, ce qui appartient à la bouffonnerie.

Du côté du corps la gourmandise produit l'impureté qui peut se référer à l'émission excessive de toute espèce de superfluité, ou à l'émission de semence en particulier. Par conséquent la Glose (interl.),

1 (liv. 2 De sum. bon., chap. 42 ad fin. Etym., liv. 10, ad litt. S) †

2 Tous ces vices, qui sont les suites de la gourmandise, ne se rapportent pas à ce défaut, comme si on les désirait à cause de lui, mais Sylvius observe qu'ils s'y rapportent, dans le sens que celui qui est gourmand ne craint pas de tomber dans ces excès pour satisfaire sa passion. †

3 Allusion au mauvais riche de l'Évangile. †

sur (Eph., 5, 3) : Que la fornication, et toute impureté, etc., dit : C’est toute espèce d’incontinence qui est une allusion à la luxure. [Q153-4] ; [Q153-5]

148

QUESTION 149 : DE LA SOBRIÉTÉ

Question 149 : De la sobriété.....155
Article 1 : La boisson est-elle la matière de la sobriété ?.....156
Article 2 : La sobriété est-elle par elle-même une vertu spéciale ?.....157
Article 3 : L'usage du vin est-il totalement illicite ?.....158
Article 4 : La sobriété est-elle plus particulièrement exigée des personnes les plus élevées par leur position ?.....159

Nous avons maintenant à nous occuper de la sobriété et du vice qui lui est opposé, c'est-à-dire de l'ivresse.

À l'égard de la sobriété nous avons quatre questions à examiner :

1. Quelle est la matière de la sobriété ?
2. Est-elle une vertu spéciale ?
3. L'usage du vin est-il permis ?[1]
4. Quelles sont les personnes auxquelles cette vertu convient principalement ?

1 Les encratites attribuaient la vigne à Satan, et prétendaient qu'il n'était jamais permis de boire du vin. †

Article 1 : La boisson est-elle la matière de la sobriété ?

149

Objection N°1.

Il semble que la boisson ne soit pas la matière propre de la sobriété. Car l'Apôtre dit (Rom., 12, 3) : que l'on ne doit pas être sage plus qu'il ne faut, mais qu'on doit l'être sobrement. La sobriété se rapporte donc à la sagesse, et elle n'a pas seulement pour objet la boisson.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le vin matériel enivre corporellement, de même on dit métaphoriquement que la contemplation de la sagesse est un breuvage enivrant, parce qu'elle attire l'âme par ses jouissances, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 22, 5) : Qu'il est beau mon calice qui vous enivre. C'est pourquoi on rapporte la sobriété à la contemplation de la sagesse, par métaphore.

Objection N°2.

Il est dit de la sagesse de Dieu (Sag., 8, 7) qu'elle enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la vérité. La sobriété est mise là pour la tempérance. Or, la tempérance n'a pas seulement pour objet la boisson, mais encore les plaisirs de la table et les jouissances charnelles. La sobriété n'a donc pas seulement la boisson pour objet.

Réponse à l'objection N°2 :

Toutes les choses qui appartiennent proprement à la tempérance sont nécessaires à la vie présente, et leur excès est nuisible. C'est pourquoi il faut en tout employer une mesure, ce qui est l'office de la sobriété, et c'est ce qui fait que sous son nom on désigne la tempérance. Mais comme le moindre excès dans le boire nuit plus que dans d'autres choses, il s'ensuit que la sobriété a spécialement la boisson pour objet.

Objection N°3.

Le mot de sobriété paraît venir du mot mesure. Or, nous devons observer une mesure dans toutes les choses qui nous appartiennent, comme le dit l'Apôtre (Tite, 2, 12) : Vivre ici-bas avec sobriété, justice et piété. La glose dit (interl.) que le mot sobrement marque ici nos devoirs envers nous-mêmes. Et ailleurs saint Paul parle (1 Tim., 2, 9) de la parure des femmes, qui doivent être ornées avec pudeur et sobriété. D'où il semble que la sobriété n'a pas seulement pour objet les choses intérieures, mais encore ce qui regarde la tenue extérieure. Par conséquent la boisson n'est pas la matière propre de cette vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique en toutes choses il faille une mesure, cependant la sobriété ne se dit pas de toutes choses dans son sens propre, elle ne se dit que de celles où il est le plus nécessaire d'observer la mesure.

Mais c'est le contraire. L'Écriture dit (Ecclésiastique, 31, 32) : Le vin pris avec sobriété est une seconde vie ; si vous en prenez avec modération vous serez sobre.

Conclusion.

La sobriété a principalement pour objet la boisson, qui a la vertu d'enivrer.

Il faut répondre que les vertus qui doivent leur dénomination à une condition générale de la vertu, revendiquent spécialement pour leur matière celle où il est très difficile et très honorable d'observer cette condition. C'est ainsi que la force a pour objet les dangers de mort et la tempérance les délectations du tact. Or, le mot de sobriété vient du mot mesure, car on appelle sobre (sobrius) celui qui

observe une mesure (briam). C’est pourquoi la sobriété a pour matière spéciale celle où il est le plus louable d’observer une mesure. Telle est la boisson qui a la force d’enivrer. Car quand on en fait un usage modéré, elle est très utile, au lieu que le moindre excès nuit beaucoup ; parce qu’elle trouble la raison plutôt que l’excès de nourriture. Ainsi l’Écriture dit (Ecclésiastique, 31, 37) : Le vin pris modérément est la santé de l’âme et du corps. Le vin bu avec excès produit la colère et l’emportement et amène de grandes ruines. C’est pour cela que la sobriété a spécialement pour objet la boisson, non une boisson quelconque, mais celle dont les fumées peuvent porter à la tête, comme le vin et tout ce qui peut enivrer. — Si l’on prend le mot sobriété d’une manière générale, il peut se rapporter à toute espèce de matière[1], comme nous l’avons vu en parlant de la force et de la tempérance (quest. 123, art. 2, et quest. 141, art. 2).

Article 2 : La sobriété est-elle par elle-même une vertu spéciale ?

149

Objection N°1.

Il semble que la sobriété ne soit pas par elle-même une vertu spéciale. Car l’abstinence a pour objet le boire et le manger, mais il n’y a pas de vertu spéciale qui ait particulièrement pour objet le manger. La sobriété qui a pour objet le boire n’est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l’objection N°1 :

Le manger et le boire peuvent ensemble empêcher le bien de la raison en absorbant cette faculté par l’excès de la jouissance ; et c’est pour ce motif que l’abstinence a tout à la fois ces deux choses pour objet. Mais la boisson qui a la puissance d’enivrer l’entrave d’une manière spéciale, comme nous l’avons dit (dans le corps de cet article.), et c’est pour cela qu’elle demande une vertu particulière.

Objection N°2.

L’abstinence et la gourmandise se rapportent aux délectations du tact, selon que ce sens perçoit les aliments. Or, le boire et le manger se transforment simultanément en aliments, car l’animal a tout à la fois besoin de l’humide et du sec pour nourriture. La sobriété qui a pour objet la boisson n’est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l’objection N°2 :

La vertu de l’abstinence n’a pas pour objet le boire et le manger selon qu’ils nous nourrissent, mais selon qu’ils empêchent la raison. Il n’est donc pas nécessaire qu’il y ait une vertu spéciale qui se rapporte à eux comme principes nutritifs.

Objection N°3.

Comme on distingue le manger du boire dans les choses qui appartiennent à la nutrition, de même on distingue divers genres de mets et divers genres de boisson. Si donc la sobriété était par elle-même une vertu spéciale, il semble qu’il y aurait une vertu spéciale pour chaque chose différente que l’on mangerait ou que l’on boirait ; ce qui répugne. Il semble donc que la sobriété ne soit pas une vertu spéciale.

Réponse à l’objection N°3 :

Toutes les boissons enivrantes n’ont qu’un seul et même résultat, qui consiste à entraver l’usage de la raison ; par conséquent leur diversité n’est qu’un accident par rapport à la vertu. C’est pour cela qu’il n’y a pas autant de vertus différentes qu’il y a d’espèces différentes de boisson. Il faut faire le même raisonnement à l’égard de la variété des mets.

1 C’est dans ce sens que l’Apôtre a dit : Oportet sapere ad sobirétatem. †

Mais c’est le contraire. Macrobe (in Somn. Scip., liv. 1, chap. 8) fait de la sobriété une partie spéciale de la tempérance.

Conclusion.

La sobriété est une vertu spéciale par laquelle nous éloignons un empêchement spécial de la raison qui résulte de ce que l’on a bu du vin avec excès.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. 146, art. 2), il appartient à la vertu morale de conserver le bien de la raison contre ce qui peut l’empêcher. C’est pourquoi où se rencontre un empêchement spécial de la raison, il est nécessaire que là il y ait une vertu spéciale pour l’écarter. Or, les boissons enivrantes ont une raison spéciale d’empêcher l’usage de la raison, en ce que par leurs fumées elles troublent le cerveau. C’est pourquoi il faut une vertu spéciale pour écarter cette entrave, et cette vertu est la sobriété.

Article 3 : L’usage du vin est-il totalement illicite ?

149

Objection N°1.

Il semble que l’usage du vin soit totalement défendu. Car on ne peut pas être en État de grâce sans la sagesse, puisqu’il est dit (Sag., 7, 28) : Dieu n’aime que celui qui habite avec la sagesse, et plus loin (9, 19) : C’est par la sagesse qu’ont été guéris tous ceux qui vous ont plu dès le commencement, ô Seigneur. Or, l’usage du vin empêche la sagesse, car le Sage dit encore (Ecclésiaste, 2, 3) : J’ai pensé dans mon cœur à m’abstenir de vin pour appliquer mon âme à la sagesse. Il est donc universellement défendu de boire du vin.

Réponse à l’objection N°1 :

On peut posséder la sagesse de deux manières :

1. D’une manière générale, selon qu’elle suffit au salut. Pour avoir ainsi la sagesse, il n’est pas nécessaire que l’on s’abstienne de vin absolument, mais il suffit qu’on n’en fasse pas un usage immodéré.
2. On peut l’avoir dans un certain degré de perfection. Pour avoir la sagesse parfaite, il y en a qui sont obligés de s’abstenir de vin complètement, selon la condition des personnes et des lieux.

Objection N°2.

L’Apôtre dit (Rom., 14, 21) : Il est bon de ne point manger de chair, de ne point boire de vin et de s’abstenir de tout ce qui choque ou scandalise votre frère ou sur quoi il est faible. Or, c’est un vice de cesser de faire le bien, ainsi que de scandaliser ses frères. Il est donc défendu de faire usage du vin.

Réponse à l’objection N°2 :

L’Apôtre ne dit pas qu’il faut s’abstenir de vin absolument, mais seulement dans le cas où l’on est pour quelques-uns un objet de scandale.

Objection N°3.

Saint Jérôme dit (Lib. 1 cont. Jovin., chap. 9 in fin.) que le vin avec la viande a été employé après le déluge ; mais que le Christ est venu à la fin des siècles, et qu’il a ramené l’extrémité au commencement. Il semble donc qu’il soit défendu sous la loi chrétienne de faire usage du vin.

Réponse à l’objection N°3 :

Le Christ nous éloigne de certaines choses, comme étant absolument défendues, mais il nous éloigne d'autres, comme étant un obstacle à la perfection. C'est ainsi que par zèle pour la perfection il y en a qu'il engage à renoncer au vin[1], comme aux richesses et à tous les autres biens du monde.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Tim., 5, 23) : Ne buvez pas encore de l'eau, mais prenez un peu devin, à cause de votre estomac et de vos fréquentes infirmités. Et le Sage dit (Ecclésiastique, 31, 36) : Le vin pris avec modération est la joie de l'âme et du cœur.

Conclusion.

Quoique l'usage du vin ne soit pas illicite, considéré en lui-même, cependant il peut le devenir par accident, soit parce qu'il est nuisible à celui qui le prend, soit qu'on en prenne avec excès ou contrairement à un vœu, soit à cause du scandale.
Il faut répondre qu'aucun aliment ou qu'aucune boisson considérée en elle-même n'est illicite, d'après cette maxime de Notre-Seigneur qui dit (Matth., 15, 2) : Ce n'est, pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme. C'est pourquoi il n'est pas défendu, absolument parlant, de boire du vin. Cependant l'usage peut en devenir illicite, par accident : tantôt par suite de l'État de celui qui le prend, parce qu'il en est facilement incommodé, ou parce qu'il s'est obligé par un vœu spécial à n'en pas boire ; tantôt par suite de la manière dont on en boit, par exemple, quand on dépasse toute mesure en en prenant ; tantôt de la part des autres, qui en sont scandalisés.

Article 4 : La sobriété est-elle plus particulièrement exigée des personnes les plus élevées par leur position ?

149

Objection N°1.

Il semble que la sobriété soit surtout requise des personnes les plus éminentes. Car la vieillesse donne à l'homme une certaine supériorité ; c'est pourquoi on doit honorer et vénérer les vieillards, d'après ces paroles (Lév., 19, 32) : Levez-vous devant celui qui a les cheveux blancs, et honorez la personne du vieillard. Or, l'Apôtre dit que l'on doit spécialement exhorter les vieillards à la sobriété (Tite, 2, 2) : Dites aux vieillards d'être sobres. La sobriété est donc exigée surtout des personnes les plus éminentes.

Objection N°2.

L'évêque occupe le rang le plus élevé dans l'Église, et c'est à lui que l'Apôtre recommande la sobriété (1 Tim., 3, 2) : Il faut, dit-il, que l'évêque soit irrépréhensible, qu'il n'ait épousé qu'une femme, qu'il soit sobre, prudent, etc. La sobriété est donc principalement requise dans les personnes les plus élevées.

Objection N°3.

La sobriété implique l'abstinence du vin. Or, le vin est interdit aux rois qui tiennent le rang le plus élevé dans les choses humaines, mais on le permet à ceux qui sont dans un État de désolation, d'après ces paroles de l'Écriture (Prov., 31, 4) : Ne donnez pas de vin aux rois… Puis plus loin il ajoute : Donnez à ceux qui sont affligés une liqueur forte et du vin à ceux qui ont le cœur rempli d'amertume. La sobriété est donc principalement requise dans les personnes les plus élevées.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Tim., 3, 11) : Que les femmes soient honnêtes, sobres, etc., et il recommande à son disciple (Tite, 2, 6) d'exhorter également les jeunes gens à être sobres.

1 Ce conseil ne prouve pas que le vin soit une chose mauvaise en elle-même. †

Conclusion.

La sobriété est surtout nécessaire aux femmes et aux jeunes gens, si nous considérons leur penchant à jouir des plaisirs du corps, mais elle est plus nécessaire aux vieillards et aux personnes en place, si nous faisons attention à la raison qui doit avoir en eux principalement toute sa vigueur.

Il faut répondre qu'une vertu se rapporte à deux choses :

1. Aux vices contraires qu'elle exclut et aux désirs qu'elle modère ;
2. À la fin à laquelle elle conduit.

Ainsi donc une vertu est nécessaire dans certaines personnes pour une double raison :

1. Parce qu'il y a en elles un penchant plus prononcé pour les désirs auxquels cette vertu doit mettre un frein et pour les vices qu'elle détruit. Sous ce rapport la sobriété est principalement nécessaire aux jeunes gens et aux femmes, parce qu'il y a dans les jeunes gens un attrait pour les plaisirs qui tient à l'ardeur de leur âge ; et parce que les femmes n'ont pas la force suffisante de caractère pour résister à la concupiscence. C'est pour cela que, d'après Valère Maxime (liv. 2, chap. 1, n° 3), les femmes, chez les Romains, ne buvaient pas de vin autrefois.
2. À un autre point de vue, la sobriété est plus nécessaire à d'autres personnes, parce qu'elles en ont plus besoin pour remplir leurs fonctions. Ainsi l'usage immodéré du vin empêche principalement l'usage de la raison. C'est pourquoi on recommande spécialement la sobriété aux vieillards qui doivent avoir la raison la plus ferme pour instruire les autres, aux évêques qu'aux ministres de l'Église qui doivent remplir leurs devoirs spirituels avec dévotion, et aux rois qui doivent gouverner avec sagesse le peuple qui leur est soumis.

La réponse aux objections est par là même évidente.

149

QUESTION 150 : DE L'IVRESSE

Question 150 : De l'ivresse.....161
Article 1 : L'ivresse est-elle un péché ?.....162
Article 2 : L'ivresse est-elle un péché mortel ?.....163
Article 3 : L'ivresse est-elle le plus grave des péchés ?.....165
Article 4 : L'ivresse excuse-t-elle du péché ?.....166

Après avoir parlé de la sobriété, nous devons nous occuper de l'ivresse.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. L'ivresse est-elle un péché ?[1]
2. Est-elle un péché mortel ?
3. Est-elle le plus grave des péchés ?
4. Excuse-t-elle du péché ?

1 D'après saint Thomas, Billuart définit l'ivresse : Voluntario excessus in potu inebriante usque ad defectum usus rationis. †

Article 1 : L'ivresse est-elle un péché ?

150

Objection N°1.

Il semble que l'ivresse ne soit pas un péché. Car tout péché en a un autre qui lui est opposé, comme l'audace à la timidité et la présomption à la pusillanimité. Or, aucun péché n'est opposé à l'ivresse. L'ivresse n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Il faut répondre au premier argument, que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 11), l'insensibilité qui est opposée à la tempérance se rencontre rarement. C'est pourquoi elle manque de dénomination aussi bien que toutes ses espèces qui sont opposées aux différentes espèces de tempérance. C'est aussi pour cette raison que le vice opposé à l'ivresse n'a pas de nom. Cependant si l'on s'abstenait de vin sciemment, au point de se faire naturellement beaucoup de tort, on ne serait pas exempt de péché.

Objection N°2.

Tout péché est volontaire. Or, personne ne veut être ivre, parce que personne ne veut être privé de l'usage de la raison. L'ivresse n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette objection repose sur le défaut qui en résulte et qui n'est pas volontaire. Mais l'usage immodéré du vin est volontaire, et c'est en cela que consiste le péché.

Objection N°3.

Celui qui est pour un autre une cause de péché pèche. Si donc l'ivresse était un péché, il s'ensuivrait que ceux qui invitent les autres à boire une liqueur qui les enivre pécheraient ; ce qui paraît trop dur.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme celui qui s'est enivré est excusable, s'il ignorait la force du vin, de même celui qui invite quelqu'un à boire est exempt de péché, s'il ne sait pas que cette personne peut être par là enivrée[1]. Mais si cette ignorance n'existe pas, on est coupable dans ces deux circonstances.

Objection N°4.

Tout péché mérite une correction. Or, on ne fait pas de correction à ceux qui sont ivres. Car saint Grégoire dit qu'on doit les abandonner avec indulgence à eux-mêmes, de peur qu'ils ne deviennent pires, si on les détournait violemment de cette habitude. L'ivresse n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°4 :

L'on doit quelquefois omettre de corriger le pécheur, dans la crainte qu'il ne devienne pire, comme nous l'avons dit (quest. 33, art. 6). C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans sa lettre à l'évêque Aurelius (Ep. 22) en parlant des débauches et de l'ivresse : On ne détruit pas ces choses en agissant d'une manière acerbe, dure, impérieuse, mais on y parvient plutôt en instruisant qu'en commandant, en avertissant qu'en menaçant. Car c'est ainsi qu'il faut se conduire avec le plus grand nombre des pécheurs ; on ne doit user de sévérité que pour les fautes de quelques-uns.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Rom., 13, 13) : Ne vous laissez aller ni à la bonne chère, ni à l'ivrognerie.

1 Il n'est pas permis d'enivrer qui que ce soit. Celui qui enivre un enfant ou un insensé qui est incapable de pécher formellement est coupable, quoique celui qui a été enivre ne le soit pas. †

Conclusion.

L'ivresse qui consiste dans le désir ou dans l'usage déréglé du vin, est plutôt un vice que celle qui consiste dans la privation de la raison.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'ivresse de deux manières :

1. Selon qu'elle désigne ce défaut qui résulte dans l'homme de ce qu'il a trop bu de vin et qui fait qu'il n'est plus maître de sa raison. En ce sens l'ivresse ne désigne pas une faute, mais un défaut qui est la conséquence pénale du péché que l'on a fait.
2. L'ivresse peut désigner l'acte par lequel on tombe dans ce défaut. On peut ainsi assigner à l'ivresse deux sortes de cause ; l'une résulte de la force excessive du vin qu'on peut boire sans s'en douter.

On peut ainsi s'enivrer sans péché, surtout il n'y a pas eu de négligence[1]. C'est de la sorte qu'on croit que Noé s'est enivré, comme le rapporte la Genèse (chap. 9). L'ivresse peut ensuite provenir de l'amour déréglé qu'on a du vin et de l'usage qu'on en fait. Dans ce cas, elle est un péché et elle est comprise dans la gourmandise, comme l'espèce sous le genre. Car on distingue dans la gourmandise la bonne chère et l'ivresse que l'Apôtre défend dans le passage que nous avons cité.

Article 2 : L'ivresse est-elle un péché mortel ?

150

Objection N°1.

Il semble que l'ivresse ne soit pas un péché mortel. Car saint Augustin dit (Serm. de purgat., 104) que l'ivresse est un péché mortel, si elle est fréquente. Or, la réitération de l'acte implique une circonstance qui ne change pas l'espèce du péché, et qui ne peut pas par conséquent l'aggraver infiniment au point de le rendre mortel de véniel qu'il était, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 88, art. 5). Par conséquent si l'ivresse n'était pas d'autre part un péché mortel, il semble qu'elle ne le deviendrait pas pour cela.

Réponse à l'objection N°1 :

La fréquence de l'ivresse en fait un péché mortel, non pas à cause de la réitération de l'acte exclusivement, mais parce qu'il ne peut pas se faire que l'on s'enivre souvent, sans le faire sciemment et volontairement, puisqu'on est averti par une foule d'expériences de la force du vin et de la facilité avec laquelle il monte au cerveau.

Objection N°2.

Saint Augustin dit dans le même sermon que quand quelqu'un mange ou boit plus qu'il ne faut, c'est une faute légère. Or, on appelle fautes légères les péchés véniels. L'ivresse qui provient de ce que l'on a bu avec excès est donc un péché véniel.

Réponse à l'objection N°2 :

Il appartient à la gourmandise de manger ou de boire plus qu'il n'est nécessaire, et ce n'est pas toujours un péché mortel ; mais il y a péché mortel, si l'on boit sciemment plus qu'il ne faut jusqu'à s'enivrer. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 10, chap. 31) : L'ivresse est loin de moi ; vous aurez soin dans votre miséricorde qu'elle n'en approche jamais ; mais quelquefois votre serviteur s'est laissé aller à de honteux excès.

1 C'est-à-dire si on s'est trouvé surpris sans qu'il y ait de sa faute. †

Objection N°3.

On ne peut pas faire un péché mortel en suivant l'ordonnance d'un médecin. Or, il y en a auxquels les médecins conseillent de boire avec excès pour exciter par là un vomissement qui les purge ; et ces excès produisent l'ivresse. L'ivresse n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 141, art. 6), on doit régler le boire et le manger, comme il convient à la santé du corps. C'est pourquoi, comme il arrive quelquefois que pour la nourriture et la boisson, ce qui est modéré pour quelqu'un qui se porte bien, se trouve excessif pour un malade, de même il peut se faire réciproquement que ce qui est excessif pour un homme en santé soit modéré pour un malade. C'est ainsi que quand on mange ou qu'on boit beaucoup, d'après le conseil des médecins, pour provoquer les vomissements, on ne doit pas considérer cette nourriture ou cette boisson comme excessive. — D'ailleurs, pour provoquer les vomissements, il n'est pas nécessaire que l'on prenne une boisson enivrante, parce que l'eau tiède suffit. C'est pourquoi cette cause ne serait pas un motif d'excuse pour quelqu'un qui s'enivrerait.

Mais c'est le contraire. On lit dans les canons des Apôtres (can. 41 et 42, t. 1 Concil.) : Que l'évêque, ou le prêtre, ou le diacre qui se donne au jeu ou à l'ivresse, quitte ces désordres ou qu'il soit déposé. Que le sous-diacre, le lecteur, ou le chantre qui fait les mêmes fautes, cesse de les commettre ou qu'il soit privé de la communion ; qu'il en soit de même d'un laïque. Or, on n'inflige ces peines que pour un péché mortel. L'ivresse est donc un péché de ce genre.

Conclusion.

L'ivresse volontaire est absolument un péché mortel.

Il faut répondre que la faute de l'ivresse, comme nous l'avons dit (art. préc.), consiste dans un usage immodéré et dans un amour déréglé du vin. L'ivresse peut être produite de trois manières.

1. Elle peut provenir de ce que l'on ne sait pas que l'on boit immodérément et que ce que l'on prend peut enivrer. Dans ce cas elle peut avoir lieu, sans qu'il y ait de péché, comme nous l'avons dit (art. Préc.).
2. Il peut se faire que l'on boive avec excès, sans croire cependant que l'on boit assez pour s'enivrer ; alors l'ivresse peut être accompagnée d'un péché véniel.
3. Il peut arriver que l'on sache bien que l'on boit immodérément et qu'on va s'enivrer, mais qu'on aime mieux être dans l'ivresse que de s'abstenir de boire, et c'est à proprement parler ce qu'on entend par un homme ivre. Car les actes moraux tirent leur espèce non des choses qui arrivent par accident en dehors de l'intention, mais de ce qu'on s'est proposé directement. En ce cas l'ivresse est un péché mortel[1], parce qu'alors l'homme se prive volontairement et sciemment de l'usage de la raison qui le fait agir conformément à la vertu et qui l'éloigné du péché. Par conséquent il pèche mortellement, en s'exposant au danger de pécher. Car saint Ambroise dit (De patriarch., liv. 1 de Abrah., chap. 6) : Nous enseignons qu'il faut éviter l'ivresse qui nous empêche de nous tenir en garde contre les vices. Car les fautes que nous évitons quand nous sommes sobres, nous les commettons par ignorance quand nous sommes ivres. Ainsi l'ivresse, absolument parlant, est un péché mortel.

150

1 Pour qu'il y ait péché mortel, il faut d'après saint Liguori et plusieurs docteurs, que l'ivresse prive entièrement de l'usage de la raison. Et on reconnaît qu'un homme a perdu l'usage de la raison quand il ne distingue plus le bien du mal (Voy. saint Liguori, De peccatis, n° 75). †

Article 3 : L'ivresse est-elle le plus grave des péchés ?

150

Objection N°1.

Il semble que l'ivresse soit le plus grave des péchés. Car saint Chrysostome dit (Hom. 58 in Matth.) qu'il n'y a rien que le démon aime plus que l'ivresse et la débauche qui est la mère de tous les vices. Et le Droit ajoute (Decr., dist. 35, chap. 9) : Que les clercs évitent avant toutes choses l'ivresse, qui alimente et fomente tous les vices.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme a principalement du penchant pour les péchés d'intempérance, parce que ces convoitises et ces délectations nous sont naturelles. D'après cela on dit que ces péchés sont ceux que le diable aime le plus, non parce qu'ils sont les plus graves, mais parce qu'ils sont les plus fréquents parmi les hommes.

Objection N°2.

On dit qu'une chose est un péché par là même qu'elle exclut le bien de la raison. Or, c'est principalement ce que fait l'ivresse. Donc elle est le plus grand des péchés.

Réponse à l'objection N°2 :

Le bien de la raison est empêché de deux manières :

1. Par ce qui lui est contraire ;
2. Par ce qui en détruit l'usage.

Ce qui est contraire à la raison est pire que ce qui en détruit l'usage momentanément. Car l'usage de la raison que l'ivresse détruit peut être bon et méchant[1] ; au lieu que les vertus qui sont détruites par ce qui est contraire à la raison, sont toujours bonnes.

Objection N°3.

On montre la grandeur de la faute par l'étendue de la peine. Or, l'ivresse paraît être le vice le plus puni. Car saint Ambroise dit (Lib. de Eliâ jejun., chap. 5) que l'homme ne serait pas tombé en servitude, si l'ivresse n'eût pas existé. Elle est donc le plus grand des péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

La servitude a été occasionnellement la conséquence de l'ivresse, dans le sens que Cham a reçu la malédiction de la servitude pour sa postérité, parce qu'il s'était moqué de son père qui était ivre ; mais la servitude n'a pas été la peine directe de ce vice.

Mais c'est le contraire. D'après saint Grégoire (Mor., liv. 33, chap. 11), les vices spirituels l'emportent sur les vices charnels. Or, l'ivresse est comprise au nombre des vices charnels. Elle n'est donc pas le plus grand des péchés.

Conclusion.

L'ivresse n'est pas le plus grave des péchés.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est mauvaise par là même qu'elle est la privation d'un bien. Par conséquent, plus le bien dont on est privé par le mal est grand et plus le mal est grave. Or, il est évident que le bien divin l'emporte sur le bien humain. C'est pourquoi les péchés que l'on commet

1 Suivant qu'on l'emploie bien ou mal. †

directement contre Dieu sont plus graves que le péché de l'ivresse, qui est directement opposé au bien de la raison humaine[1].

Article 4 : L'ivresse excuse-t-elle du péché ?

150

Objection N°1.

Il semble que l'ivresse n'excuse pas du péché. Car Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 5) que celui qui est ivre mérite double peine. L'ivresse aggrave donc le péché plus qu'elle ne l'excuse.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote ne dit pas que celui qui est ivre mérite une peine plus grave, mais qu'il mérite double châtiment à cause de son double péché. Ou bien on peut dire qu'il parle en cet endroit d'après la loi de Pittacus, qui, comme on le voit (Pol., liv. 2 in fin.), décida que les hommes ivres, s'ils frappaient les autres, seraient plus punis que ceux qui sont à jeun. Le philosophe fait observer qu'il a beaucoup plus consulté en cela l'utilité de la répression des injures, que l'indulgence qu'on doit avoir pour ceux qui sont pris de vin, parce qu'ils ne sont plus maîtres d'eux-mêmes.

Objection N°2.

Un péché n'est pas excusé par un autre, mais il est plutôt augmenté. Or, l'ivresse est un péché. Elle n'en excuse donc pas.

Réponse à l'objection N°2 :

L'ivresse excuse le péché, non parce qu'elle est un péché elle-même, mais par suite du défaut[2] qui en résulte, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

Aristote dit (Eth., liv. 6, chap. 5) que, comme la raison de l'homme est enchaînée par l'ivresse, de même elle l'est par la concupiscence. Or, la concupiscence n'excuse pas du péché. Donc l'ivresse n'en excuse pas non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

La concupiscence n'enlève pas totalement la raison comme l'ivresse, à moins qu'elle ne soit telle qu'elle rende fou. Cependant elle diminue le péché ; car il est moins grave de pécher par faiblesse que par malice.

Mais c'est le contraire. On excuse Loth de son inceste parce qu'il était dans l'ivresse, comme le dit saint Augustin (Cont. Faust., liv. 22, chap. 44).

Conclusion.

L'ivresse excuse d'autant plus du péché qu'elle est moins volontaire, mais l'ivresse qui est absolument volontaire l'aggrave.

Il faut répondre que dans l'ivresse il y a deux choses à considérer, comme nous l'avons dit (art. 1), le défaut qui s'ensuit et l'acte qui la précède. Par rapport au défaut qui en résulte et qui a pour effet de paralyser l'usage de la raison, l'ivresse excuse du péché en tant qu'elle produit l'involontaire par ignorance. Mais par rapport à l'acte qui précède, il semble qu'on doive distinguer. Car si l'acte

1 L'ivresse n'est pas le plus grave des péchés, considérée en elle-même, mais par là même qu'elle enlève à l'homme sa raison, elle a les conséquences les plus funestes : elle produit les rixes, les disputes, les combats, les blasphèmes et une multitude d'autres maux spirituels. Elle est aussi pour le corps la cause d'une foule d'infirmités do tous genres, qui affligent et dégradent celui qui en est atteint. †

2 Du défaut de raison et de volontaire. †

antérieur a produit l'ivresse, sans qu'il y ait eu de péché, alors le péché qui suit est totalement excusé, comme il arriva à l'égard de Loth. Mais si l'acte antérieur a été coupable, on n'est pas alors totalement excusé du péché qui résulte de l'ivresse[1], parce que cette faute est rendue volontaire par la volition de l'acte antérieur, en tant que celui qui a donné les mains à une chose illicite est responsable du mal qui s'ensuit[2]. Cependant le péché qui en résulte est moins grave, selon que le volontaire se trouve affaibli. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Cont. Faust., loc. cit.) qu'on doit accuser Loth, non pas autant que son inceste, mais autant que son ivresse le mérite.

150

1 Si l'ivresse n'est qu'un péché véniel, par suite du défaut d'advertance et de volontaire, le péché qui s'ensuit, serait-ce même un blasphème, est véniel aussi. †

2 Celui qui s'enivre est responsable de tout le mal qu'il fait dans son État d'ivresse, pourvu qu'il l'ait prévu ou qu'il ait pu le prévoir. †

QUESTION 151 : DE LA CHASTETÉ

Question 151 : De la chasteté.....168
Article 1 : La chasteté est-elle une vertu ?.....169
Article 2 : La chasteté est-elle une vertu générale ?.....170
Article 3 : La chasteté est-elle une vertu distincte de l'abstinence ?.....171
Article 4 : La pudicité appartient-elle spécialement à la chasteté ?.....172

Après avoir parlé de l'abstinence et des vices qui lui sont opposés, nous avons à nous occuper de la chasteté.

Nous examinerons :

1. La vertu de chasteté ;
2. La virginité qui en est une partie ;
3. La luxure qui est le vice opposé.

Sur la chasteté quatre questions se présentent :

1. La chasteté est-elle une vertu ?
2. Est-elle une vertu générale ?
3. Est-elle une vertu distincte de l'abstinence ?
4. Comment se rapporte-t-elle à la pudicité ?

Article 1 : La chasteté est-elle une vertu ?

151

Objection N°1.

Il semble que la chasteté ne soit pas une vertu ; car nous parlons maintenant de la vertu de l'âme. Or, la chasteté paraît appartenir au corps ; puisqu'on dit que quelqu'un est chaste par là même qu'il exerce un plein empire sur ses sens. La chasteté n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

La chasteté consiste dans l'âme comme dans son sujet, mais sa matière est dans le corps ; car il appartient à cette vertu que l'on use avec modération des membres du corps, selon le jugement de la raison et le choix de la volonté.

Objection N°2.

La vertu est une habitude volontaire, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 4 et 6). Or, la chasteté ne paraît pas être quelque chose de volontaire, puisqu'on peut ravir ce trésor par la violence aux femmes que l'on opprime. Il semble donc que la chasteté ne soit pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 18), tant que l'esprit conserve la résolution ferme par laquelle le corps est sanctifié, la violence étrangère n'enlève pas au corps la sainteté que conserve la persévérance de la continence. Puis il ajoute que la chasteté est une vertu de l'âme qui a pour compagne la force, par laquelle on prend la résolution de supporter tous les maux plutôt que de consentir au mal.

Objection N°3.

Aucune vertu n'existe dans les infidèles. Or, il y a des infidèles qui sont chastes. La chasteté n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (Cont. Jul., liv. 4, chap. 3), la véritable vertu ne peut exister dans quelqu'un, s'il n'est pas juste, et un homme ne peut pas être véritablement juste, s'il ne vit de la foi. C'est pourquoi il conclut que dans les infidèles il n'y a véritablement ni chasteté, ni aucune autre vertu[1], parce qu'elles ne se rapportent pas à leur fin légitime ; et, comme il l'ajoute (ibid.) : les vertus se distinguent des vices, non d'après les actes, mais d'après les fins.

Objection N°4.

Les fruits se distinguent des vertus. Or, la chasteté est mise au nombre des fruits, comme on le voit (Gal., chap. 5). Elle n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°4 :

La chasteté, en tant qu'elle agit conformément à la raison, est une vertu ; mais en tant qu'elle trouve du plaisir dans son acte, on la compte au nombre des fruits.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de decem chordis, chap. 3 ?) : Puisque vous devez l'emporter en vertu sur votre épouse, et que la chasteté est une vertu, vous succombez au premier choc de la passion, et vous voulez que votre épouse soit victorieuse.

1 Dans les infidèles, il n'y a que des vertus humaines, c'est-à-dire des vertus imparfaites. Ils peuvent observer la chasteté, mais comme ils ne savent pas rapporter à Dieu cette vertu, on ne peut pas dire qu'ils la possèdent parfaitement. †

Conclusion.

La chasteté est une vertu par laquelle nous corrigeons la concupiscence en la soumettant à la règle de la raison.

Il faut répondre que le mot chasteté (castitas) vient de ce que la concupiscence est châtiée (castigatur) par la raison, à laquelle on doit mettre un frein, à la façon d'un enfant, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. ult.). Or, l'essence de la vertu humaine consiste en ce qu'elle règle nos actions ou nos passions conformément à la raison, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 64, art. 1). D'où il est évident que la chasteté est une vertu.

Article 2 : La chasteté est-elle une vertu générale ?

151

Objection N°1.

Il semble que la chasteté soit une vertu générale. Car saint Augustin dit (Lib. de mendac., chap. 20) que la chasteté est un mouvement bien réglé de l'âme qui ne soumet pas les grandes choses aux moindres. Or, ce caractère appartient à toute vertu. La chasteté est donc une vertu générale.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison s'appuie sur la chasteté prise métaphoriquement.

Objection N°2.

Le mot de chasteté (castitas) vient du mot châtier (castigare). Or tout mouvement de la partie appétitive doit être châtié par la raison. Par conséquent, puisque tout mouvement appétitif est réglé par une vertu morale il semble que toute vertu morale soit la chasteté.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (art. préc. et quest. 142, art. 2), l'amour de ce qui délecte est principalement assimilé à un enfant, parce que l'appétit qui délecte nous est naturel, surtout quand il s'agit des jouissances qui se rapportent au tact et qui ont pour objet la conservation de la vie. De là il résulte que si l'on nourrit cet amour des jouissances, on l'augmentera beaucoup, par là même qu'on y consentira, comme l'enfant qui est abandonné à sa volonté. L'amour de ces jouissances a donc le plus besoin d'être châtié. C'est pourquoi la chasteté se rapporte par antonomase à ces convoitises, comme la force aux circonstances dans lesquelles nous avons le plus besoin de la fermeté d'âme.

Objection N°3.

La fornication est opposée à la chasteté. Or, la fornication paraît appartenir à tout genre de péché. Car il est dit (Ps. 67, 26) : Vous perdrez tous les fornicateurs qui vous manquent de fidélité. La chasteté est donc une vertu générale.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette objection repose sur la fornication spirituelle prise métaphoriquement, laquelle est opposée à la chasteté spirituelle, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Macrobe fait de la chasteté une partie de la tempérance (in Somn. Scip., liv. 1, chap. 8).

Conclusion.

La chasteté proprement dite, qui a pour objet de régler les jouissances de la chair, est une vertu spéciale ; mais la chasteté prise métaphoriquement, qui a pour objet de régler toutes les délectations de l'âme, est une vertu générale.

Il faut répondre que le mot de chasteté se prend en deux sens.

1. Dans un sens propre. À ce point de vue, c'est une vertu spéciale qui a une matière particulière, à savoir les convoitises des jouissances charnelles.
2. On peut le prendre dans un sens métaphorique.

Car, comme la délectation charnelle, qui est l'objet propre de la chasteté et de la luxure, qui est le vice opposé, consiste dans l'union du corps ; de même il y a dans l'union spirituelle de l'âme avec certaines choses une jouissance qui est l'objet de la chasteté spirituelle prise dans un sens métaphorique, ou de la fornication spirituelle prise de la même manière. Car si l'âme se délecte dans son union spirituelle avec l'objet auquel elle doit être unie, c'est-à-dire avec Dieu, et qu'elle s'abstienne de s'unir avec d'autres choses d'une manière opposée à l'ordre divin, c'est ce qu'on appelle la chasteté spirituelle, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Cor., 11, 2) : Je vous ai préparé pour l'unique époux, afin de vous présenter à lui comme une vierge toute pure. Si, au contraire, l'âme met son plaisir à s'unir avec d'autres choses contrairement à l'ordre divin, c'est la fornication spirituelle[1], d'après ces paroles du prophète (Jérem., 3, 1) : Vous vous êtes livrée a une foule d'amants. Si l'on prend la chasteté dans ce dernier sens, elle est une vertu générale, parce que toute vertu empêche l'âme humaine de s'unir à des choses illicites et d'y trouver sa jouissance. — Toutefois l'essence de cette chasteté consiste principalement dans la charité et dans les autres vertus théologales, par lesquelles l'âme de l'homme est unie à Dieu.

Article 3 : La chasteté est-elle une vertu distincte de l'abstinence ?

151

Objection N°1.

Il semble que la chasteté ne soit pas une vertu distincte de l'abstinence. Car c'est assez d'une vertu pour une matière d'un seul genre. Or, il semble que ce qui appartient à un sens unique soit du même genre. Et comme les plaisirs de la table qui sont l'objet de l'abstinence et les jouissances charnelles qui sont l'objet de la chasteté appartiennent au tact, il semble que la chasteté ne soit pas une vertu distincte de l'abstinence.

Réponse à l'objection N°1 :

La tempérance n'a pas principalement pour objet les délectations du tact, selon le jugement que ce sens porte sur les choses qu'il touche, car sous ce rapport elles sont toutes de la même nature ; mais elle a pour matière l'usage des choses tangibles, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 10). Et parce qu'on n'use pas de la nourriture ou de la boisson et des plaisirs charnels de la même manière, il s'ensuit qu'il faut qu'il y ait différentes vertus, quoique ces délectations n'appartiennent qu'à un seul et même sens.

Objection N°2.

Aristote (Eth., liv. 3, chap. ult.) assimile tous les vices de l'intempérance à des péchés puérils qui ont besoin de châtiments. Or, la chasteté tire son nom du châtiment des vices qui lui sont opposés. Par conséquent, puisqu'on comprime au moyen de l'abstinence certains vices d'intempérance, il semble que cette vertu se confonde avec la chasteté.

Réponse à l'objection N°2 :

Les délectations vénériennes sont plus vives et oppriment la raison plus que les plaisirs de la table. C'est pour cela qu'elles ont plus besoin d'un châtiment et d'un frein ; parce que si on s'y laisse aller, la force de la concupiscence s'accroît par là même, et l'âme perd son énergie et sa vertu. C'est

1 On donne tout particulièrement ce nom à l'apostasie de la vraie foi, parce que la chasteté prise métaphoriquement se rattache aux autres vertus théologales. †

ce qui fait dire à saint Augustin (Sol., liv. 1, chap. 10) : Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quàm blandimenta feminæ, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest.

Objection N°3.

Les délectations des autres sens appartiennent à la tempérance, selon qu'elles se rapportent aux jouissances du tact qui sont la matière de cette vertu. Or, les plaisirs de la table, qui sont l'objet de l'abstinence, se rapportent aux jouissances charnelles, qui sont l'objet de la chasteté[1]. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (epis. 147, ad Amand.), à l'occasion de ces paroles de saint Paul (Tite, 1, 7, Ni adonné au vin, etc.) : Le ventre et les organes de la génération sont voisins l'un de l'autre, afin que leur voisinage fasse connaître l'alliance étroite qu'il y a entre ces vices. L'abstinence et la chasteté ne sont donc pas des vertus distinctes les unes des autres.

Réponse à l'objection N°3 :

Les délectations des autres sens n'ont pas pour but de conserver la nature de l'homme, sinon en tant qu'elles se rapportent aux jouissances du tact. C'est pourquoi il n'y a pas d'autre vertu comprise sous la tempérance qui ait ces délectations pour objet. Or, les plaisirs de la table, quoiqu'ils se rapportent de quelque manière aux plaisirs charnels, ont cependant par eux-mêmes pour fin la conservation de la vie de l'individu. C'est pourquoi ils sont réglés directement par une vertu spéciale, quoique cette vertu, qu'on appelle abstinence, rapporte son acte à la fin de la chasteté.

Mais c'est le contraire. Saint Paul (2 Cor., chap. 6) ajoute la chasteté aux jeûnes qui appartiennent à l'abstinence.

Conclusion.

La chasteté, qui règle les jouissances charnelles, est une vertu distincte de l'abstinence, qui a pour objet les plaisirs de la table.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 141, art. 4), la tempérance a proprement pour objet le désir des jouissances du tact. C'est pourquoi là où il y a différentes raisons de délectation, il faut qu'il y ait différentes vertus comprises dans la tempérance. Les délectations étant proportionnées aux opérations dont elles sont les perfections, comme le dit Aristote (Eth., liv. 9, chap. 7), il est évident que celles qui se rapportent à l'usage des mets par lesquels la vie individuelle se conserve sont d'un autre genre que celles qui appartiennent à l'usage des jouissances charnelles qui conservent l'existence de l'espèce. C'est pourquoi la chasteté, qui a pour objet ces dernières jouissances, est distincte de l'abstinence, qui regarde les premières.

Article 4 : La pudicité appartient-elle spécialement à la chasteté ?

151

Objection N°1.

Il semble que la pudicité n'appartienne pas spécialement à la chasteté. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 1, chap. 18), que la pudicité est une vertu de l'âme. Elle n'est donc pas une chose qui appartienne à la chasteté, mais elle est par elle-même une vertu qui en est distincte.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin prend en cet endroit le mot pudicité pour chasteté.

1 La chasteté a pour matière prochaine les mouvements intérieurs qui excitent aux jouissances charnelles ; et elle a pour matière éloignée les actes extérieurs qui résultent de ces mouvements. †

Objection N°2.

Le mot pudicité vient de pudor, qui paraît être la même chose que la pudeur (verecundia). Or, la pudeur, d'après saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 2, chap. 15), a pour objet un acte honteux, ce qui convient à tout acte vicieux. La pudicité n'appartient donc pas plus à la chasteté qu'aux autres vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique tous les vices aient une certaine turpitude, cependant les vices de l'intempérance sont tout particulièrement honteux, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 142, art. 4).

Objection N°3.

Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 12) que toute intempérance est généralement très honteuse. Or, il appartient à la pudicité de fuir ce qui est honteux. Elle appartient donc à toutes les parties de la tempérance, mais elle ne se rapporte pas spécialement à la chasteté.

Réponse à l'objection N°3 :

Parmi les vices de l'intempérance, les plus honteux sont les péchés charnels, soit à cause du dérèglement des organes du corps, soit parce qu'ils absorbent complètement la raison.

Conclusion.

La pudicité appartient à la chasteté comme une de ses circonstances particulières, quoique quelquefois on prenne l'une pour l'autre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (Réponse N°2), pudicité tient son nom de pudor, ce qui signifie honte. Par conséquent, la pudicité nécessite d'avoir proprement pour objet les choses dont l'homme a le plus honte. Les hommes ont le plus de honte des actes vénériens, comme le remarque saint Augustin (de Civ. Dei, liv. 14, chap. 18), tellement que même l'acte conjugal, qui est orné par l'honnêteté (quest. 145) du mariage, n'est pas dépourvu de honte ; et ceci parce que le mouvement des organes génitaux n'est pas sujet au commandement de la raison, comme le sont les mouvements des autres membres externes. L'homme a honte non seulement de cette union sexuelle mais aussi de tous les signes de celle-ci, comme le remarque Aristote (Rhet., liv., 2, chap. 6). Par conséquent la pudicité s'occupe convenablement des affaires vénériennes et en particulier des signes qui en découlent, comme les regards impurs, les baisers et les attouchements. Et puisque ces derniers ont besoin d'être observés, la pudicité regarde ces signes extérieurs pendant que la chasteté s'occupe de l'union sexuelle. Donc la pudicité est dirigée par la chasteté, non comme une vertu distincte d'elle, mais en tant qu'exprimant qu'une circonstance la chasteté. Cependant, l'une est parfois utilisée pour exprimer l'autre. [Q154-9]

151

QUESTION 152 : DE LA VIRGINITÉ

Question 152 : De la virginité.....174
Article 1 : La virginité consiste-t-elle dans l'intégrité de la chair ?.....175
Article 2 : La virginité est-elle défendue ?.....176
Article 3 : La virginité est-elle une vertu ?.....178
Article 4 : La virginité vaut-elle mieux que le mariage ?.....180
Article 5 : La virginité est-elle la plus grande des vertus ?.....182

Après avoir parlé de la chasteté, nous avons à nous occuper de la virginité.

À ce sujet cinq questions se présentent :

1. En quoi consiste la virginité ?
2. Est-elle permise ?[1]
3. Est-ce une vertu ?
4. De son excellence par rapport au mariage.[2]
5. De son excellence par rapport aux autres vertus.

1 La virginité a été attaquée tout particulièrement par les novateurs du XVIe siècle. Le concile de Trente les a ainsi condamnés (sess. 24, can. 10) : Si quis dixerit non esse melius, aut beatius, manere in virginitate, aut celibatu, quam jungi matrimonio, anathema sit. †

2 L'erreur de Jovinien que saint Jérôme a réfutée a été renouvelée sur ce sujet par Luther (Epithalam.) et par Calvin (Inst., liv. 4, chap. 13) que le concile de Trente a anathématisés (sess. 24, can. 10) : Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel celibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate, aut celibatu, quam jungi matrimonio, anathema sit. †

Article 1 : La virginité consiste-t-elle dans l'intégrité de la chair ?

152

Objection N°1.

Il semble que la virginité ne consiste pas dans l'intégrité de la chair. Car saint Augustin dit (Lib. de sanct. virg., chap. 13) que la virginité consiste à méditer perpétuellement le moyen de conserver dans une chair sujette à la corruption la pureté incorruptible des anges. Or, la méditation n'appartient pas à la chair. Ce n'est donc pas en elle que la virginité consiste.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette définition de saint Augustin exprime directement ce qu'il y a de formel dans la virginité. Car, par méditer, on entend former rationnellement un dessein ; le mot perpétuellement ne signifie pas qu'une vierge doive toujours avoir cette pensée en acte dans son esprit, mais il indique qu'elle doit former ce dessein de telle sorte qu'elle y persévère toujours. Il exprime indirectement ce qu'il y a de matériel dans cette vertu, quand il dit qu'elle garde une pureté incorruptible dans une chair sujette à la corruption. Il ajoute ces paroles pour montrer ce qu'il y a de difficile dans la virginité ; car si la chair ne pouvait pas être corrompue, il ne serait pas difficile de former le dessein de la conserver à jamais dans une pureté inviolable.

Objection N°2.

La virginité implique une certaine pudicité. Or, saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 1, chap. 18) que la pudicité consiste dans l'âme. La virginité ne consiste donc pas dans la pureté de la chair.

Réponse à l'objection N°2 :

La pudicité existe essentiellement dans l'âme et matériellement dans la chair, et qu'il en est de même de la virginité. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De virg., chap. 8) que, quoique la virginité soit conservée dans la chair et que par là elle soit corporelle, celle qu'alimente et que conserve la continence inspirée par la piété est néanmoins spirituelle.

Objection N°3.

L'intégrité de la chair semblerait consister dans le sceau d'une pudicité virginale. Parfois, le sceau est brisé sans perte de virginité. Saint Augustin dit (de Civ. Dei, loc. cit.), que ces organes peuvent être blessés par malchance. Les chirurgiens aussi, pour nous sauver, nous font subir d'horribles opérations ; une sage-femme peut détruire la preuve de la virginité qu'elle cherchait en voulant la constater. Et il ajoute : Personne, je pense, ne serait assez insensé au point d'estimer que cette jeune fille a commis un crime même envers la sainteté corporelle, quand bien même elle aurait perdu l'altération de cet organe. Donc la virginité ne consiste pas dans l'intégrité de la chair.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), la pureté d'un membre corporel est accidentelle à la virginité, dans la mesure où une personne, s'abstenant à dessein du plaisir vénérien, garde la pureté d'un organe corporel. D'où, si l'organe perd par hasard sa pureté d'une autre manière, ce n'est pas plus préjudiciable à la virginité que d'être privé d'une main ou d'un pied.

Objection N°4.

La corruption de la chair consiste principalement dans l'État de relâchement de semence ; et ceci peut prendre place sans union de l'homme et de la femme, ou encore en étant endormi ou éveillé. Mais il semble qu'on ne puisse pas perdre la virginité sans union des sexes ; car saint Augustin dit

(De virg., chap. 13, in princ.), que l'intégrité virginale, et la sainte continence qui réfrène tout rapport sexuel est la part des anges. Par conséquent la virginité ne consiste pas dans la pureté de la chair.

Réponse à l'objection N°4 :

Le plaisir qui résulte de l'écoulement de semence peut survenir de deux façons : s'il est le résultat du dessein de l'esprit, il détruit la virginité, qu'il y ait eu rapports sexuels ou non. Cependant Saint Augustin mentionne les rapports sexuels parce que l'État de relâchement en est le résultat ordinaire et naturel. De l'autre façon, ceci peut se produire sans le dessein de l'esprit, soit en dormant ou par violence sans le consentement de l'esprit, bien que le corps en tire du plaisir ou encore la faiblesse de la nature, comme dans le cas de ceux qui sont sujets à un flux de semence ; dans de tels cas, la virginité n'est pas perdue, parce qu'une telle pollution n'est pas le résultat de l'impureté, qui chasse la virginité.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De virg., chap. 8, in fin.), que la virginité est la continence, au moyen de laquelle l'intégrité de la chair est vouée, consacrée et observée en l'honneur du Créateur de l'âme et du corps lui-même.

Conclusion.

La vertu de virginité ne consiste pas seulement dans l'intégrité de la chair, mais elle consiste plutôt dans le dessein que l'on a formé de s'abstenir perpétuellement de toute jouissance charnelle.
Il faut répondre que le nom de virginité semble venir de viror (fraîcheur) ; et comme une chose est décrite comme fraîche et gardant sa fraîcheur tant qu'elle n'aura pas été desséchée par une chaleur excessive. De la même manière, la virginité dénote que la personne qui possède celle-ci est protégée de la chaleur de la concupiscence, qui est expérimentée en accomplissant le plus grand plaisir corporel, que sont les rapports sexuels. D'où saint Ambroise dit (De virginibus, liv., 1, chap. 5), que la chasteté virginale est dépourvue de toute pollution. — Les plaisirs vénériens offrent trois points à considérer : le premier est sur la partie du corps, à savoir la violation du sceau virginal ; la seconde est le lien entre en ce qui concerne l'âme et ce qui concerne le corps, et c'est le relâchement de semence, causant un plaisir sensible ; le troisième est entièrement sur la partie de l'âme, à savoir le but d'atteindre le plaisir. Dans ces trois le premier est accidentel à l'acte moral, qui en tant que tel doit être considéré par rapport à l'âme ; le second est en relation de matière avec l'acte moral, puisque les passions sensibles sont les matières des actes moraux ; le troisième se trouve dans la position de forme et de complément, parce que l'essence de la moralité est perfectionnée par ce qui concerne la raison. Donc, puisque la virginité consiste dans la liberté d'éloigner la corruption susdite, la conséquence est que l'intégrité du membre corporel est accidentelle à la virginité ; tandis que l'absence de plaisir dans la libération de la semence y est relié matériellement ; et le but de s'abstenir perpétuellement de ce plaisir est l'élément formel et complétif de la virginité.

Article 2 : La virginité est-elle défendue ?

152

Objection N°1.

Il semble que la virginité soit défendue. Car tout ce qui est contraire au précepte de la loi de nature est illicite. Or, comme le précepte de la loi naturelle a pour but la conservation de l'individu, ce qu'indiquent ces paroles de la Genèse (2, 16) : Mangez de tous les arbres qui sont dans le paradis, de même ce précepte a pour but la conservation de l'espèce, et c'est ce qu'expriment ces autres paroles (ibid., 1, 28) : Croissez, multipliez et remplissez la terre. Par conséquent, comme on pécherait en s'abstenant de toute nourriture, puisqu'on irait contre le bien de l'individu, de même celui qui s'abstient absolument de l'acte de la génération pèche, parce qu'il va contre le bien de l'espèce.

Réponse à l'objection N°1 :

Le précepte est de devoir[1], comme nous l'avons dit (quest. 122, art. 1). Or, il y a deux sortes de devoir. Il y en a un qui doit être rempli par chaque individu ; on ne peut pas négliger celui-là sans péché. L'autre doit être rempli par la multitude. Tout le monde n'est pas tenu de remplir ce devoir qui regarde la multitude. Car il y a beaucoup de choses qui sont nécessaires à la multitude, et à l'accomplissement desquelles un seul homme ne pourrait pas suffire ; mais elles sont remplies par la multitude, parce que l'un fait une chose et l'autre une autre. Le précepte de la loi naturelle qui ordonne à l'homme de manger doit être nécessairement suivi par chacun. Car autrement l'individu ne pourrait se conserver. Mais le précepte qui a pour objet la génération regarde la multitude des hommes tout entière, qui doit non seulement se multiplier corporellement, mais encore progresser spirituellement. C'est pourquoi on pourvoit suffisamment aux intérêts du genre humain, s'il y en a qui travaillent à sa reproduction charnelle et que d'autres s'en abstiennent pour vaquer à la contemplation des choses divines, et contribuer ainsi à la beauté et au salut de toute l'espèce humaine. C'est ainsi que dans une armée il y en a qui gardent le camp, d'autres qui portent les étendards, d'autres qui combattent avec le glaive. Toutes ces choses sont de devoir pour la multitude, mais le même homme ne peut les remplir.

Objection N°2.

Tout ce qui s'écarte du milieu de la vertu paraît être vicieux. Or, la virginité s'en écarte en s'abstenant de toutes les jouissances charnelles. Car Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 2, et liv. 3, chap. 11) que celui qui s'accorde tous les plaisirs, sans se priver d'un seul, est intempérant, mais que celui qui les fuit tous comme un sauvage est insensible. La virginité est donc une chose vicieuse.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui s'abstient de toutes les délectations contre la droite raison et qui abhorre les plaisirs considérés en eux-mêmes, manque de sensibilité comme un sauvage. Mais celui qui est vierge ne s'abstient pas de toutes les jouissances, il s'interdit seulement les jouissances charnelles, et il le fait d'après la droite raison, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). D'ailleurs le milieu de la vertu ne se détermine pas d'après la quantité, c'est à la droite raison à le fixer, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). Ainsi il est dit du magnanime (Eth., liv. 4, chap. 3) qu'il est extrême sous le rapport de la grandeur, mais qu'il tient le milieu quand on le considère au point de vue de la convenance. [Q153-2]

Objection N°3.

La peine n'est due qu'au vice. Or, les anciens punissaient, d'après leurs lois, ceux qui restaient toujours célibataires, comme le rapporte Valère Maxime (liv. 2, chap. 4, num. 2). C'est pour cela que, d'après saint Augustin (Lib. de vera relig., chap. 3), il est dit que Platon sacrifia à la nature pour effacer sa continence perpétuelle comme un péché. La virginité est donc une faute.

Réponse à l'objection N°3 :

On fait les lois d'après ce qui arrive ordinairement. Or, il était rare parmi les anciens que l'on s'abstînt absolument des jouissances charnelles par amour pour la contemplation de la vérité. D'après l'histoire, Platon est le seul qui l'ait fait. Mais il ne sacrifia pas comme s'il eut vu en cela un péché, il céda seulement à l'opinion erronée de ses concitoyens, comme le remarque saint Augustin.

Mais c'est le contraire. Aucun péché n'est l'objet légitime d'un conseil. Or, la virginité est conseillée à bon droit ; car l'Apôtre dit (1 Cor., 7, 25) : Pour les vierges, je n'ai pas reçu de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil. La virginité n'est donc pas une chose défendue.

1 Cette objection, que discute si parfaitement saint Thomas, a été répétée par Calvin et, après lui, par les philosophes du dernier siècle. †

Conclusion.

La virginité n'est pas une chose vicieuse, mais elle est plutôt une chose digne d'éloges, puisqu'elle est très utile à la contemplation des choses divines.

Il faut répondre que, dans les actes humains, ce qui est contraire à la droite raison est vicieux. La droite raison veut que l'on use des moyens selon la proportion qui convient le mieux à la fin. Or, il y a pour l'homme trois sortes de bien, comme on le voit (Eth., liv. 1, chap. 8) : l'un qui consiste dans les choses extérieures, par exemple, dans les richesses ; l'autre qui consiste dans les biens du corps, et le troisième qui consiste dans les biens de l'âme. Parmi ces derniers, les biens de la vie contemplative l'emportent sur ceux de la vie active, comme le prouve le philosophe (Eth., liv. 10, chap. 7), et comme le dit le Seigneur (Luc, 10, 43) : Marie a choisi la meilleure part. Les biens extérieurs ont pour but ceux du corps, ceux du corps se rapportent à ceux de l'âme, et enfin ce qui appartient à la vie active se rapporte à ce qui regarde la vie contemplative. — Il appartient donc à la droite raison que l'on use des biens extérieurs autant qu'il convient au corps, et ainsi du reste. Par conséquent, si l'on s'abstient de posséder certaines choses que dans un autre cas il serait bon de posséder, et qu'on le fasse dans l'intérêt de sa santé ou pour vaquer à la contemplation de la vérité, cet acte ne sera pas vicieux, mais il sera conforme à la droite raison. — De même, si l'on s'abstient des jouissances corporelles pour vaquer plus librement à la contemplation de la vérité, c'est un acte que la droite raison approuve. Or, une pieuse vierge ne s'abstient de toutes les jouissances charnelles que pour vaquer plus librement à la contemplation divine. Car l'Apôtre dit (1 Cor., 7, 34) : La femme qui n'est pas mariée et la vierge pensent aux choses de Dieu pour être saintes de corps et d'esprit, au lieu que celle qui est mariée s'occupe des choses de ce monde et des moyens de plaire à son mari. D'où il résulte que la virginité n'est pas quelque chose de vicieux, mais qu'elle est plutôt quelque chose de louable.

Article 3 : La virginité est-elle une vertu ?

152

Objection N°1.

Il semble que la virginité ne soit pas une vertu. Car aucune vertu n'est mise en nous par la nature, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1). Or, la virginité est mise en nous par la nature, puisque tout enfant qui naît est vierge. La virginité n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme doit à la naissance ce qu'il y a de matériel dans la virginité, c'est-à-dire l'intégrité de la chair qui n'a point encore fait usage des jouissances vénériennes ; mais la naissance ne donne pas ce qu'il y a de formel dans cette vertu, et qui consiste dans le dessein que l'on a de conserver cette intégrité par amour pour Dieu, et c'est là ce qui fait de la virginité une vertu. C'est pourquoi saint Augustin dit (Lib. de virg., chap. 11) : Si nous estimons les vierges, ce n'est pas de ce qu'elles sont vierges, mais de ce qu'elles ont consacré à Dieu leur virginité par une sainte et religieuse continence.

Objection N°2.

Celui qui a une vertu les a toutes, comme nous l'avons vu (1a 2a, quest. 61, art. 1). Or, il y en a qui ont d'autres vertus et qui n'ont pas la virginité. Autrement, puisqu'on ne peut arriver au ciel sans vertu, on ne pourrait pas y entrer sans la virginité ; ce qui serait la condamnation du mariage. La virginité n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

La connexion des vertus se considère d'après ce qu'il y a en elles de formel, c'est-à-dire d'après la charité ou la prudence, comme nous l'avons vu (quest. 129, art. 3 ad 2), mais non d'après ce qu'il y a en elles de matériel. Car rien n'empêche qu'un homme vertueux ait la matière d'une vertu sans avoir celle

d’une autre. Ainsi, le pauvre à la matière de la tempérance, tandis qu’il n’a pas celle de la magnificence. C’est ainsi que celui qui a d’autres vertus n’a pas la matière de la virginité, c’est-à-dire l’intégrité de la chair. Cependant il peut avoir ce qu’il y a de formel dans cette vertu, c’est-à-dire, son esprit peut être disposé à former le dessein de conserver cette pureté corporelle, dans le cas où cela lui conviendrait. C’est ainsi que le pauvre peut être disposé de cœur à faire des dépenses somptueuses, s’il était capable de les faire. De même celui qui est dans la prospérité a l’âme prête à supporter l’adversité avec calme, et l’on ne peut être vertueux sans cette disposition intérieure.

Objection N°3.

Toute vertu est rétablie par la pénitence. Or, il n’en est pas ainsi de la virginité ; c’est ce qui fait dire à saint Jérôme (Ep. 22 ad Eustoch.) que Dieu, qui peut tout, ne peut cependant pas relever de ses ruines la virginité. Il semble donc que la virginité ne soit pas une vertu.

Réponse à l’objection N°3 :

La vertu peut être réparée par la pénitence, quant à ce qu’il y a de formel en elle, mais non quant à ce qu’il y a de matériel. Car si un homme qui fait le magnifique vient à perdre sa fortune, la pénitence qu’il fera de son péché ne la lui rendra pas. De même celui qui a perdu la virginité par un péché, n’en recouvre pas la matière au moyen de son repentir, mais il forme de nouveau le dessein qu’il avait de la garder. À l’égard de la matière de la virginité, il y a une chose que Dieu peut miraculeusement rétablir : c’est l’intégrité de la chair qui n’est, par rapport à cette vertu, qu’un accident, comme nous l’avons dit. Mais il y a une autre chose qui n’est pas même miraculeusement réparable. Ainsi, Dieu ne peut pas faire que celui qui a éprouvé les jouissances charnelles ne les ait pas éprouvées ; car il ne peut pas empêcher que ce qui a été fait ne l’ait été, comme nous l’avons vu (1a pars., quest. 25, art. 4).

Objection N°4.

Aucune vertu ne se perd sans péché. Or, on perd ainsi la virginité en se mariant. Elle n’est donc pas une vertu.

Réponse à l’objection N°4 :

La virginité, selon qu’elle est une vertu, implique le dessein confirmé par un vœu de conserver perpétuellement l’intégrité de la chair. Car saint Augustin dit (Lib. de virg., chap. 8) que par la virginité on voue, on consacre l’intégrité de la chair au créateur de l’âme et du corps, et qu’on la lui conserve. Par conséquent on ne perd jamais que par le péché la virginité, selon qu’elle est une vertu.

Objection N°5.

La virginité fait partie de la même division que la viduité et la pureté conjugale. Or, on ne fait pas de ces deux derniers mérites une vertu. La virginité n’en est donc pas une non plus.

Réponse à l’objection N°5 :

La chasteté conjugale n’est louable que parce qu’elle s’abstient de plaisirs défendus ; elle n’a donc pas de prééminence sur la chasteté commune. La viduité ajoute quelque chose à la chasteté commune ; cependant elle ne s’élève pas à ce qu’il y a de parfait en ce genre, c’est-à-dire à l’abstention complète de toute jouissance charnelle ; il n’y a que la virginité qui le fasse. C’est pourquoi il n’y a que la virginité qui soit une vertu spéciale qu’on met au-dessus de la chasteté, comme on met la magnificence au-dessus de la libéralité.

Mais c’est le contraire. Saint Ambroise dit (De virg., liv. 1) : L’amour de la pureté nous invite à parler de la virginité, de peur que nous ne paraissions ne pas donner à cette vertu, qui est une vertu principale, toute l’importance qu’elle mérite.

Conclusion.

La virginité est une vertu spéciale par laquelle on reste étranger à toutes les jouissances charnelles, et on se propose d'y rester toujours.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), ce qu'il y a de formel dans la virginité et ce qui la complète, c'est le dessein que l'on a de s'abstenir à jamais des jouissances charnelles[1]. Ce dessein est rendu louable par sa fin, dans le sens qu'on n'agit ainsi que pour se livrer aux choses divines. Ce qu'il y a de matériel dans la virginité, c'est l'intégrité de la chair, qui exige que l'on n'ait jamais éprouvé les jouissances vénériennes. Or, il est évident que là où il y a une matière spéciale de bien, ayant une excellence particulière, il faut qu'il y ait aussi une vertu spéciale ; comme on le voit à l'égard de la magnificence, qui a pour objet les grandes dépenses, et qui est par là même une vertu spéciale distincte de la libéralité, qui a en général pour objet l'usage ordinaire que l'on fait de l'argent. Or, celui qui se conserve étranger au sentiment des jouissances charnelles a une gloire supérieure à celui qui se borne à rester pur de tout dérèglement dans l'usage de ces mêmes jouissances. C'est pourquoi la virginité est une vertu spéciale qui est à la chasteté ce que la magnificence est à la libéralité. [Q155-1]

Article 4 : La virginité vaut-elle mieux que le mariage ?

152

Objection N°1.

Il semble que la virginité ne soit pas meilleure que le mariage. Car saint Augustin dit (Lib. de bon. conjug.) que Jean qui ne s'est jamais marié n'a pas plus mérité par sa continence que Abraham qui a eu des enfants. Or, il y a plus de mérite à pratiquer une vertu qui est plus grande. Par conséquent la virginité n'est pas une vertu supérieure à la chasteté conjugale.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mérite ne s'apprécie pas seulement d'après le genre de l'acte, mais surtout d'après l'esprit de celui qui l'opère. Or, Abraham a eu le cœur disposé de telle sorte qu'il aurait été prêt à garder la virginité, si c'eût été convenable pour son temps. Ainsi le mérite de la continence conjugale a égalé en lui le mérite de la continence virginale dans saint Jean, par rapport à la récompense substantielle, mais non par rapport à la récompense accidentelle. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de bon. conjug., chap. 21) que le célibat de saint Jean et le mariage d'Abraham ont également servi aux desseins de Jésus-Christ, selon la diversité des temps ; mais que saint Jean avait la continence actuelle[2], au lieu qu'Abraham ne la possédait qu'à l'État habituel.

Objection N°2.

De la vertu dépend la louange de celui qui est vertueux. Si donc la virginité valait mieux que la continence conjugale, il semble qu'on devrait en conclure que toute vierge serait plus estimable qu'une femme mariée. Or, c'est faux : la virginité ne vaut donc pas mieux que le mariage.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la virginité soit meilleure que la continence conjugale, cependant celui qui est marié peut être meilleur que celui qui est vierge, pour deux raisons :

1. Par rapport à la chasteté, par exemple si celui qui est marié était mieux disposé à observer la virginité, s'il le fallait, que celui qui est actuellement vierge. C'est ainsi que saint Augustin fait dire à celui qui est vierge (De bon. conjug., chap. 22) : Je ne suis pas meilleur qu'Abraham, quoique la chasteté des personnes qui vivent dans le célibat vaille mieux que celle des personnes

1 Cajétan observe que, d'après saint Thomas, la virginité n'est une vertu spéciale distincte de la chasteté qu'autant qu'elle est affermie par un vœu. Paludan, Soto, Sylvester et Sylvius sont d'un avis différent. †

2 Elle se manifestait dans ses œuvres. †

mariées. Et il en donne la raison en disant : Ce que je fais maintenant il l'aurait fait mieux que moi, si l'on avait dû le faire à cette époque ; au lieu que s'il me fallait faire aujourd'hui ce que les patriarches faisaient alors, je ne le ferais pas bien aussi qu'eux.

2. Parce que quelquefois celui qui n'est pas vierge a une vertu plus excellente. Ainsi le même docteur dit encore (Lib. de virg., chap. 44) : Qui sait si cette vierge, toute occupée qu'elle est des choses de Dieu, n'a point par hasard quelque faiblesse d'esprit qu'elle ne connaît pas, et qui fait qu'elle n'est point encore mûre pour le martyre, tandis que cette femme à qui elle aimait à se préférer, est au contraire déjà capable de boire ce calice de la passion du Seigneur.

Objection N°3.

Le bien commun vaut mieux que le bien privé, comme on le voit dans Aristote (Eth., liv. 1, chap. 2). Or, le mariage a pour but le bien commun ; car, d'après saint Augustin (Lib. de bon. conjug., chap. 16), il est au salut du genre humain ce que la nourriture est au salut de l'homme. Au lieu que la virginité a pour but le bien privé ; ainsi on la garde pour éviter les tribulations de la chair qu'éprouvent ceux qui sont mariés, comme on le voit d'après l'Apôtre (1 Cor., chap. 7). La virginité ne vaut donc pas mieux que la continence conjugale.

Réponse à l'objection N°3 :

Le bien général l'emporte sur le bien particulier, s'il est du même genre ; mais il peut se faire que le bien privé soit meilleur dans son genre. La virginité consacrée à Dieu est ainsi préférable à la fécondité de la chair. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de virg., chap. 9) qu'il ne faut pas croire que la fécondité corporelle des plus saintes femmes qui, dans le temps où nous sommes, n'auraient point d'autre fin dans leur mariage que d'engendrer des enfants pour les donner à Jésus-Christ, puisse compenser la perte de leur virginité.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de virg., chap. 19) : Des raisons certaines et l'autorité des saintes Écritures prouvent que le mariage n'est point un péché, mais que nous ne devons pas l'égaler au bien de la continence des vierges, ni même à celui de la continence des veuves.

Conclusion.

On doit préférer la virginité à la continence conjugale, puisqu'elle a pour but le bien de l'âme qui résulte de la vie contemplative.

Il faut répondre que, comme on le voit dans saint Jérôme (liv. 1, cont. Jovin.), cette hérésie fut celle de Jovinien, qui prétendit que l'on ne devait pas préférer la virginité au mariage. Cette erreur est principalement réfutée par l'exemple du Christ, qui choisit une vierge pour sa mère, et qui observa lui-même la virginité. Elle l'est aussi par la doctrine de saint Paul (1 Cor., chap. 7), qui a conseillé la virginité comme un plus grand bien ; enfin elle l'est par la raison, soit parce que le bien divin l'emporte sur le bien humain, soit parce que le bien de l'âme est préférable à celui du corps, soit parce que le bien de la vie contemplative vaut mieux que celui de la vie active. Or, la virginité a pour but le bien de l'âme, qui résulte de la vie contemplative et qui consiste à méditer les choses qui sont de Dieu ; tandis que le mariage a pour fin le bien du corps, qui consiste dans la multiplication matérielle du genre humain et qui appartient à la vie active ; parce que l'homme et la femme qui sont dans le mariage doivent nécessairement s'occuper des choses de ce monde, comme on le voit (1 Cor., chap. 7). Il n'est donc pas douteux que la virginité soit préférable à la continence conjugale. [Q155-4]

152

Article 5 : La virginité est-elle la plus grande des vertus ?

152

Objection N°1.

Il semble que la virginité soit la plus grande des vertus. Car saint Cyprien dit (Lib. de habit. virg.) : Nous avons maintenant à parler des vierges dont nous devons d'autant plus nous occuper que leur gloire est plus éclatante. C'est la fleur de l'Église, la beauté et l'ornement de la grâce spirituelle, la portion la plus illustre du troupeau du Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

Les vierges sont la portion la plus illustre du troupeau du Christ, et que leur gloire est la plus élevée comparativement aux veuves et aux femmes mariées.

Objection N°2.

La plus grande récompense est due à la vertu la plus élevée. Or, c'est à la virginité qu'est due la plus grande récompense, c'est-à-dire le centuple, comme on le voit (Matth., chap. 13, gloss. ord.). La virginité est donc la plus grande des vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

Le centuple est attribué à la virginité, d'après saint Jérôme, à cause de l'excellence qu'elle a sur la viduité à laquelle on attribue le soixantième, et sur le mariage auquel se rapporte le trentième. Mais, comme le dit saint Augustin (De quæst. Evang., liv. 1, chap. 9) : Le centième fruit est celui des martyrs, le soixantième celui des vierges, et le trentième celui des personnes mariées. Il ne résulte donc pas de là que la virginité soit absolument la plus grande des vertus, mais seulement qu'elle l'emporte sur les autres degrés de chasteté.

Objection N°3.

Plus une vertu est élevée et plus elle nous rend semblables au Christ. Or, nous obtenons principalement notre conformité avec lui au moyen de la virginité. Car il est dit des vierges (Apoc., 14, 4) qu'elles suivent l'agneau partout où il va, et qu'elles chantent un cantique nouveau qu'aucun autre ne pouvait chanter. La virginité est donc la plus grande des vertus.

Réponse à l'objection N°3 :

Les vierges suivent l'agneau partout où il va, parce qu'elles imitent le Christ, non seulement pour l'intégrité de l'âme, mais pour l'intégrité de la chair, comme le dit saint Augustin (Lib. de virg., chap. 27). C'est pourquoi elles suivent l'agneau d'un plus grand nombre de manières. Cependant il n'est pas nécessaire qu'elles le suivent de plus près, parce que les autres vertus font qu'on s'approche de Dieu davantage par l'imitation spirituelle. Quant au nouveau cantique que les vierges seules chantent, il exprime la joie qu'elles ont d'avoir conservé l'intégrité de leur corps.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de virg., chap. 46) : Il n'y a personne, je pense, qui ose préférer la virginité au martyre. Et auparavant il avait dit (ibid., chap. 45) : Nous en avons une preuve très éclatante dans l'autorité de l'Église, puisque tous les fidèles savent en quel rang on récite à l'autel, dans les sacrés mystères, les noms des martyres et des vierges qui sont mortes. Par là il donne à entendre que le martyre est préférable à la virginité, et qu'il en est de même de la vie monastique.

Conclusion.

La virginité n’est pas la plus grande des vertus, quoiqu’elle soit dans son genre la chasteté la plus excellente.

Il faut répondre qu’une chose peut être dite la plus excellente de deux manières :

1. Dans son genre. La virginité est de la sorte la plus excellente, c’est-à-dire qu’elle est ce qu’il y a de plus parfait dans le genre de la chasteté. Elle l’emporte sur la chasteté des veuves et sur celle des personnes mariées. Et parce qu’on attribue la beauté à la chasteté par antonomase, il s’ensuit par conséquent qu’on attribue à la virginité la beauté la plus éclatante. C’est pourquoi saint Ambroise s’écrie (Lib. de virg.) : Qui peut croire qu’il y a une beauté supérieure à celle des vierges, qui est aimée par le roi, approuvée par le juge, dédiée au Seigneur et consacrée à Dieu.
2. On peut dire qu’une chose est la plus excellente absolument. La virginité n’est pas ainsi la plus excellente des vertus. Car la fin l’emporte toujours sur les moyens, et plus une chose se rapporte efficacement à sa fin et mieux elle vaut. Or, la fin qui rend la virginité louable, consiste à s’appliquer aux choses divines, comme nous l’avons vu (art. préc.). Par conséquent les vertus théologales et la vertu de religion, dont l’acte a pour objet de s’occuper des choses divines immédiatement, sont préférables à la virginité. De même, les martyres qui donnent leur propre vie et les religieux qui font le sacrifice de leur volonté propre pour s’unir à Dieu, travaillent plus vivement à cette union que les vierges qui font dans le même but le sacrifice des jouissances charnelles. C’est pourquoi la virginité n’est pas absolument la plus grande des vertus. [Q155-4]

152

QUESTION 153 : DU VICE DE LA LUXURE

Question 153 : Du vice de la luxure.....184
Article 1 : La luxure n'a-t-elle pour matière que les désirs et les délectations charnelles ?.....185
Article 2 : L'œuvre de la chair peut-elle exister sans péché ?.....186
Article 3 : La luxure qui a pour objet les jouissances charnelles peut-elle être un péché ?.....187
Article 4 : La luxure est-elle un vice capital ?.....188
Article 5 : Est-il convenable de dire que la luxure produit l'aveuglement de l'esprit, l'inconsidération, la précipitation, l'inconstance, l'amour de soi, la haine de Dieu, l'attachement à la vie présente et l'horreur de la vie future ?.....190

Nous avons maintenant à nous occuper du vice de la luxure qui est opposé à la chasteté.

Nous traiterons :

1. De la luxure en général ;
2. De ses espèces.

Sur la luxure en général cinq questions se présentent :

1. Quelle est la matière de la luxure ?
2. L'œuvre de la chair est-elle toujours défendue ?
3. La luxure est-elle un péché mortel ?[1]
4. Est-elle un vice capital ?
5. Quels sont les autres vices qu'elle engendre ?

1 Tout péché de luxure est mortel et n'admet pas de légèreté de matière, du moins quand il est directement contraire à la chasteté. †

Article 1 : La luxure n’a-t-elle pour matière que les désirs et les délectations charnelles ?

153

Objection N°1.

Il semble que la luxure n’ait pas seulement pour matière les désirs et les jouissances charnelles. Car saint Augustin dit (Conf., liv. 2, chap. 6) que la luxure désire arriver jusqu’à la satiété et l’abondance. Or, la satiété se dit des aliments et de la boisson, et l’abondance se rapporte aux richesses. La luxure n’a donc pas pour objet propre les désirs et les jouissances charnelles.

Réponse à l’objection N°1 :

Comme la tempérance a pour objet propre et principal les délectations du tact, et qu’on l’applique par voie de conséquence et par analogie à d’autres matières, de même la luxure consiste principalement dans les voluptés charnelles qui énervent le plus l’âme humaine ; mais on la rapporte secondairement à tous les autres genres d’excès. C’est en ce sens que la glose dit (interl., sup. illud Luxuria, Gal., chap. 5) que la luxure désigne toute espèce de superfluité.

Objection N°2.

L’Écriture dit (Prov., 20, 1) : Le vin rend luxurieux. Or, le vin appartient aux plaisirs de la table. Il semble donc que ces plaisirs soient principalement l’objet de la luxure.

Réponse à l’objection N°2 :

On dit que le vin est une chose luxurieuse, dans le sens que tout ce qu’il y a d’excessif dans un genre se rapporte à la luxure, ou parce que l’usage superflu du vin est un excitant pour les jouissances charnelles.

Objection N°3.

On appelle luxure le désir des joies voluptueuses. Or, ces joies ne consistent pas seulement dans les plaisirs charnels, mais elles consistent dans beaucoup d’autres. La luxure n’a donc pas seulement pour objet les convoitises et les voluptés charnelles.

Réponse à l’objection N°3 :

Quoiqu’on appelle d’autres choses des jouissances voluptueuses, cependant ce mot est spécialement employé pour désigner les plaisirs charnels dans lesquels la volupté consiste tout particulièrement, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 15).

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de vera relig., chap. 3), en parlant des luxurieux : Celui qui sème dans la chair moissonnera la corruption. Or, cette action se produit au moyen des voluptés charnelles. La luxure a donc ces voluptés pour objet.

Conclusion.

La luxure a pour objet les voluptés charnelles et elle se rapporte principalement à leur désir.

Il faut répondre que, comme l’observe saint Isidore (Etym., liv. 10, ad litt. L), on dit que quelqu’un est luxurieux parce qu’il est amolli par les plaisirs. Or, les plaisirs charnels sont ceux qui énervent le plus le cœur de l’homme. C’est pourquoi la luxure a principalement pour objet ces jouissances[1]. [Q154-6] ; [Q154-11]

1 Billuart définit la luxure : Appetitus inordinatus delectationis venereæ. †

Article 2 : L'œuvre de la chair peut-elle exister sans péché ?

153

Objection N°1.

Il semble que l'œuvre de la chair ne puisse jamais exister sans péché. En effet, il n'y a que le péché qui puisse empêcher la vertu. Or, toute œuvre charnelle est la plus grande entrave à la vertu. Car saint Augustin dit (Solil., liv. 1, chap. 10) : Je sens qu'il n'y a rien qui jette plus l'âme de l'homme hors d'elle-même que les caresses des femmes et les rapports charnels qu'on a avec elles. L'œuvre de la chair ne peut donc pas se produire sans péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Une chose peut être un obstacle pour la vertu de deux manières :

1. Elle peut l'empêcher quant à son État commun ou général ; il n'y a que le péché qui l'empêche de cette manière.
2. Elle peut l'empêcher quant à son État de perfection. La vertu peut être ainsi gênée par une chose qui n'est pas un péché, mais qui est un bien moindre.

C'est ainsi que tout commerce avec la femme éloigne l'âme non de la vertu, mais du sommet ou de la perfection de la vertu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de bon. conjug., chap. 8) : Comme Marthe faisait une bonne chose en s'occupant avec tant de soin au service des saints, mais que Marie en faisait encore une meilleure en écoutant la parole du Seigneur ; de même nous louons la chasteté conjugale de Suzanne comme un bien, mais nous lui préférons le bien de la veuve Anne, et beaucoup plus encore celui de la vierge Marie.

Objection N°2.

Partout où l'on rencontre quelque chose d'excessif qui éloigne du bien de la raison, c'est un vice. Car la vertu est altérée par ce qui dépasse le but et par ce qui reste en deçà, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 2, chap. 2 et 6). Or, dans tout acte charnel il y a un excès de délectation qui absorbe la raison au point qu'il lui est alors impossible de rien comprendre, d'après le même philosophe (Eth., liv. 7, chap. 11). Saint Jérôme dit aussi (Epist. 11 ad Ageruch.) que dans cet acte l'esprit de prophétie ne touchait pas le cœur des prophètes. Aucun acte de cette nature ne peut donc exister sans péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2, Réponse N°2, et 1a 2æ, quest. 64, art. 2), le milieu de la vertu ne se considère pas d'après la quantité, mais d'après ce qui convient à la droite raison. C'est pourquoi l'abondance de la jouissance que l'on trouve dans l'acte de la chair, réglé par la raison, n'est pas contraire au milieu de la vertu. De plus, la vertu n'a pas à s'inquiéter de l'étendue des jouissances qu'éprouvent les sens extérieurs, ce qui résulte de la disposition du corps, mais de la manière dont l'appétit intérieur est affecté à l'égard de ces jouissances. L'impossibilité où est la raison de se porter librement vers les choses spirituelles, au moment même où elle est absorbée par ces jouissances, ne prouve pas que cet acte soit contraire à la vertu. Car il n'est pas contraire à la vertu que l'acte de la raison soit quelquefois interrompu pour que l'on fasse ce que la raison elle-même approuve. Autrement il paraîtrait contraire à la vertu de se laisser aller au sommeil. Toutefois, si la concupiscence et les jouissances charnelles ne sont pas soumises à la raison et réglées par elle, ce désordre est la peine du premier péché, en ce sens que la raison, en se révoltant contre Dieu, a mérité de perdre son empire sur la chair, qui lui est devenue rebelle, comme on le voit dans saint Augustin (De civ. Dei, liv. 13, chap. 13).

Objection N°3.

La cause l'emporte sur l'effet. Or, le péché originel dans les enfants vient de la concupiscence, sans laquelle l'œuvre de la chair ne peut exister, comme on le voit dans saint Augustin (De nupt., liv. 1, chap. 24). Cette œuvre ne peut donc jamais se produire sans péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Augustin dit que la concupiscence de la chair que l'on n'impute pas à péché à ceux qui sont baptisés, fait néanmoins que tous les enfants qui naissent de cette concupiscence, qui est, pour ainsi dire, la fille du péché, sont tous coupables du péché originel. Il ne s'ensuit donc pas que cet acte soit un péché, mais seulement qu'il y a en lui quelque chose de pénal qui découle du premier péché.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De bon. conjug., chap. 25) : Nous avons suffisamment répondu aux hérétiques, si toutefois ils comprennent qu'il n'y a pas de péché en ce qui n'est contraire ni à la nature, ni à l'usage, ni aux préceptes. Ce grand docteur parle en cet endroit des Pères de l'Ancien Testament, qui avaient plusieurs femmes, et il justifie leurs actes, ce qui prouve que l'œuvre de la chair n'est pas toujours un péché.

Conclusion.

L'œuvre de la chair peut être permise si on s'en acquitte selon la manière et l'ordre qui sont convenables pour la fin de la génération humaine.
Il faut répondre que dans les actes humains le péché est ce qui est contraire à l'ordre de la raison. L'ordre de la raison veut que chaque chose se rapporte d'une manière convenable à sa fin. C'est pourquoi il n'y a pas de péchés, si par la raison l'homme se sert des choses pour la fin à laquelle elles sont destinées, et s'il le fait avec le mode et l'ordre qui conviennent, pourvu que cette fin soit quelque chose de véritablement bon. Or, comme la conservation de l'existence corporelle d'un individu est une chose véritablement bonne, de même la conservation de la nature de l'espèce humaine est aussi un bien excellent. Et comme l'usage des aliments a pour but la conservation individuelle des hommes, de même l'usage des jouissances charnelles a pour but la conservation de tout le genre humain. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De bon. conjug., chap. 16) que le mariage est à la conservation du genre humain ce que la nourriture est à la conservation de chaque individu. C'est pourquoi comme on peut user des aliments sans péché, si on le fait de la manière et selon l'ordre qui conviennent au salut du corps, de même on peut faire usage des jouissances charnelles, sans faire de mal, si on en use selon le mode et l'ordre qui conviennent à la fin de la génération humaine. [Q154-1]

Article 3 : La luxure qui a pour objet les jouissances charnelles peut-elle être un péché ?

153

Objection N°1.

Il semble que la luxure qui a pour objet les jouissances charnelles ne puisse pas être un péché. Car l'acte vénérien consiste dans l'émission de semence qui est surplus de nourriture, d'après Aristote (de Gener. anim., liv. 1, chap. 18, à med., et chap. 19). Mais il n'y a pas de péché attaché à l'émission d'autres superfluités. Par conséquent il ne peut pas y avoir d'autres péchés non plus dans les actes vénériens.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le Philosophe le dit dans le même livre (loc. cit. in arg.), la semence est un superflu dont on a besoin. Il est dit qu'elle est superflue parce qu'elle est le résidu de l'action de la puissance nutritive, cependant on en a besoin pour l'œuvre de la puissance génératrice. Mais les autres superfluités du corps humain ne sont pas nécessaires : ainsi la façon dont elles sont émises n'a pas d'importance

tant qu'elles observent la décence de la vie sociale. Ce qui est différent avec l'émission de semence qui doit être effectuée d'une manière conforme à la fin pour laquelle elle est nécessaire.

Objection N°2.

N'importe qui peut légalement faire ce qu'il veut de ce qui est à lui. Mais dans l'acte vénérien, un homme utilise uniquement ce qui est sien sauf peut-être dans le cas d'adultère ou de viol. Il peut donc n'y avoir aucun péché dans les actes vénériens, et par conséquent la luxure n'est pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit l'Apôtre (1 Cor., 6, 20) : Vous avez été achetés d'un grand prix, glorifiez donc Dieu et portez-le dans votre corps. Par là même qu'on fait de son corps un indigne usage par la luxure, on fait injure à Dieu qui est le maître principal de tous nos membres. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de decem chordis, chap. 10) : Dieu, qui gouverne ses serviteurs dans leur intérêt et non dans le sien, leur a ordonné et commandé de ne pas détruire, par des plaisirs et des jouissances charnelles illicites, ce corps qu'il a choisi pour son temple.

Objection N°3.

Tout péché a un vice opposé. Or, il n'y a pas de vice qui paraisse opposé à la luxure. Elle n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Le vice opposé à la luxure est assez rare, parce que les hommes sont surtout enclins aux jouissances. Cependant ce vice opposé est compris sous l'insensibilité et se trouve chez quelqu'un qui déteste tellement les rapports sexuels qu'il ne s'acquitte pas de la dette du mariage.

Mais c'est le contraire. La cause l'emporte sur son effet. Or, le vin est défendu à cause de la luxure, d'après ces paroles de saint Paul (Eph., 5, 18) : Ne vous laissez pas aller aux excès du vin, qui est une source de luxure. La luxure est donc défendue. De plus, l'Apôtre la compte parmi les œuvres de la chair (Gal., chap. 5).

Conclusion.

La luxure, par laquelle on use des jouissances charnelles contre le mode et l'ordre de la raison, est un péché.

Il faut répondre que plus une chose est nécessaire et plus il faut observer à son égard l'ordre de la raison. Si on vient à le transgresser, on n'en est donc que plus coupable. Or, l'œuvre de la chair, comme nous l'avons dit (art. préc.), est surtout nécessaire au bien commun qui est la conservation du genre humain. C'est pourquoi on doit principalement respecter l'ordre de la raison à cet égard, et par conséquent si on ne le fait pas et qu'on transgresse cet ordre, c'est une faute. La luxure ayant principalement pour but de se livrer sous ce rapport à des excès que la raison condamne, il s'ensuit qu'elle est certainement un péché. [Q154-1]

153

Article 4 : La luxure est-elle un vice capital ?

153

Objection N°1.

Il semble que la luxure ne soit pas un vice capital. Car la luxure paraît être la même chose que l'impureté, comme on le voit par la glose[1]. Or, l'impureté est la fille de la gourmandise, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 17). La luxure n'est donc pas un vice capital.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après quelques auteurs, l'impureté que l'on fait la fille de la gourmandise est une impureté corporelle, comme nous l'avons dit (quest. 148, art. 6), et par conséquent l'objection ne revient pas à la question. Si on l'entend de l'impureté de la luxure, il faut répondre qu'elle est produite matériellement par la gourmandise, dans le sens que la gourmandise fournit la matière corporelle de la luxure ; mais elle ne produit pas la luxure à titre de cause finale, ce qui est le point de vue d'après lequel on considère l'origine des autres vices qui proviennent des vices capitaux.

Objection N°2.

Saint Isidore dit (De sum. bono, liv. 2, chap. 39) que comme l'orgueil de l'esprit mène à la prostitution, de même l'humilité est la sauvegarde de la chasteté. Or, il est contraire à la nature d'un vice capital qu'il découle d'un autre. La luxure n'est donc pas un vice de ce genre.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. 132, art. 4) en traitant de la vaine gloire, la superbe est considérée comme la mère commune de tous les péchés. C'est pour ce motif que les vices capitaux en découlent.

Objection N°3.

La luxure est produite par le désespoir, d'après ces paroles de l'Apôtre (Eph., 4, 19) : Ceux qui se désespèrent s'abandonnent eux-mêmes à la débauche. Or, le désespoir n'est pas un vice capital ; il est plutôt une des suites de la paresse, comme nous l'avons vu (quest. 35, art. 4, Réponse N°2). La luxure en est donc encore moins un.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y en a qui s'abstiennent des plaisirs de la luxure, surtout parce qu'ils espèrent la gloire future. Le désespoir détruisant cette espérance, il produit la luxure en écartant ce qui y faisait obstacle, mais non comme cause directe ; ce qui paraît nécessaire pour les vices capitaux.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire (Mor., liv. 35, chap. 17) met la luxure au nombre des vices capitaux.

Conclusion.

On met avec raison la luxure au nombre des péchés capitaux, puisqu'elle a pour fin une chose qui est très désirée, à savoir les jouissances charnelles, qui portent les hommes à commettre une foule de péchés différents.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 148, art. 5, et 1a 2a, quest. 84, art. 3 et 4), un vice capital est celui qui a une fin très désirable[2], de telle sorte que son désir pousse l'homme à faire une multitude de péchés que l'on regarde tous comme issus principalement[3] de ce vice. Or, la

1 (interl., sup. illud, Omni immunditiâ, ad Ephes., chap. 5) †

2 Les péchés de luxure sont fort communs, et ils sont cause de la perte d'un très grand nombre d'âmes, selon l'observation de S. Liguori : Frequetior atque abundantior confessionum materia propter quam major animarum, numerus ad infernum ditabitur (liv. 3, n° 413). †

3 À l'occasion de ce mot, Sylvius observe que les vices qui naissent d'un péché ne se rapportent pas toujours à ce péché comme les moyens à leur fin, il suffit que l'attachement que l'on a pour ce vice capital mène à ses défauts, ou qu'il y dispose, ou qu'il les produise comme cause efficiente. †

luxure a pour lin la jouissance des plaisirs charnels qui est la plus grande des délectations. Cette jouissance est donc très désirable pour l'appétit sensitif, soit à cause de la vivacité des plaisirs qu'elle procure, soit parce que cette concupiscence est tout à fait naturelle. D'où il est évident que la luxure est un vice capital. [Q154-6]

Article 5 : Est-il convenable de dire que la luxure produit l'aveuglement de l'esprit, l'inconsidération, la précipitation, l'inconstance, l'amour de soi, la haine de Dieu, l'attachement à la vie présente et l'horreur de la vie future ?

153

Objection N°1.

Il semble que ce soit à tort que l'on considère comme des suites de la luxure, l'aveuglement de l'esprit, l'inconsidération, la précipitation, l'inconstance, l'amour de soi, la haine de Dieu, l'attachement à la vie présente et l'horreur ou le désespoir de la vie à venir. Car l'aveuglement de l'esprit, l'inconsidération et la précipitation appartiennent à l'imprudence qui se rencontre dans tout péché, comme la prudence dans toute vertu. On ne doit donc pas en faire des suites particulières de la luxure.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 6, chap. 5), c'est l'intempérance qui altère le plus la prudence. C'est pourquoi les vices opposés à cette vertu viennent surtout de la luxure, qui est la principale espèce d'intempérance.

Objection N°2.

On regarde la constance comme une partie de la force, ainsi que nous l'avons vu (quest. 128, et 137, art. 3). Or, la luxure n'est pas opposée à la force, mais à la tempérance. L'inconstance n'est donc pas issue de la luxure.

Réponse à l'objection N°2 :

La constance dans ce qui est difficile et terrible est une partie de la force, mais la constance qui consiste à s'abstenir des jouissances appartient à la continence qui est une partie de la tempérance, comme nous l'avons dit (quest. 143) ; c'est pourquoi l'inconstance qui lui est opposée est issue de la luxure. Cependant la première inconstance vient aussi de la luxure, dans le sens que ce vice amollit le cœur et le rend efféminé, d'après ces paroles d'Osée (4, 11) : La fornication, le vin et l'ivresse abattent le cœur. Et Végèce dit (De re milit., liv. 1, chap. 3) qu'il craint moins la mort celui qui connaît le moins les plaisirs. Il n'est pas nécessaire, comme nous l'avons dit souvent[1] que les vices issus des péchés capitaux aient la même matière qu'eux.

Objection N°3.

L'amour de soi porté jusqu'au mépris de Dieu est le principe de tout péché, comme on le voit dans saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. ult.). On ne doit donc pas en faire la fille de la luxure.

Réponse à l'objection N°3 :

L'amour de soi, considéré par rapport à tous les biens qu'on recherche, est le principe commun des péchés ; mais si on le considère spécialement par rapport aux jouissances charnelles qu'on se souhaite, il est issu de la luxure.

1 (quest. 35, art. 4, Réponse N°2, et quest. 118, art. 8, et quest. 148, art. 6) †

Objection N°4.

Saint Isidore (Comm. in Deut., chap. 16) distingue quatre autres défauts issus de la luxure : les entretiens honteux, les bavardages, les paroles lascives et les discours insensés. L'énumération précédente paraît donc superflue.

Réponse à l'objection N°4 :

La distinction que fait saint Isidore porte sur les actes extérieurs déréglés et principalement sur ce qui regarde la parole, qui peut être déréglée de quatre manières :

1. De la part de la matière ; car, comme la bouche parle de l'abondance du cœur, d'après l'Évangile (Matth., 12, 34), les luxurieux, dont le cœur est rempli de désirs honteux, se laissent aller facilement à des discours déshonnêtes.
2. De la part de la cause. Car la luxure produisant l'inconsidération et la précipitation, il s'ensuit qu'elle excite à parler légèrement et inconsidérément, et c'est ce qu'on appelle du bavardage.
3. Quant à la fin. Car le luxurieux cherchant le plaisir sensuel, tend à s'en procurer par ses discours, et il aime les paroles lascives.
4. Quant au sens des paroles. La luxure le pervertit, parce qu'elle produit l'aveuglement de l'esprit. Alors elle se livre à des discours insensés, puisque dans ses paroles elle préfère les jouissances qu'elle recherche à toutes les autres choses.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire établit lui-même cette filiation (Mor., liv. 31, chap. 17).

Conclusion.

L'aveuglement de l'esprit, l'inconsidération, la précipitation, l'inconstance, l'amour de soi, la haine de Dieu, l'attachement à la vie présente et l'horreur de la vie future, sont considérés avec raison comme les suites de la luxure.

Il faut répondre que quand les puissances inférieures sont vivement affectées par rapport à leurs objets, il s'ensuit que les puissances supérieures sont entravées et déréglées dans leurs actes. Or, par la luxure l'appétit inférieur, c'est-à-dire l'appétit concupiscible, se porte de la manière la plus vive vers son objet, qui est la chose qui le délecte, par suite de la violence de la passion et de la délectation. C'est pourquoi il en résulte que la luxure dérègle le plus profondément les puissances supérieures, qui sont la raison et la volonté. Or, pour la pratique on distingue dans la raison quatre sortes d'actes.

1. Il y a L'intelligence simple qui perçoit la fin comme une bonne chose. Cet acte est empêché par la luxure, d'après ces paroles (Dan., 13, 56) : La beauté vous a séduit et la concupiscence vous a perverti le cœur. C'est à cela que se rapporte l'aveuglement de l'esprit.
2. Il y a le conseil qui a pour objet ce que l'on doit faire pour arriver à la fin. Cet acte est aussi empêché par la concupiscence de la luxure. C'est ce qui fait dire à Térence (Eunuch., act. 1, sc. 1) en parlant de l'amour passionné : c'est une chose qui n'a en elle ni conseil, ni mesure, et vous ne pouvez la régir par de bons avis. A cet égard on désigne la précipitation, qui implique l'absence de tout conseil, comme nous l'avons vu (quest. 53, art. 3).
3. Il faut juger ce que l'on doit faire, et cet acte est empêché par la luxure ; car le prophète dit des luxurieux (Dan., 13, 9) : Ils ont détourné leurs yeux pour ne point se rappeler les justes jugements. C'est pour cela qu'on distingue l'inconsidération.
4. C'est à la raison à commander ce qu'il faut faire. Elle en est aussi empêchée par la luxure, dans le sens que l'impétuosité de la concupiscence empêche l'homme d'exécuter ce qu'il a résolu de faire, et c'est pour ce motif qu'on ajoute l'inconstance. Ainsi Térence (loc. cit.) dit d'un personnage qui parlait de se séparer de son maître : Une petite larme anéantira toutes ces résolutions.

Du côté de la volonté il y a deux sortes d'acte désordonné.

1. L’un est le désir de la fin. C’est à celui-là que se rapporte l’amour de soi quant à la délectation qu’on recherche d’une manière déréglée, et par opposition la haine de Dieu, qui résulte de ce qu’il empêche[1] la jouissance que l’on désire.
2. L’autre est le désir des moyens qui se rapportent à la fin. A cet égard on parle de l’attachement à la vie présente, dans laquelle on veut jouir de la volupté, et par opposition on ajoute le désespoir de la vie future[2], parce que quand on est trop attaché aux jouissances charnelles, on ne cherche pas à arriver aux jouissances spirituelles, mais on a pour elles du dégoût.

153

1 Dieu empêche cette jouissance par ses commandements. †

2 Le luxurieux a horreur de la vie future, parce qu’il sait que la mort doit le priver des jouissances charnelles et les lui faire expier par les plus rudes tourments, et il se désespère, parce que son attachement pour ces jouissances ne lui permet pas de prendre goût aux choses spirituelles. †

QUESTION 154 : DES PARTIES DE LA LUXURE

Question 154 : Des parties de la luxure.....193
Article 1 : Est-ce avec raison que l'on divise la luxure en six espèces différentes : la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt et le péché contre nature ?.....194
Article 2 : La fornication simple est-elle un péché mortel ?.....196
Article 3 : La fornication est-elle le plus grave des péchés ?.....199
Article 4 : Les attouchements et les baisers peuvent-ils être des péchés mortels ?.....200
Article 5 : La pollution nocturne est-elle un péché ?.....201
Article 6 : Le stupre est-il une espèce de la luxure ?.....203
Article 7 : Le rapt est-il une espèce de luxure distincte du stupre ?.....205
Article 8 : L'adultère est-il une espèce particulière de la luxure, distincte des autres ?.....207
Article 9 : L'inceste est-il une espèce particulière de luxure ?.....208
Article 10 : Le sacrilège peut-il être une espèce de la luxure ?.....210
Article 11 : Le vice contre nature est-il une espèce de la luxure ?.....211
Article 12 : Le vice contre nature est-il le plus grand péché parmi les espèces de luxure ?.....212

Nous allons maintenant nous occuper des parties de la luxure ; à ce sujet nous avons douze choses à examiner :

1. La division des parties de la luxure.
2. La fornication simple est-elle un péché mortel ?[1]
3. Est-elle le plus grand des péchés ?
4. Les attouchements, les baisers et les autres plaisirs de ce genre sont-ils des péchés mortels ?
5. La pollution nocturne est-elle un péché ?
6. Du stupre.
7. Du rapt.
8. De l'adultère.
9. De l'inceste.
10. Du sacrilège.
11. Du péché contre nature.
12. De l'ordre de gravité dans lequel il faut ranger les espèces précédentes.

1 Les nicolaïtes et les gnostiques ont prétendu que la fornication n'était pas défendue. Cette erreur a été aussi celle des anabaptistes. †

Article 1 : Est-ce avec raison que l'on divise la luxure en six espèces différentes : la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt et le péché contre nature ?

154

Objection N°1.

Il semble que ces six espèces soient mal assignées à la luxure, à savoir : la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt et le péché contre nature. La diversité de matière ne diversifie pas l'espèce. La division ci-dessus est faite d'après la diversité de matière, dans la mesure où la femme avec qui un homme a un rapport sexuel est mariée, vierge ou d'une autre condition. Par conséquent, il semble que ces espèces de luxure ne sont pas distinctes.

Réponse à l'objection N°1 :

La diversité mentionnée précédemment d'après une différence formelle de l'objet, laquelle différence résulte de modes différents d'opposition à la droite raison, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Les espèces d'un vice ne sont pas différenciées par ce qui appartient à un autre vice. Or, l'adultère ne diffère de la simple fornication que parce qu'un homme a un rapport sexuel avec une autre, et qu'il commet une injustice. Il semble donc que l'adultère ne devrait pas être une espèce de la luxure.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 18, art. 7), rien n'empêche la difformité de différents vices concourant dans le même acte, et de cette manière, l'adultère est comprit sous la luxure et l'injustice. Cette difformité d'injustice n'est pas du tout accidentelle à la luxure : parce que la luxure qui obéit à la concupiscence mène jusqu'à l'injustice, et se montre par là même plus grave.

Objection N°3.

Comme un homme peut avoir un rapport avec une femme qui est liée à un autre homme par le mariage, il peut aussi le faire avec une femme vouée à Dieu par un vœu. Par conséquent, le sacrilège devrait être une des espèces de la luxure, comme l'est l'adultère.

Réponse à l'objection N°3 :

Une femme qui a fait vœu de continence, a contracté un mariage spirituel avec Dieu, et le sacrilège qui est commis par sa violation est un adultère spirituel. De la même manière, les autres genres de sacrilèges se rattachant au sensuel sont réduits aux autres espèces de luxure[1].

Objection N°4.

Un homme marié ne pèche pas seulement s'il est avec une autre femme, mais aussi s'il utilise mal la sienne. Or ce dernier péché est compris sous la luxure. Il devrait donc en constituer une autre espèce.

Réponse à l'objection N°4 :

1 Cajétan observe que saint Thomas parle ici, d'après le Maître des sentences et Gratien, par respect pour leur autorité, ce qui ne l'empêche pas de faire du sacrilège charnel une espèce particulière de luxure (art. 10). †

Le péché d'un mari envers sa femme n'est pas lié avec la matière défendue, mais à d'autres circonstances, ce qui ne constitue pas une espèce d'un acte moral, comme nous l'avons dit. (dans le corps de cet article, et 1a 2æ, quest. 18, art. 2.)

Objection N°5.

L'Apôtre (2 Cor., 12, 21) dit : Ne permettez pas que quand j'irai vous voir, Dieu m'humilie encore à cause de vous, et que j'aie à pleurer sur ceux qui ayant péché auparavant, n'ont pas fait pénitence des péchés immondes et de la fornication, et de l'impudicité qu'ils ont commise. Par conséquent, il semble que l'impureté et l'impudicité devraient être des espèces de la luxure, tout comme la fornication.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme le dit la Glose (interl.) l'impureté représente la luxure contre nature, tandis que l'impudicité est un abus que l'on commet avec une personne non mariée ; pour cette raison, cette dernière semble appartenir au stupre. Nous pouvons aussi répondre que l'impureté s'étend jusqu'à certains actes circonstanciels de l'acte vénérien, comme les baisers, les attouchements, etc.

Objection N°6.

Le genre ne saurait être une division de l'espèce. Or la luxure est considérée avec ce qui a été dit plus haut, car il est écrit (Gal., 5, 19) : Les œuvres de la chair sont manifestes, qui sont la fornication, l'impureté, l'impudicité, la luxure. Il semble donc que la fornication ne soit pas une partie de la luxure.

Réponse à l'objection N°6 :

D'après la Glose (interl.), la luxure signifie ici tout type de superfluité.

Mais c'est le contraire. La division que nous avons donnée se trouve dans le Décret. 36, quæst. 1 (in appendice Grat. ad chap. Lex illa).

Conclusion.

Les espèces de la luxure sont : la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt, le vice contre nature.

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2 et 3), le péché de luxure consiste à rechercher le plaisir vénérien sans l'accord de la droite raison. Ceci peut se produire de deux façons : premièrement à cause de l'objet où le plaisir est recherché ; deuxièmement, quand, tandis qu'il y a une matière de dette, les autres conditions de dettes ne sont pas observées. Et puisqu'une circonstance, en tant que telle, ne spécifie pas un acte moral, dont les espèces viennent de son objet qui est aussi sa matière, il faut pour cette raison que les espèces de la luxure soient assignées avec respect à sa matière ou à son objet. Cette matière peut être incompatible avec la droite raison de deux manières. D'abord, lorsqu'elle s'oppose à la fin de l'acte vénérien ; soit en empêchant la génération des enfants, c'est le vice contre nature, qui fait que chaque acte vénérien empêche la génération ; soit en privant l'enfant de l'éducation qui lui est due, ce qui constitue la fornication simple, qui est l'union d'un homme et d'une femme libres. Ensuite, la matière d'où l'acte vénérien est consommé peut être incompatible avec la droite raison en relation avec d'autres personnes ; et ceci de deux façons. Premièrement, en ce qui concerne la femme, avec qui un homme a une liaison, à cause du respect qu'il n'a pas eu pour elle ; et ainsi il y a inceste, qui consiste dans l'abus d'une femme à qui l'on est lié par consanguinité ou affinité. Deuxièmement, en ce qui concerne la personne sous l'autorité de laquelle la femme est placée ; si celle-ci est sous l'autorité d'un mari, c'est l'adultère ; si c'est l'autorité de son père, c'est le stupre en l'absence de violence et le rapt si elle est utilisée. Ces espèces sont plus différenciées du côté de la femme que de celui de l'homme, parce que dans l'acte vénérien, la

femme est passive et la matière, tandis que l'homme est l'agent. Il a été dit plus haut (in arg. 4) que les espèces susdites étaient assignées selon la différence de matière.

Article 2 : La fornication simple est-elle un péché mortel ?

154

Objection N°1.

Il semble que la fornication simple ne soit pas un péché mortel. Car les choses qu'on énumère ensemble paraissent avoir la même nature. La fornication est énumérée avec des choses qui ne sont pas des péchés mortels ; car il est écrit (Actes, 15, 20) : Que vous vous absteniez des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des animaux étouffés, et de la fornication. Mais il n'y a pas de péché mortel dans ces observances, d'après 1 Tim., 4, 4 : Rien ne doit être rejeté de ce qui est reçu avec action de grâces. Par conséquent la fornication n'est pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

La fornication est mentionnée avec ces choses, pas parce qu'elle est leur est égale en culpabilité, mais parce que les matières mentionnées étaient également responsables de disputes entre les Juifs et les gentils, et les empêchaient ainsi d'être d'accord. Car pour ces derniers la fornication simple n'était pas considérée comme illicite, en raison de la corruption de la raison naturelle ; tandis que les Juifs, enseignés par la loi divine, la considéraient illicite. Les autres choses mentionnées étaient abominables pour les Juifs à cause de la tradition légale de leur vie de tous les jours. D'où les Apôtres interdirent ces choses aux gentils, moins parce qu'elles étaient illicites en elles-mêmes, que parce qu'elles étaient abominables aux Juifs, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 103, art. 4, Réponse N°3).

Objection N°2.

Aucun péché mortel n'est la matière d'un précepte divin. Or, le Seigneur commanda (Osée, 1, 2) : Va et prends-toi une femme de fornication et aies-en des enfants de fornication. La fornication n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

La fornication est un péché, parce qu'elle est contraire à la droite raison. La raison de l'humaine est droite, tant qu'elle est dirigée par la volonté divine, la règle première et suprême. Pour cette raison, ce que fait un homme fait par la volonté de Dieu et en obéissant à son commandement n'est pas contraire à la droite raison, même si cela peut sembler contraire à l'ordre général de la raison, comme ce qui est fait miraculeusement par la puissance divine n'est pas contraire à la nature, bien que ce soit contraire au cours normal de la nature. Par conséquent, comme Abraham n'a pas péché en voulant tuer son fils innocent, parce qu'il obéissait à Dieu, même si considéré en soi cet acte était contraire à la droite raison, de même Osée n'a pas péché en forniquant selon le commandement de Dieu. Une telle union ne devrait pas être strictement appelée fornication, bien qu'il y ait de la ressemblance avec l'acte commun. D'où saint Augustin dit (Conf., liv. 3, chap. 8, à princ.) : Quand Dieu commande une chose qui est en opposition avec les coutumes ou les accords de n'importe quel peuple, on doit le faire, même si ça n'a jamais été fait auparavant ; et il ajoute plus loin : Dans les pouvoirs de la société humaine, on obéit d'abord à la plus grande autorité, puis à celle qui est moindre, ainsi Dieu commande sur tout[1].

Objection N°3.

Aucun péché mortel n'est mentionné dans la Sainte Écriture sans désapprobation. La simple fornication y est mentionnée sans désapprobation avec les patriarches. Ainsi nous lisons (Gen., 16, 4), qu'Abraham s'approcha de sa servante Agar ; et plus loin (ibid., 30, 5-6), Jacob de Bala et Zelpha, les

1 Saint Thomas a déjà répondu à cette objection (1a 2æ, quest. 6, art. 8, Réponse N°3). †

servantes de ses femmes, et encore (ibid., 38, 18), Juda de Thamar qu'il pensait être une prostituée. Par conséquent la fornication simple n'est pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Abraham et Jacob se sont approchés de leurs servantes sans dessein de fornication, comme nous le montrerons plus loin dans notre traité du mariage (incomplet ; voy. 4 Sent.). Pour Juda il n'est pas nécessaire de l'excuser, car il est aussi celui qui a fait vendre Joseph.

Objection N°4.

Tous les péchés mortels sont contraires à la charité. Mais la fornication simple n'est pas contraire à la charité, ni en envers l'amour de Dieu, car ce n'est pas un péché direct contre lui, ni envers l'amour de notre prochain, puisque il ne fait d'injure à personne. La fornication simple n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°4 :

La fornication simple est contraire à l'amour du prochain, parce qu'elle est en opposition avec le bien de l'enfant qui naîtra, comme nous l'avons montré (dans le corps de cet article), puisque c'est un acte de génération accomplit d'une manière désavantageuse pour l'enfant.

Objection N°5.

Tous les péchés mortels mènent à la perdition éternelle. Mais ce n'est pas le cas de la fornication simple parce la Glose de Pierre Lombard qui se réfère à saint Ambroise dit sur 1 Tim., 4, 8 : La piété est utile à tout : Tout l'enseignement chrétien se résume à la miséricorde et la piété : si un homme y est conforme, bien qu'il cède à cause de l'inconstance de la chair, il sera puni sans aucun doute, mais il ne périra pas. Par conséquent la fornication simple n'est pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°5 :

Une personne qui a cédé à l'inconstance de la chair, évite la perte éternelle par ses œuvres de piété, tant que celles-ci le disposent à recevoir la grâce de se repentir, et parce que par ces œuvres il satisfait pour son inconstance passée ; mais il n'est pas sauvé par celles-ci s'il persiste dans l'inconstance de la chair jusqu'à l'impénitence finale.

Objection N°6.

Saint Augustin dit (de Bono conjug., chap. 16, in princ.), que ce que la nourriture est au bien-être du corps, les rapports sexuels le sont pour celui de la race humaine. Or, l'utilisation déréglée de la nourriture n'est pas toujours un péché mortel. Par conséquent il en est de même des rapports sexuels ; et il semble que cela s'applique en particulier à la fornication simple, qui est la moins grave des espèces de la luxure dites précédemment.

Réponse à l'objection N°6 :

Un rapport sexuel peut résulter dans la génération d'un homme, d'où des rapports mal réglés, qui peuvent empêcher le bien du futur enfant, sont un péché mortel, comme le genre même de l'acte, et pas seulement une concupiscence déréglée. D'un autre côté, un repas n'empêche pas le bien de la vie entière d'un homme, c'est pourquoi l'acte de la gourmandise n'est pas un péché mortel en raison de son genre. Cependant, elle serait un péché mortel si un homme savait sciemment que s'il prenait de la nourriture ceci altérerait la condition totale de sa vie, comme ce fut le cas d'Adam. Il est faux que la fornication est le moindre des péchés compris sous la luxure, puisque l'acte du mariage qui est fait par passion est un péché moindre.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Tobie, 4, 13) : Fais bien attention de te garder de toute fornication, et en dehors de ta femme, ne commet aucun crime envers personne. Le crime signifie un péché mortel. Donc la fornication et tout rapport avec une autre que sa femme est un péché mortel.

Seul le péché mortel exclut du royaume de Dieu. La fornication en exclut, d'après ces mots de l'Apôtre (Gal., 5, 21) qui après avoir mentionné la fornication et certains autres vices ajoutent : Ceux qui font de telles choses n'obtiendront pas le royaume de Dieu. Par conséquent la fornication simple est un péché mortel.

Il est dit[1] : Ils doivent savoir que la même pénitence est imposée pour le parjure que pour l'adultère, la fornication, le meurtre volontaire et les autres offenses criminelles. La fornication simple est donc un péché criminel ou mortel.

Conclusion.

Comme la fornication simple s'oppose à la bonne éducation de l'enfant, elle est illicite et un péché mortel.

Nous devons tenir sans aucun doute la simple fornication pour un péché mortel, nonobstant que la Glose[2] sur le passage Deut., 23, 17, dise : Il est interdit d'aller aux prostituées, dont la turpitude est vénielle. Car au lieu de vénielle, il devrait y avoir vénale, puisque c'est le propre de la prostitution. Afin de rendre ceci évident, nous devons prendre note que chaque péché commis directement contre la vie humaine est un péché mortel. La fornication simple implique une irrégularité qui tend à faire tort à la vie du rejeton né de cette union. Car nous trouvons dans tous les animaux où l'éducation de la progéniture demande à la fois le mâle et la femelle, que ceux-ci restent unis, le mâle avec la femelle, une ou plusieurs, c'est le cas de tous les oiseaux ; pendant que, d'un autre côté, parmi ces animaux où la femelle seule suffit pour l'éducation de la progéniture, l'union est passagère, comme dans le cas des chiens ou autres animaux semblables. Il est évident que l'éducation d'un enfant humain ne requiert pas seulement les soins de sa mère pour sa nourriture, mais surtout de ceux de son père en tant que guide et gardien et qui doit lui fournir des biens à la fois intérieurs et extérieurs. D'où la nature humaine s'oppose à une union passagère des sexes et demande qu'un homme soit uni à une femme et doit demeurer avec elle longtemps ou même toute la vie. D'où il vient que dans la race humaine c'est le mâle qui a une sollicitude naturelle pour la certitude du rejeton, parce que c'est à lui qu'incombe l'éducation de l'enfant. Ceci cesserait certainement si l'union des sexes était passagère. Cette union avec une femme précise est appelée mariage, et appartient à la loi naturelle pour la raison dite ci-dessus. Puisque, cependant, l'union des sexes a pour but le bien commun de la race humaine et que le bien commun dépend d'une loi pour sa détermination, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 90, art. 2), la conséquence est que cette union d'un homme et d'une femme, qui est appelée mariage, est déterminée par une loi. Ce que cette détermination est pour nous sera énuméré dans la troisième partie[3], où nous traiterons du sacrement du mariage. Pour cette raison, puisque la fornication est une union passagère des sexes, comme elle est incompatible avec le mariage, elle est opposée au bien de l'éducation de l'enfant, et par conséquent elle est un péché mortel[4]. Il importe peu que l'homme ait suffisamment pourvu à l'éducation de l'enfant, parce qu'une matière qui tombe sous la détermination d'une loi est jugée selon ce qu'il se passe communément, et non pas selon ce qui aurait pu se produire dans un cas particulier.

154

1 Dans Decret., 22, quæst. 1, chap. Prædicandum. †

2 (ord. Augustini, lib. de QQ. in Deut., quæst. 37) †

3 (quam non absolvit ; voy. Suppl., et 4, dist. 26, et suiv.) †

4 Il y a eu quelques théologiens qui ont avancé que la fornication n'était pas intrinsèquement mauvaise et qu'elle n'était un péché que parce qu'elle était défendue par le droit positif. Cette opinion a été condamnée par Innocent XI. †

Article 3 : La fornication est-elle le plus grave des péchés ?

154

Objection N°1.

Il semble que la fornication soit le plus grave des péchés. Un péché est d'autant plus grave qu'il provient d'un plus grand plaisir sensuel. Or, le plus grand plaisir sensuel se trouve dans la fornication, car la Glose[1] sur le passage 1 Cor., 7, 9, dit que l'ardeur du plaisir sensuel est la plus importante dans la luxure. Il semble donc que la fornication soit le plus grave des péchés.

Réponse à l'objection N°1 :

Le désir qui aggrave un péché consiste dans l'inclination de la volonté. Mais celui qui se trouve dans l'appétit sensitif, diminue le péché, parce qu'un péché est moins grave quand il est commis sous l'impulsion d'une plus grande passion. C'est de cette manière que le plus grand plaisir sensuel se trouve dans la fornication. D'où saint Augustin dit[2], que de tous les combats du chrétien, les plus difficiles sont ceux de chasteté, lesquels sont quotidiens, et la victoire est rare. Saint Isidore dit aussi[3], que l'humanité est soumise au démon par la luxure de la chair plus que par n'importe quel autre moyen, parce que la véhémence de cette passion est la plus difficile à vaincre.

Objection N°2.

Un péché est plus grave s'il est commis contre une personne proche du pécheur ; on pèche ainsi plus gravement si on frappe son père qu'un étranger. D'après saint Paul (1 Cor., 6, 48) : Celui qui commet la fornication pèche contre son propre corps, qui est plus intimement uni à l'homme. Par conséquent il semble que la fornication soit le plus grave des péchés.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que le fornicateur pèche contre son propre corps, non seulement parce que le plaisir de la fornication est consommé dans la chair, ce qui est aussi le cas de la gourmandise, mais aussi parce qu'il agit à l'encontre du bien de son propre corps qu'il souille et par une association défendue avec un autre. Il s'ensuit de ceci que la fornication n'est pas le péché le plus grave, parce que dans l'homme la raison a plus de valeur que le corps, par conséquent, s'il y a un péché qui s'oppose plus à la raison, il sera plus grave.

Objection N°3.

Plus le bien est le grand, plus le péché commis contre lui sera grave. Or, le péché de fornication est apparemment opposé au bien de la race humaine tout entière, comme il a été dit à l'article précédent. Il l'est aussi au Christ selon saint Paul (1 Cor., 6, 15) : Devrais-je prendre les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée ? La fornication est donc le plus grave des péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

Le péché de fornication est contraire au bien de la race humaine, en empêchant l'éducation de celui qui aurait pu naître. Celui qui est déjà un membre actuel de l'espèce humaine atteint la perfection de son espèce plus que celui qui est un homme potentiellement, et de ce point de vue le meurtre est un péché plus grave que la fornication et tout genre de luxure, étant plus opposé au bien de l'espèce humaine. Le bien divin est plus grand que le bien de la race humaine ; et par conséquent les péchés qui sont contre Dieu sont plus graves. De plus, la fornication est un péché contre Dieu, pas

1 (interl., implicitè sup. illud : Melius est nubere) †

2 lib. de Agone christiano (Serm. 293 ; 250 de temp. ; voir l'appendice des œuvres de saint Augustin) †

3 (de sumno Bono, liv. 2, chap. 39, circ. fin.) †

directement comme si le fornicateur voulait offenser Dieu, mais par voie de conséquence, de la même façon que tous les péchés mortels. Et comme les membres de notre corps sont ceux du Christ, de même notre esprit fait un avec le Christ, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 6, 17) : Celui qui est uni avec le Seigneur ne fait qu'un esprit avec lui. Donc les péchés spirituels offensent plus le Christ que la fornication.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (implic., liv. 33 Moral., chap. 11), que les péchés de la chair sont moins graves que les péchés spirituels.

Conclusion.

Quoique la fornication soit un péché plus grave que les péchés opposés aux biens extérieurs de l'homme, elle est cependant un péché moindre que l'homicide et les péchés commis directement contre Dieu.

La gravité d'un péché peut être mesurée de deux façons, d'abord par ce qui concerne le péché lui-même, ensuite par ce qui est accidentel. La gravité d'un péché est mesurée par ce qui concerne le péché lui-même, en raison de ses espèces, ce qui est déterminé d'après le bien auquel le péché est opposé. La fornication est contraire au bien de l'enfant à naître. Pour cette raison, si c'est un péché plus grave que ses espèces, que ces péchés sont contraires aux biens extérieurs, comme le vol et autres semblables ; tandis que c'est moins grave que ceux qui sont directement contre Dieu, et les péchés qui blessent la vie de quelqu'un qui est déjà né, comme le meurtre.

Article 4 : Les attouchements et les baisers peuvent-ils être des péchés mortels ?

154

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas de péché mortel dans les attouchements et les baisers. L'Apôtre dit (Eph., 5, 3) : Que l'on ne prononce pas parmi vous les noms de fornication, d'impureté, ni d'avarice, comme il convient à des saints ; puis il ajoute : ni de turpitude, la Glose (interl. vetus Ms.) dit : les embrassements et les caresses ; ni de langage sot, ni bouffonnerie. Et après il continue : Sachez ceci et comprenez qu'aucun fornicateur ni impur, ni avare[1] n'héritera du royaume du Christ et de Dieu. Il n'est pas fait mention de turpitudes, ni de langage sot ou de bouffonnerie. Par conséquent, ce ne sont pas des péchés mortels.

Réponse à l'objection N°1 :

L'Apôtre ne fait pas mention de ces trois parce qu'ils ne sont pas des péchés, sauf s'ils sont liés avec ceux qui ont été mentionnés précédemment.

Objection N°2.

On dit que la fornication est un péché mortel parce qu'elle est préjudiciable au bien de l'éducation du futur enfant. Mais les baisers, les attouchements ou les flatteries y sont étrangères et ne sont donc pas des péchés mortels.

Réponse à l'objection N°2 :

Bien que les baisers et les attouchements n'empêchent pas par eux-mêmes l'éducation de l'enfant, ils procèdent de la luxure, qui est la source de cet empêchement ; et c'est ce qui en fait des péchés mortels.

1 Qui est une forme d'idolâtrie. †

Objection N°3.

Les choses qui sont des péchés mortels en elles-mêmes ne peuvent faire aucune bonne action. Cependant, les baisers et les attouchements et autres choses semblables peuvent parfois être faites sans péché. Elles ne sont, par conséquent, pas des péchés mortels en elles-mêmes.

Réponse à l'objection N°3 :

Cet argument prouve que de telles choses ne sont pas des péchés mortels dans leur espèce.

Mais c'est le contraire. Un regard lubrique est moindre qu'un attouchement, une caresse ou un baiser. Mais selon Matthieu (5, 28) : Celui qui regarde une femme avec luxure a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur. Bien plus, les baisers impurs et autres choses du même genre sont des péchés mortels.

Saint Cyprien dit à Pompon[1] : Par leurs rapports sexuels, leurs flatteries, leurs conversations, leurs embrassements, ceux qui sont associés au lit ne connaissent ni l'honneur ni la honte, et reconnaissent leur infamie et leur crime. Par conséquent, en faisant ces choses, un homme est coupable d'un crime, qui est un péché mortel.

Conclusion.

Les attouchements et les baisers ne sont pas des péchés mortels par eux-mêmes, mais ils le deviennent quand ils sont faits par passion.

On dit qu'une chose est un péché mortel de deux façons. Premièrement, en raison de ses espèces, et de cette façon, un baiser, une caresse ou un attouchement n'impliquent pas un péché mortel de leur propre nature, car il est possible de faire ces choses sans plaisir impur, parce que c'est la coutume d'un pays, que c'est nécessaire ou pour une cause raisonnable. Deuxièmement, une chose peut être un péché mortel en raison de sa cause ; ainsi celui qui fait l'aumône afin de mener quelqu'un à l'hérésie, pèche mortellement à cause de son intention corrompue. Comme nous l'avons dit plus haut (1a 2æ, quest. 74, art. 7 et 8), un péché mortel ne consiste pas seulement à consentir à l'acte, mais aussi à se délecter d'un péché mortel. Pour cette raison, puisque la fornication est un péché mortel, et plus encore les autres espèces de luxure, il s'ensuit que dans de tels péchés, consentir à l'acte ou au plaisir est un péché mortel. Par conséquent, quand ces baisers et ces caresses sont faits pour cette seule délectation, il s'ensuit que ce sont des péchés mortels, et on dit qu'ils sont lubriques uniquement de cette manière. Ils sont donc des péchés mortels tant qu'ils sont lubriques.

Article 5 : La pollution nocturne est-elle un péché ?

154

Objection N°1.

Il semble que la pollution est un péché. Pour la même chose, il y a matière à mérite et démérite. Un homme peut mériter pendant qu'il dort, comme dans le cas de Salomon, qui, tandis qu'il dormait obtint le don de sagesse de la part du Seigneur (3 Rois, chap. 3 et 2 Para., chap. 1). Par conséquent un homme peut démériter pendant qu'il dort, et donc la pollution nocturne est un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Salomon n'a pas mérité de recevoir la sagesse de Dieu pendant qu'il dormait. Il l'a reçue en gage de son désir antérieur. C'est pour cette raison qu'on dit que sa requête a plu à Dieu comme l'observe saint Augustin (super Gen. ad litt., liv. 12, chap. 25, in fin.).

1 (de Virginitate, liv. 1, epist. 11, circa med.) †

Objection N°2.

Quiconque a l'utilisation de la raison peut pécher. Or, un homme raisonne pendant qu'on dort, puisque dans notre sommeil nous réfléchissons souvent sur des sujets, nous en choisissons un plutôt qu'un autre, consentons à une chose ou nous opposons à une autre. Par conséquent, on peut pécher en étant endormi, donc la pollution nocturne n'est pas empêchée par le sommeil d'être un péché, étant coupable d'après son genre.

Réponse à l'objection N°2 :

L'utilisation de la raison est plus ou moins affaiblie dans le sommeil, selon les puissances sensibles intérieures sont plus ou moins dépassées par le sommeil, en raison de la violence de l'atténuation des évaporations. Néanmoins elle est toujours gênée d'une manière suffisante pour qu'elle soit incapable de faire un jugement libre, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 84, art. 8). Par conséquent ce qu'elle fait n'est pas imputé à péché.

Objection N°3.

Il est inutile de réprimer ou d'instruire celui qui ne peut ni suivre ni combattre la droite raison ou non. Or, l'homme, pendant qu'il dort, est instruit et réprimé par Dieu, d'après Job (33, 15-16) : C'est dans les songes de nuit, pendant le sommeil, qu'il ouvre les oreilles des hommes, et les instruit de ce qu'ils doivent apprendre. Un homme, pendant qu'il dort, peut donc agir conformément ou non à la droite raison, ceci donnant des actions bonnes ou mauvaises. Il semble donc que la pollution nocturne soit un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

L'appréhension de la raison n'est pas empêchée pendant le sommeil au même point que son jugement, car ceci est accompli par la raison qui se tourne vers les objets sensibles, qui sont les premiers principes de la pensée humaine. D'où que, pendant le sommeil, rien n'empêche la raison d'appréhender quelque chose de nouveau des traces laissées par les précédentes pensées et fantasmes qui lui ont été présentés, ou encore par la révélation divine ou par l'interférence d'un bon ou d'un mauvais ange.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin (sup. Gen. ad litter., liv. 12, chap. 15, in med.) : Quand la même image qui vient à l'esprit d'une personne qui parle se présente à l'esprit d'une personne endormie, cette dernière est incapable de distinguer l'imaginaire de l'union réelle des corps, la chair réagit tout de suite, avec ce qui résulte habituellement de tels mouvements, et il y a aussi peu de péché qu'il y en a quand on parle et donc en pensant à de telles choses quand on est réveillé.

Conclusion.

La pollution nocturne est soit coupable soit non coupable, suivant la cause d'où elle provient.
La pollution nocturne peut-être considérée de deux manières. Premièrement, en elle-même, et ainsi elle n'a pas le caractère d'un péché. Car tout péché dépend du jugement de la raison, puisque même le premier mouvement de la sensualité n'a rien d'un péché, s'il peut être réprimé par la raison ; d'où dans le cas de l'absence de jugement de la raison, il n'y a pas de péché. Or, pendant le sommeil, la raison ne juge pas librement. Il n'y a en effet personne qui, pendant qu'il dort, ne croit que ce que son imagination lui présente ne soit réel, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 84, art. 8). Pour cette raison, ce qu'un homme fait quand il dort et est privé du jugement de sa raison ne lui est pas imputé à péché, comme le sont les actions d'un furieux ou d'un insensé. Deuxièmement, la pollution nocturne peut être considérée en relation avec sa cause. Il peut y en avoir trois : la première est une cause corporelle ; car quand il y a un excès d'humeur séminale dans le corps, ou quand l'humeur est désintégrée soit par un excès de chaleur du corps soit par certaines gênes, celui qui dort rêve de

choses qui sont liées avec la décharge de cette humeur excessive ou désintégrée ; la même chose se produit quand la nature est encombrée d'autres choses superflues : ainsi, ce fantasme lié à la décharge de ces superfluités est formé dans l'imagination. Si cet excès d'humeur est dû à une cause de péché[1], la pollution nocturne a le caractère de péché de sa cause. Tandis que si l'excès ou la désintégration de ces choses superflues n'est pas dû à une cause de péché, la pollution nocturne sera non coupable, que ce soit en elle-même ou en sa cause. — La seconde cause de pollution nocturne vient en partie de l'âme et de l'homme intérieur ; par exemple à cause d'une pensée précédant le sommeil. Car la pensée qui a précédé pendant que le dormeur était éveillé est quelque chose de purement spéculatif, par exemple quand quelqu'un pense aux péchés de la chair dans une discussion ; parfois elle est accompagnée d'une certaine émotion de concupiscence ou de terreur. Or, la pollution nocturne est plus apte à monter quand on pense aux péchés de la chair pour de tels plaisirs, parce que ceci laisse une trace et une inclination dans l'âme, afin que celui qui dort soit plus facilement amené dans son imagination à consentir à des actes produisant la pollution. Et Aristote dit en ce sens (Eth., liv. 1, chap. ult., à med.), que les mouvements de la veille passant peu à peu dans le sommeil, les rêves des hommes bons sont meilleurs que ceux de n'importe quelles autres personnes ; et saint Augustin (super Gen. ad litt., liv. 12, cap. 15, ad fin.) dit, que même pendant le sommeil, l'âme peut avoir des mérites selon sa bonne disposition. Il est ainsi évident que la pollution nocturne peut être un péché en fonction de son origine. D'un autre côté, il peut arriver que la pollution nocturne s'ensuive après des pensées sur des actes charnels, même si elles étaient spéculatives, ou accompagnées de dégoût, et alors elle n'est pas un péché, ni en elle-même ni en sa cause. — La troisième cause est spirituelle et externe, par exemple quand par l'œuvre d'un démon les fantasmes du dormeur sont dérangés pour induire le résultat dit au-dessus. Parfois elle est associée avec un ancien péché, savoir la négligence à se protéger contre les illusions du démon : d'où ces mots de l'office du soir :

Repoussez nos ennemis, de peur que nos corps soient souillés.

Elle peut aussi apparaître sans aucune faute de l'homme, et par la malice du seul démon ; ainsi nous lisons dans les Conférences des Pères (Collat. 22, chap. 6), qu'un homme avait l'habitude de subir une pollution nocturne tous les festivals et que le démon le faisait pour l'empêcher de recevoir la sainte communion. D'où il est manifeste que la pollution nocturne n'est jamais un péché, mais elle est parfois la résultante d'un ancien péché.

Article 6 : Le stupre est-il une espèce de la luxure ?

154

Objection N°1.

Il semble que le stupre ne doive pas être reconnu comme une espèce de la luxure. Car le stupre dénote une violation illicite d'une vierge, selon la Décrétale 36, quest. 1 (in appendice Grat., ad chap. Lex illa). Or, ceci peut se produire entre un homme et une femme libres, ce qui s'applique à la fornication. Par conséquent, le stupre ne doit pas être considéré comme une espèce de luxure distincte de la fornication.

Réponse à l'objection N°1 :

Bien qu'une vierge soit libre du lien du mariage, elle ne l'est pas du pouvoir de son père. De plus, le sceau de virginité est un obstacle au rapport de fornication, qui ne doit seulement être enlevé par le mariage. D'où le stupre n'est pas une simple fornication, puisque cette dernière est un rapport avec des prostituées, des femmes qui ne sont plus vierges, comme l'observe la Glose (interl.) sur ce passage de l'Écriture (2 Cor., 12, 21) : Et n'ont pas fait pénitence pour l'impureté et la fornication, etc.

1 Par exemple, trop manger ou trop boire. †

Objection N°2.

Saint Ambroise[1] dit : Qu'aucun homme ne soit trompé par les lois humaines ; tout stupre est un adultère. Or une espèce n'est pas contenue sous une autre qui y est opposée. Donc, puisque l'adultère est une espèce de la luxure, il semble que le stupre ne doit pas être considéré comme l'une d'elles.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Ambroise parle ici du stupre dans un autre sens, en tant qu'il est applicable à chaque espèce de luxure d'une manière générale. D'où le stupre, dans ce qu'il a dit, signifie le rapport entre un homme marié et une femme autre que son épouse ; ce qui est clair quand il ajoute : Il n'est pas licite pour un mari de faire ce que sa femme ne peut faire. Nous pouvons aussi comprendre dans ce sens ce passage de l'Écriture (Nomb., 5, 13) : Si l'adultère est secret et qu'on ne peut pas fournir de témoin, parce qu'elle n'a pas été trouvée dans le stupre, etc.

Objection N°3.

Faire une injure à une personne semble plus s'appliquer à l'injustice qu'à la luxure. Or, celui qui commet le stupre fait une injure à un autre, à savoir le père de la jeune fille qu'il a violée, qui peut prendre l'injure comme faite à lui-même, et demander des dédommagements. Par conséquent, le stupre ne doit pas être considéré comme une espèce de la luxure.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien n'empêche un péché d'avoir une plus grande difformité si elle est unie à un autre péché. Or, le péché de luxure obtient une plus grande difformité du péché d'injustice, parce que la concupiscence semble être plus déréglée, en voyant qu'il ne renonce pas à l'objet désirable, afin d'éviter une injustice. En fait, une double injustice s'y attache. La première est du côté de la vierge qui, même si elle n'est pas violée, est néanmoins séduite et ceci demande une compensation. D'où il est écrit (Ex., 22, 16) : Si un homme séduit une vierge qui n'est pas encore mariée, et couche avec elle, il doit la doter et la prendre pour femme. Si le père de la jeune fille ne veut pas la lui donner, il lui donnera de l'argent d'après la dot que les vierges doivent recevoir. L'autre injure est faite au père de la jeune fille : et le séducteur est obligé par la loi à subir une peine. Il est écrit (Deut., 22, 28) : Si un homme trouve une jeune fille qui est vierge, qui n'est pas mariée, la prend, couche avec elle et que la matière vienne en jugement, celui qui a couché avec elle devra donner au père de la jeune fille cinquante sicles d'argent, et devra la prendre pour femme ; et puisqu'il l'a humiliée, il ne pourra la répudier tous les jours qu'elle vivra ; et ceci de peur qu'il prouve qu'il ne se marie avec elle par dérision, comme l'observe saint Augustin (QQ. in Deuteron., quæst. 34).

Mais c'est le contraire. Le stupre consiste dans un rapport sexuel par le moyen duquel une vierge est déflorée[2]. Par conséquent, puisque la luxure a les rapports sexuels pour objet, il semble que le stupre soit une espèce de la luxure.

Conclusion.

Le stupre, qui consiste à violer une vierge qui vit chez ses parents, est une espèce particulière de la luxure.

Quand la matière d'un vice a une difformité spéciale, elle doit être considérée comme une espèce déterminée de ce vice. Or, la luxure est un péché en rapport avec la matière vénérienne, comme nous l'avons dit (quest. 153, art. 1 et art. 4). Une difformité spéciale s'attache à la violation d'une vierge qui est sous la garde de son père : du côté de la jeune fille d'abord, qui, en étant violée sans aucun contrat

1 De Patriarch. (liv. 1, de Abraham, chap. 4) †

2 Soto, Navarre, Sanchez, Lessius, Henno et plusieurs autres théologiens demandent que l'on ait ajouté à ce crime la violence et ils la définissent violenta virginis defloratio. Saint Bonaventure, saint Antonin, Bannès, Cajétan, Sylvius, Bonacina sont du sentiment de saint Thomas. †

de mariage est à la fois empêchée de contracter un mariage licite et est mise sur la route d'une vie de dévergondée, dont elle était tenue éloignée de peur qu'elle ne perde le sceau de virginité ; et du côté du père, dont on abuse de la sollicitude, car il a la garde de sa fille, d'après cette parole de l'Écriture (Ecclésiastique, 42, 2) : Surveille consciencieusement une fille luxurieuse, de peur qu'elle ne te rende la risée de tes ennemis. Par conséquent il est évident que le stupre, qui dénote la défloration illicite d'une vierge alors qu'elle est encore sous la garde de ses parents, est une espèce particulière de la luxure.

Article 7 : Le rapt est-il une espèce de luxure distincte du stupre ?

154

Objection N°1.

Il semble que le rapt ne soit pas une espèce de luxure distincte du stupre. Car saint Isidore (Etym., liv. 5, chap. 26, ante med.) dit que le stupre ou le rapt, est un rapport illicite, et prend son nom de la corruption qu'il cause ; d'où celui qui est coupable de rapt est un séducteur. Par conséquent, il semble que le rapt ne doit pas être considéré comme une espèce de la luxure distincte du stupre.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le rapt est fréquemment joint au stupre, l'un de ces mots est souvent utilisé pour signifier l'autre.

Objection N°2.

Le rapt, apparemment, implique la violence. Car il est dit dans les Décrétales[1] que le rapt est commis quand une jeune fille est prise de force de la maison paternelle pour qu'après avoir été violée elle soit prise pour femme. Mais l'utilisation de la force est accidentelle à la luxure, car elle regarde essentiellement les plaisirs des rapports sexuels. Il semble donc le rapt ne doive pas être considéré comme une espèce particulière de la luxure.

Réponse à l'objection N°2 :

L'emploi de la force semble provenir de l'ardeur de la concupiscence, le résultat en étant que l'homme ne craint pas de se mettre en danger par l'utilisation de la violence.

Objection N°3.

Le péché de luxure est réfréné par le mariage, car il est écrit (1 Cor., 7, 2) : À cause de la fornication, que chaque homme aie une femme. Or, le rapt est un obstacle au mariage qui suit ; car cela a été promulgué par le concile de Meaulx[2] : Nous décrétons que ceux qui sont coupables de rapt, ou d'enlèvement ou de séduction de femmes, ne doivent pas avoir ces femmes pour épouses, même si leurs parents avaient donné leur consentement. Par conséquent le rapt n'est pas une espèce particulière de la luxure distincte du stupre.

Réponse à l'objection N°3 :

Le rapt d'une jeune fille qui a été promise en mariage est à juger différemment de celui d'une qui ne l'était pas. Car celle qui a été promise en mariage doit être rendue à son fiancé qui a un droit sur elle en raison de ses fiançailles ; tandis que celle qui n'était pas promise doit avant tout être rendue à la puissance de son père ; et ensuite celui qui l'a enlevée peut légitimement l'épouser avec l'accord de ses parents. Sinon, le mariage est illicite[3], puisque que quiconque vole quelque chose est obligé de la rendre. Néanmoins, le rapt ne dissout pas un mariage déjà contracté, bien qu'il soit un obstacle au contrat. Comme le décret du concile cité dans l'objection, il a été fait à cause de l'horreur de ce

1 Decret. 36, quæst. 1 (in append. Grat., ad cap. Lex illa) †

2 (Habetur, chap. Placuit, 36, quæst. 2) †

3 Nous parlerons de cet empêchement en traitant du mariage. †

crime, et a été abrogé. D'où saint Jérôme dit[1] : Trois sortes de mariage, dit-il, sont mentionnés dans la sainte Écriture. Le premier est celui d'une jeune fille chaste et vierge donnée légalement à un homme. Le second est quand un homme trouve une jeune fille dans la ville, et a par force commerce charnelle avec elle. Si le père le veut, l'homme peut la doter d'après l'estimation du père, et il paiera le prix de la pureté (Deut., 22, 23-29). Le troisième est quand la jeune fille est enlevée d'un homme et donnée à une autre choisi par son père. Nous pouvons aussi prendre ce décret pour nous référer à celles qui sont promises à d'autres dans le mariage, en particulier si les fiançailles ont été exprimées par des mots dans le présent.

Objection N°4.

Un homme peut s'unir avec sa femme nouvellement mariée sans commettre de péché de luxure. On peut cependant commettre un rapt si on la prend de force de la maison paternelle, et si l'on a commerce charnel avec elle. Le rapt n'est donc pas une espèce particulière de la luxure.

Réponse à l'objection N°4 :

L'homme qui vient tout juste de se marier a, en vertu des fiançailles, un certain droit sur elle ; d'où bien qu'il pèche en utilisant la violence, il n'est pas coupable du crime de rapt. C'est pourquoi le pape Gélase dit[2] : D'après la loi des anciens dirigeants, le rapt était commis quand une jeune fille, en ce qui concerne ceux dont le mariage n'a encore rien de décidé, a été enlevée de force.

Mais c'est le contraire. Le rapt est un rapport sexuel illicite, comme le dit saint Isidore (Etym., liv., 5, chap. 26, ante med). Or ceci s'applique au péché de luxure. Donc le rapt est une espèce de la luxure.

Conclusion.

Le rapt est une espèce de la luxure qui est tantôt unie au stupre et tantôt séparée.
Le rapt, dans le sens où nous en parlons, est une espèce de la luxure, et il est parfois joint avec le stupre ; parfois il y a rapt sans stupre, et parfois stupre sans rapt. Ils sont joints quand un homme emploie la force afin de déflorer une vierge illicitement. Cette force est parfois utilisée envers la vierge et son père ; et parfois envers le père et non la vierge, par exemple si elle s'autorise à être prise de force de la maison paternelle. La force utilisée dans le rapt peut différer d'une autre manière, parce que parfois une jeune fille est prise de force de la maison paternelle, et est violée par la force ; tandis que parfois, même si elle a été enlevée de force, elle n'est pas violée par la force, mais d'après son propre consentement, soit par l'acte de fornication soit par l'acte du mariage ; car les conditions du rapt demeurent peu importe l'emploi de la force ou non. Il y a rapt sans stupre si un homme enlève une veuve ou une femme qui n'est pas vierge. C'est pourquoi le pape Symmache dit[3] : Nous abhorrons ceux qui enlèvent les veuves ou les vierges à cause de l'atrocité de leur crime. Il y a stupre sans rapt quand un homme, sans utiliser la force, déflore une vierge illicitement[4].

154

1 (Habetur, chap. Tria. 36, quæst. 2) †

2 (Habetur, chap. Lex. 36, quæst. 1) †

3 (Epist. 5 ad Cæsarium, chap. 4, tom. 4 Concil. (habetur, chap. Raptores. 36, quest. 2) †

4 On peut, d'après saint Thomas, définir le rapt : Vit illata cuicumque personæ ; aut ejus parentibus causâ expiendæ libidinis. †

Article 8 : L'adultère est-il une espèce particulière de la luxure, distincte des autres ?

154

Objection N°1.

Il semble que l'adultère ne soit pas une espèce particulière de la luxure, distincte des autres espèces. Car l'adultère prend son nom d'un homme qui a un rapport sexuel avec une femme qui n'est pas la sienne (ad alteram), d'après une Glose[1] sur Exode, 10, 14. Or, cette autre femme peut être de diverses conditions, à savoir vierge, ou sous la garde de son père, ou prostituée ou d'une autre condition. Il semble donc que l'adultère ne soit pas une espèce de luxure distincte des autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Si un homme marié a un rapport sexuel avec une autre femme, son péché peut être dénommé soit par rapport à lui, et ainsi c'est toujours un adultère, puisque son action est contraire à la fidélité du mariage ; soit par rapport à la femme avec qui il a eu un rapport sexuel. Ainsi c'est parfois un adultère, comme quand un homme marié a un rapport sexuel avec la femme d'un autre ; parfois il y a le caractère du stupre, ou d'un autre péché, en fonction des diverses conditions affectant la femme avec qui il a eu un rapport sexuel. Comme nous l'avons dit (art. 1), les espèces de luxure correspondent à diverses conditions de femmes.

Objection N°2.

Saint Jérôme dit (cont. Jovin., liv. 1) : Il importe peu de savoir pour quelle raison un homme se comporte comme un fou ; d'où Xyste le Pythagoricien dit dans ses Sentences : Celui qui est insatiable de sa femme est un adultère et de la même manière tous ceux qui sont trop amoureux d'une femme. Or, chaque espèce de luxure inclut un amour trop ardent. L'adultère est donc dans chaque espèce de luxure et par conséquent elle ne doit pas être considérée comme une espèce de luxure.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mariage est spécialement ordonné pour le bien de l'enfant humain, comment nous l'avons dit (art. 2). Mais l'adultère est particulièrement opposé au mariage, au point de briser la confiance qui est due entre le mari et sa femme. Et quoique que l'homme qui est aime trop sa femme agit contre le bien du mariage s'il l'utilise indécemment, bien qu'il ne soit pas infidèle, il peut être appelé adultère, et plus encore s'il aime trop une autre femme.

Objection N°3.

Là où il y a le même genre de difformité, il semble y avoir aussi la même espèce de péché. Or, apparemment, il y a le même genre de difformité dans le rapt et dans l'adultère ; puisque dans chaque cas une femme est violée tout en étant sous l'autorité d'un autre. Par conséquent, l'adultère n'est pas une espèce déterminée de la luxure, distincte des autres.

Réponse à l'objection N°3 :

La femme qui est sous l'autorité de son mari lui est unie dans le mariage ; tandis que la jeune fille est sous l'autorité de son père, pour être marié par cette même autorité. Pour cette raison, le péché d'adultère est contraire au bien du mariage d'une façon, et le péché de stupre d'une autre ; ils sont donc considérés comme des espèces de luxure différentes. Nous parlerons de la matière de l'adultère dans la troisième partie[2], où nous traiterons du mariage.

1 (Augustini, Serm. 51, 13, de Divers. 63) †

2 Incomplète ; voy. 4, dist. 41. †

Mais c'est le contraire. Le pape saint Léon[1] dit que l'adultère est un rapport sexuel avec un autre homme ou une autre femme en violation du contrat de mariage, que ce soit à l'instigation de sa propre passion ou avec le consentement de l'autre partie. Or, ceci implique une difformité spéciale de la luxure. L'adultère est donc une espèce particulière de luxure.

Conclusion.

L'adultère est une espèce particulière de la luxure, par laquelle un homme s'unit à la femme d'un autre, ou la femme au mari d'une autre.
L'adultère, comme son nom l'indique, est d'accéder au lit d'autrui. En le faisant, un homme est coupable d'une double offense envers la chasteté et le bien de la génération humaine. Premièrement, en s'unissant à une femme qui n'est pas sienne par le mariage, ce qui est contraire au bien de l'éducation de ses propres enfants ; deuxièmement en s'unissant à une femme qui appartient à un autre par le mariage, et de la sorte il empêche le bien des enfants d'un autre. La même chose s'applique à une femme mariée qui est corrompue par l'adultère. D'où il est écrit (Ecclésiastique, 23, 32) : Toute femme… qui quitte son mari… sera coupable de péché. D'abord parce qu'elle a été infidèle à la loi la plus sainte[2], ensuite elle a offensé son mari en rendant incertain d'être le père de ses enfants ; troisièmement, elle a forniqué en adultère et a eu des enfants d'un autre mari, ce qui est le contraire du bien de l'enfant. La première de ces raisons, cependant, est commune à tous les péchés mortels, tandis que les deux autres appartiennent spécialement à la difformité de l'adultère. D'où il est manifeste que l'adultère est une espèce particulière de luxure, ayant une difformité spéciale dans les actes vénériens.

Article 9 : L'inceste est-il une espèce particulière de luxure ?

154

Objection N°1.

Il semble que l'inceste ne soit pas une espèce particulière de luxure. Car l'inceste prend son nom de la perte de la chasteté. Or, chaque espèce de la luxure est opposée à la chasteté. Par conséquent il semble que l'inceste ne soit pas une espèce de la luxure, mais la luxure elle-même prise en général.

Réponse à l'objection N°1 :

Un rapport sexuel illicite entre parents serait le plus préjudiciable à la chasteté, à la fois à cause des opportunités qu'elle permet, et à cause de l'ardeur de l'amour, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Pour cette raison, un rapport sexuel illicite entre de telles personnes est appelé inceste par antonomase.

Objection N°2.

Il est dit dans les Décrétales[3], que l'inceste est un rapport sexuel entre un homme et une femme qui lui est lié par consanguinité ou affinité. Or l'affinité diffère de la consanguinité. L'inceste ne constitue donc pas une mais deux espèces de luxure.

Réponse à l'objection N°2 :

Des personnes sont liées par affinité à quelqu'un qui est lié par consanguinité : et par conséquent puisque que l'une dépend de l'autre, la consanguinité et l'affinité entraîne le même genre d'inconvenance.

1 Id habetur Aug., de Bono conj., chap. 4, voy. append. Grat., ad chap. Illæ autem, 32, quest. 5. †

2 Puisqu'il est commandé : Tu ne commettras pas d'adultère. †

3 36, quest. 1 (in append. Grat. ad cap. Lex illa) †

Objection N°3.

Ce qui, de soi-même, n'implique pas une difformité, ne constitue pas une espèce particulière d'un vice. Or, les rapports sexuels entre ceux qui sont liés par consanguinité ou par affinité ne contient pas de difformité en soi, sinon ce ne serait jamais licite. Par conséquent, l'inceste n'est pas une espèce particulière de luxure.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a quelque chose d'essentiellement inconvenant et de contraire à la raison naturelle dans un rapport sexuel entre personnes consanguines, par exemple entre les parents et les enfants qui sont directement et immédiatement liés l'un à l'autre, puisque les enfants doivent naturellement du respect à leurs parents. D'où Aristote donne l'exemple d'un cheval (De anim., liv. 9, chap. 17) ayant fait une action de ce genre à sa mère par erreur, s'est jeté dans un précipice, étant horrifié de ce qu'il avait fait, parce que les animaux ont eux-mêmes ont un respect naturel pour ceux qui les ont engendrés. Il n'y a pas la même inconvenance essentielle attachée à d'autres personnes qui sont liées à une autre indirectement pas leurs parents ; et à ceci, la convenance ou l'inconvenance varie selon la tradition et les lois humaines ou divines, parce que, comme nous l'avons dit (art. 2), le rapport sexuel, étant dirigé vers le bien commun est sujet à la loi. Pour cette raison, saint Augustin dit (de Civitate Dei, liv. 15, chap. 16), que tandis que l'union des frères et sœurs renvoie aux anciens temps, il est devenu bien plus digne de condamnation depuis que la religion l'a interdit.

Mais c'est le contraire. Les espèces de luxure sont distinguées selon les diverses condition des femmes avec qui l'homme a un rapport sexuel illicite. Or, l'inceste implique une condition spéciale de la part de la femme, parce que c'est un rapport sexuel illicite avec une femme liée à nous par consanguinité ou affinité, comme nous l'avons dit (Objection N°2, et art. 1). L'inceste est donc une espèce particulière de luxure.

Conclusion.

L'inceste, qu'il soit consanguin ou par affinité, est une espèce particulière de luxure, distincte des autres.

Comme nous l'avons dit (art. 1 et 6), où que nous trouvons quelque chose d'incompatible avec la bonne utilisation des actes vénériens, il doit y avoir une espèce particulière de luxure. Or les rapports sexuels avec des femmes liées à nous par consanguinité ou affinité ne convient pas à l'union vénérienne, et ceci pour trois raisons. D'abord, parce que l'homme doit naturellement un certain respect à ses parents et par conséquent aux autres personnes de même sang, qui sont nés des mêmes parents, à tel point que parmi les anciens, comme le dit Valère Maxime (liv. 2, chap. 1, n. 7), il n'était pas convenable à un fils de se baigner avec son père, de crainte qu'ils ne se voient nus. Or, comme nous l'avons dit (quest. 142, art. 4, et quest. 151, art. 4), il est évident que dans les actes vénériens il y a une certaine honte incompatible avec le respect, et pour cette raison, les hommes ont honte d'eux. D'où il est peu convenable que de telles personnes soient unies dans un rapport sexuel. Cette raison semble indiquée (Lév., 18, 7), où nous lisons : C'est ta mère, tu ne révéleras pas sa nudité. Et la même chose est exprimée plus loin en ce qui concerne les autres proches. La seconde raison est parce que ceux qui sont liés par le sang ont besoin de vivre les uns avec les autres. Pour cette raison, s'ils ne sont pas interdits d'union vénérienne, les opportunités de plaisir sexuel seraient très fréquentes et ainsi les pensées des hommes seraient affaiblies par la luxure. Ainsi, dans l'ancienne Loi (Lév., chap. 18), l'interdiction était apparemment dirigée en particulier à ces personnes qui étaient obligées de vivre ensemble. La troisième raison est que ceci empêcherait un homme d'avoir beaucoup d'amis. Puisque quand un homme prend une étrangère pour femme, toutes les relations de sa femme lui sont unies par une espèce spéciale d'amitié, comme s'ils étaient de la même famille. D'où saint Augustin dit (de Civitate Dei, liv. 15, chap. 16) : Les demandes de la charité sont plus parfaitement satisfaites par les hommes qui s'unissent ensemble dans des liens que l'amitié requiert, afin qu'ils puissent vivre

ensemble dans une amitié utile et convenable ; un homme ne doit pas avoir beaucoup de relations en une, mais chacun doit en voir une. Aristote ajoute une autre raison (Pol., liv. 2, chap. 2), car puisqu'il est naturel pour un homme d'aimer une femme de sa parenté, si l'on y ajoutait l'amour qui a ses origines dans les rapports sexuels, cet amour serait trop ardent et deviendrait une grande incitation à la luxure ; ce qui est le contraire de la chasteté. Il est donc évident que l'inceste est une espèce particulière de luxure.

Article 10 : Le sacrilège peut-il être une espèce de la luxure ?

154

Objection N°1.

Il semble que le sacrilège n'est pas une espèce de la luxure. Car la même espèce n'est pas contenue sous différents genres qui ne sont pas subordonnés à un autre. Or, le sacrilège est une espèce d'irréligion, comme nous l'avons dit (quest. 99, art. 1). Par conséquent, le sacrilège ne peut pas être considéré comme une espèce de luxure.

Réponse à l'objection N°1 :

La luxure, en étant dirigée vers un autre vice comme sa fin, devient une espèce de celui-ci. Et ainsi une espèce de luxure peut aussi être une espèce d'irréligion, en tant que supérieure en malice.

Objection N°2.

Les Décrétales[1], ne placent pas le sacrilège parmi d'autres péchés qui sont considérés comme des espèces de la luxure. Il semble donc qu'il ne soit pas une espèce de luxure.

Réponse à l'objection N°2 :

L'énumération qui a été faite inclut ces péchés qui sont des espèces de luxure de par leur nature propre. Le sacrilège est une espèce de luxure selon qu'elle est dirigée vers un autre vice comme sa fin, et peut coïncider avec diverses espèces de luxure. Car un rapport sexuel illicite entre des personnes unies mutuellement par une relation spirituelle, est un sacrilège à la manière de l'inceste. Un rapport sexuel avec une vierge consacrée à Dieu, en tant qu'elle est épouse du Christ est un sacrilège qui ressemble à l'adultère. Si la jeune fille est sous l'autorité de son père, ce sera du stupre spirituel ; et si on emploie la force, ce sera un rapt spirituel ; lequel genre de rapt la loi civile punit plus sévèrement que les autres. Ainsi l'empereur Justinien dit[2] : Si un homme ose, je ne dirai pas violer, mais tenter une vierge consacrée afin de l'épouser, il sera puni de la peine capitale.

Objection N°3.

On peut faire quelque chose de désobligeant envers une chose sacrée par divers genres de vices, comme la luxure. Or le sacrilège n'est pas considéré comme une espèce de gourmandise ou d'un autre vice similaire. Par conséquent, il ne devrait pas être considéré comme une espèce de luxure.

Réponse à l'objection N°3 :

Le sacrilège se commet contre une chose consacrée. Or, une chose consacrée peut être une personne consacrée, qu'on désire pour des rapports sexuels, et ainsi c'est le genre de la luxure, ou quelque chose qu'on désire posséder, et dans ce cas c'est une injustice. Le sacrilège peut aussi venir de la colère, par exemple, si par celle-ci on fait injure à une personne consacrée. On peut aussi commettre un sacrilège par gourmandise en prenant de la nourriture sacrée. Cependant, le sacrilège est plus particulièrement imputé à la luxure, qui est opposée à la chasteté, dont l'observance est nécessaire pour les personnes consacrées.

1 36, quest. 1 (in appendice Grat. ad cap. Lex illa) †

2 Liv. Si quis, chap. de Episcop. et Cleric. †

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (de Civ. Dei, liv. 15, chap. 16) que s'il est mauvais, à cause de la convoitise, de transgresser les bornes des biens terrestres de quelqu'un, combien plus le sera-ce de dépasser celles de la morale à cause de la luxure ! Or c'est un sacrilège que de franchir les limites des biens religieux. Il semble donc qu'il en va de même de ce péché qui dépasse les bornes de la morale par le désir des plaisirs vénériens dans ce qui est sacré. Or, ce désir appartient à la luxure. Le sacrilège est donc une espèce de la luxure.

Conclusion.

Le sacrilège qui consiste à violer une femme consacrée à Dieu, est une espèce particulière de luxure, différente des autres.

Comme nous l'avons dit[1], l'acte d'une vertu ou d'un vice qui est dirigée vers la fin d'une autre vertu ou d'un autre vice suppose l'espèce de ces derniers ; ainsi, le vol commis dans un but d'adultère, devient une espèce de l'adultère. Or, il est évident que saint Augustin dit (de Virgin., chap. 8) que l'observation de la chasteté, en étant dirigée par l'adoration de Dieu, devient un acte de religion dans le cas de ceux qui font vœu de chasteté et la gardent. D'où il est manifeste que la luxure aussi, en violant quelque chose qui appartient au culte de Dieu[2], devient une espèce du sacrilège, et de cette manière, le sacrilège peut être mis dans les espèces de la luxure.

Article 11 : Le vice contre nature est-il une espèce de la luxure ?

154

Objection N°1.

Il semble que le vice contre nature n'est pas une espèce de la luxure, car on ne trouve aucune mention de ce vice dans les espèces de la luxure donné dans cette question (art. 1). Par conséquent, il n'est pas une espèce de la luxure.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous avons énuméré les espèces de la luxure qui ne sont pas contraires à la nature humaine ; pour cette raison le vice contre nature a été omis.

Objection N°2.

La luxure s'oppose à la vertu : elle est ainsi comprise sous le nom de malice. Mais le vice contre nature n'est compris sous aucune malice, mais sous la bestialité, d'après Aristote (Eth., liv. 7, chap. 5.) Le vice contre nature n'est donc pas une espèce de la luxure.

Réponse à l'objection N°2 :

La bestialité diffère, car cette dernière est opposée à la vertu humaine par un certain excès dans la même matière que la vertu, et par conséquent, peut être réduite au même genre.

Objection N°3.

La luxure consiste dans des actes dirigés vers la génération humaine, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1). Tandis que le vice contre nature consiste dans des actes qui ne peuvent pas engendrer d'enfants. Par conséquent, le vice contre nature n'est pas une espèce de la luxure.

Réponse à l'objection N°3 :

1 (quest. 119, art. 1, et art. 2, Réponse N°2, et 1a 2æ, quest. 18, art. 7) †

2 On distingue trois sortes de sacrilège charnel, suivant que le péché que l'on commet se rapporte aux personnes, au lieu ou aux choses saintes. †

L'homme luxurieux ne cherche pas la génération humaine mais le seul plaisir vénérien, qu'il est possible d'obtenir sans entraîner de génération humaine. Et c'est ce qu'on recherche dans le vice contre nature.

Mais c'est le contraire. Il est reconnu avec les autres espèces de luxure dans ce passage de saint Paul (2 Cor., 12, 21), où nous lisons : Et n'ont pas fait pénitence pour le vice immonde, et la fornication, et l'impudicité, où une Glose dit (int.) : le vice immonde, c'est-à-dire la luxure contre nature.

Conclusion.

Le vice contre nature[1] est une espèce particulière de luxure.
Comme nous l'avons dit (art. 6 et 9), là où apparaît une espèce spéciale de difformité, par lequel l'acte vénérien devient inconvenant, il y a une espèce particulière de luxure. Ceci peut se produire de deux façons :

1. En étant le contraire de la droite raison, et ceci est commun à tous les vices luxurieux ;
2. Parce que, en addition, ce vice est contraire à l'ordre naturel de l'acte vénérien convenable à la race humaine, et celui-ci est appelé vice contre nature.

Ceci peut arriver de plusieurs façons[2] :

1. En procurant une pollution, sans aucun rapport sexuel, pour le seul plaisir vénérien, ce qui appartient au péché d'impureté, que certains appellent mollesse ;
2. En ayant des rapports sexuels avec un animal, ce qu'on appelle la bestialité.
3. En les ayant avec un sexe qui ne convient pas, homme avec homme ou femme avec femme, comme le dit l'Apôtre (Rom., 1, 27) et ceci est appelé le vice de sodomie.
4. En n'employant pas les moyens qui conviennent comme il le faut, ce qui constitue la monstruosité.

Article 12 : Le vice contre nature est-il le plus grand péché parmi les espèces de luxure ?

154

Objection N°1.

Il semble que le vice contre nature n'est pas le plus grand péché parmi les espèces de luxure. Car plus un péché est contraire à contraire et plus il est grave. Or, l'adultère, le rapt et le stupre qui font injure à notre prochain sont apparemment plus contraires à l'amour de celui-ci que les péchés contre nature où on ne fait injure à personne. Par conséquent, le péché contre nature n'est pas le plus grand péché parmi les espèces de la luxure.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme l'ordre de la droite raison procède de l'homme, de même l'ordre de la nature vient de Dieu lui-même. Pour cette raison, dans les péchés contraires à la nature, au moyen duquel l'ordre même de la nature est violé, une injure est faite à Dieu qui a ordonné la nature. Ainsi, saint Augustin dit (Conf., liv. 3, chap. 8) : Ces stupides offenses qui sont contre la nature devraient être détestées et punies n'importe où et de tout temps, comme l'ont été les habitants de Sodome, que, si toutes les nations l'avaient commis, elles auraient été toutes coupables du même crime, par la loi de Dieu qui n'a pas fait les hommes pour qu'ils abusent d'eux-mêmes. Car même ce rapport qu'il y a entre Dieu et nous est violé, quand la même nature dont il est l'auteur, est polluée par la perversité de la luxure.

1 Qui a une difformité spéciale et rend l'acte inconvenant. †
2 Ces divers modes produisent autant d'espèces de péché. †

Objection N°2.

Les péchés commis contre Dieu semblent être les plus graves. Or, le sacrilège est commis directement contre Dieu, puisque c'est une injure faite au culte divin. Le sacrilège est donc un péché plus grave que le vice contre nature.

Réponse à l'objection N°2 :

Les vices contre nature sont aussi contre Dieu, comme nous l'avons dit (Réponse N°1), et sont même encore plus graves que la corruption du sacrilège, comme l'ordre imprimé sur la nature humaine est antérieur et plus ferme que tout ce qui y a été établi par la suite.

Objection N°3.

Apparemment, un péché est plus grave quand nous devons un plus grand amour à la personne contre qui le péché est commis. Or, l'ordre de la charité requiert qu'un homme aime plus les personnes qui lui sont unies, et c'est précisément le cas de ceux qu'il souille par l'inceste, que des étrangers, ce qui arrive parfois dans le vice contre nature. Par conséquent, l'inceste est un péché plus grave que le vice contre nature.

Réponse à l'objection N°3 :

La nature de l'espèce est plus intimement unie à chaque individu que ne l'est n'importe quel individu. Pour cette raison, les péchés contre l'espèce de la nature humaine sont les plus graves.

Objection N°4.

Si le vice contre nature est le plus grave, plus il est à l'encontre de la nature, plus il semble grave. Or, le vice immonde ou mollesse semble être plus contraire à la nature, puisqu'il semble particulièrement en accord avec celle-ci que celui qui agit et celui qui subit soient distincts l'un de l'autre. Il semble que donc que le vice immonde soit le plus grave des péchés contre nature. Or ceci est faux. Par conséquent, le vice contre nature n'est pas le plus grave parmi les péchés de luxure.

Réponse à l'objection N°4 :

La gravité d'un péché dépend plus de l'abus d'une chose que de l'omission de son utilisation convenable. Pour cette raison, parmi les péchés contre nature, les moindres sont ceux du vice immonde, qui consistent dans la simple omission de rapport sexuel avec un autre. Les plus graves sont les péchés de bestialité, parce que les espèces ne sont pas observées. Ainsi, une Glose sur Gen., 37, 2, dit : Il a accusé ses frères du péché le plus grave, disant qu'ils ont eu des rapports sexuels avec du bétail. Après celui-ci vient le péché de sodomie, parce que l'utilisation du bon sexe n'est pas observée. Vient enfin le péché qui n'observe pas la bonne manière d'avoir des rapports sexuels, ce qui est plus grave si l'abus concerne le vase plus qu'il n'affecte la manière de s'unir en respectant les autres circonstances.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit[1] que de tous ceux-ci, à savoir les péchés appartenant à la luxure, le pire est celui contre nature.

Conclusion.

Le vice contre nature est le péché le plus grave et le plus honteux des espèces de la luxure ; car l'homme y transgresse les lois de la nature par l'utilisation qu'il fait des actes vénériens.
Dans chaque genre, le pire est la corruption du principe duquel dépend le reste. Or, les principes de la raison sont ces choses qui correspondent à la nature ; car la raison présuppose des choses en tant que déterminées par la nature, avant de disposer comme il convient des autres choses. Ceci peut être

1 De adult. Conjugiis (habetur in lib. de Bono conjug., chap. 9 et 41, et habetur cap. Adulterii, 32, quest. 7). †

observé à la fois dans des matières spéculatives et pratiques. D'où, dans les matières spéculatives, l'erreur la plus grave et la plus honteuse concerne la connaissance de ce qui est naturellement accordé à l'homme, ainsi, l'action la plus grave et la plus honteuse consiste à agir contre ce qui a été déterminé par la nature. Par conséquent, puisque par les vices contre nature l'homme transgresse ce qui a été déterminé par la nature en ce qui concerne l'utilisation des actes vénériens, il s'ensuit que dans cette matière ce péché est le plus grave de tous. Après vient l'inceste, qui, comme nous l'avons dit (art. 9), est contraire au respect naturel que nous devons aux personnes qui nous sont proches. En ce qui concerne les autres espèces de luxure elles impliquent une transgression seulement en ce qui est déterminé par la droite raison, sur la présupposition, toutefois, de principes naturels. Or, il est plus contraire à la raison d'utiliser l'acte vénérien non seulement pour faire préjudice au futur enfant, mais aussi pour faire injure à une autre personne. Pour cette raison, la fornication simple, qui est commise sans injustice envers une autre personne, est l'espèce de luxure la moins grave. Ainsi, c'est une plus grande injustice d'avoir un rapport sexuel avec une femme qui est sujette à l'autorité d'un autre en ce qui concerne l'acte de génération, plutôt qu'en ce qui constitue sa tutelle. D'où l'adultère est plus grave que le stupre ; et ces deux espèces sont aggravées par l'utilisation de la violence. Ainsi, le rapt d'une vierge est grave que le stupre, et le rapt d'une femme mariée que l'adultère. Et tous ceux-ci sont aggravés en étant unis avec le sacrilège, comme nous l'avons dit (art. 10, Réponse N°2).

154

QUESTION 155 : DES PARTIES POTENTIELLES DE LA TEMPÉRANCE, ET D'ABORD DE LA CONTINENCE

Question 155 : Des parties potentielles de la tempérance, et d'abord de la continence.....215
Article 1 : La continence est-elle une vertu ?.....216
Article 2 : La continence a-t-elle pour matière les désirs des jouissances du tact ?.....217
Article 3 : Le sujet de la continence est-il la puissance concupiscible ?.....219
Article 4 : La continence vaut-elle mieux que la tempérance ?.....220

Il nous reste à parler des parties potentielles de la tempérance.

Nous traiterons :

1. De la continence ;
2. De la clémence ;
3. De la modestie.

Sur le premier point nous avons à examiner la continence et l'incontinence.

À l'égard de la continence quatre questions se présentent :

1. La continence est-elle une vertu ?
2. Quelle est sa matière ?
3. Quel est son sujet ?
4. Vaut-elle mieux que la tempérance ?

Article 1 : La continence est-elle une vertu ?

155

Objection N°1.

Il semble que la continence ne soit pas une vertu. Car l'espèce n'appartient pas à la même division que le genre. Or, la continence et la vertu sont des parties d'une même division, comme on le voit dans Aristote (Eth., liv. 7, chap. 1 et 9). La continence n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote fait de la continence et de la vertu les parties d'une même division, en tant que la continence reste au-dessous de la vertu.

Objection N°2.

Personne ne pèche en faisant usage de la vertu, parce que, d'après saint Augustin (De lib. arb., liv. 2, chap. 18 et 19), la vertu est une chose dont on ne peut pas mal user. Or, on peut pécher en se contenant ; par exemple, si l'on désire faire quelque chose de bien et qu'on se contienne de manière à ne pas le faire. La continence n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme est proprement ce qui est conforme à la raison. C'est pourquoi on dit que quelqu'un se tient en lui-même par là même qu'il s'en tient dans ce qui est conforme à la raison. Mais ce qui est le fait d'une raison dépravée n'est pas d'accord avec la raison. Par conséquent il n'y a de véritablement continent que celui qui se tient à ce qui est conforme à la droite raison, et on n'appelle pas continent celui qui suit la raison dépravée. Or, les mauvais désirs sont opposés à la droite raison, comme les bons sont contraires à une raison perverse. C'est pour ce motif que celui qui persiste dans la droite raison et qui s'abstient des mauvais désirs est proprement et véritablement continent, au lieu qu'il n'en est pas de même de celui qui persévère à suivre la raison perverse en s'abstenant de tout bon désir. On peut dire plutôt qu'il est obstiné dans le mal.

Objection N°3.

Aucune vertu n'éloigne l'homme de ce qui est permis, mais seulement de ce qui ne l'est pas. Or, la continence éloigne l'homme de ce qui est permis. Car la glose dit[1] : que par la continence on s'abstient de ce qui est licite. La continence n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

La glose parle en cet endroit de la continence prise dans le premier sens, c'est-à-dire selon qu'elle désigne une vertu parfaite qui ne s'abstient pas seulement des biens qui sont défendus, mais encore des biens d'un ordre inférieur qui sont permis, pour s'appliquer tout entier à des biens d'un ordre plus parfait[2].

Mais c'est le contraire. Toute habitude louable paraît être une vertu. Or, il en est ainsi de la continence ; car Andronic dit : que la continence est une habitude qui ne se laisse pas vaincre par la délectation. Elle est donc une vertu.

1 (interl., sup. illud, Fides, Modestia, Gal., chap. 5) †

2 C'est ainsi que la virginité s'abstient des plaisirs permis dans le mariage, pour se livrer à la contemplation, qui est un bien d'un ordre supérieur. †

Conclusion.

Quoique la continence ne soit pas une vertu parfaite, cependant elle est d'une certaine manière une vertu par laquelle la raison est affermie contre les passions pour qu'elle ne se laisse pas entraîner par elles.

Il faut répondre que le mot de continence est pris en deux sens différents par divers auteurs. Car il y en a qui appellent continence ce qui fait que l'on s'abstient de toutes les jouissances charnelles. C'est pourquoi l'Apôtre joint la continence à la chasteté (Gal., chap. 5). En ce sens la continence parfaite principale est la virginité, et la continence secondaire la viduité. Par conséquent sous ce rapport il faut faire sur la continence le même raisonnement que sur la virginité que nous avons appelée une vertu (quest. 152, art. 3). — D'autres disent que la continence est ce qui fait qu'on résiste aux mauvais penchants qui sont les plus violents. C'est ainsi qu'Aristote entend la continence (Eth., liv. 7), et c'est aussi de la sorte qu'on l'entend dans les conférences des Pères (Collat. 12, chap. 10 et 11). La continence ainsi comprise a quelque chose de l'essence de la vertu, parce que par là la raison est affermie contre les passions, de manière à ne pas être entraînée par elles. Cependant elle ne s'élève pas à la perfection de la vertu morale qui fait que l'appétit sensitif est soumis à la raison de façon qu'il ne s'élève plus en lui de passions violentes contraires à cette faculté. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. ult.) que la continence n'est pas une vertu, mais une disposition mixte, qui a quelque chose de la vertu et qui sous certains rapports n'a pas ce qui lui appartient. Toutefois en prenant le mot de vertu, dans son sens le plus large, pour un principe quelconque d'actions louables, nous pouvons dire que la continence est une vertu.

Article 2 : La continence a-t-elle pour matière les désirs des jouissances du tact ?

155

Objection N°1.

Il semble que la continence n'ait pas pour matière les désirs des jouissances du tact. Car saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 46) que le beau général est ce qui fait que tous les actes de la vie contiennent en eux une forme d'équité et une honnêteté parfaite. Or, tout acte humain n'appartient pas aux jouissances du tact. La continence n'a donc pas seulement pour objet le désir de ces jouissances.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le mot de tempérance peut, dans son acception générale, s'appliquer à toute espèce de matière, mais que dans son acception propre il n'appartient qu'à cette matière, à l'égard de laquelle il est très bon que l'homme ait un frein ; de même, la continence a pour matière propre celle à l'égard de laquelle il est très bon et très difficile de se contenir, c'est-à-dire les désirs des jouissances du tact ; mais, dans un sens général et sous certain rapport, on peut l'appliquer à toute autre matière[1], quelle qu'elle soit, et c'est ainsi que saint Ambroise emploie cette expression.

Objection N°2.

Le mot de continence provient de ce que l'on se renferme dans le bien de la droite raison, comme nous l'avons vu (art. préc.). Or, il y a d'autres passions qui éloignent l'homme de la droite raison plus vivement que les désirs des jouissances du tact ; comme la crainte de la mort qui frappe l'homme de stupeur ; et la colère qui est semblable à la folie, comme dit Sénèque (De ira, liv. 1, chap. 1). La continence n'a donc pas proprement pour objet les désirs des jouissances du tact.

1 Quand on l'applique à d'autres passions qu'aux passions charnelles, on ne dit pas absolument que l'on est continent, maison dit que l'on sait contenir sa colère, son avarice, son ambition ou tout autre vice. †

Réponse à l'objection N°2 :

Ce n'est pas dans un sens propre que la continence se dit de la crainte, mais on rapporte plutôt à cette passion la fermeté d'âme que la force implique. À la vérité la colère nous rend impétueux à rechercher une chose que nous désirons. Mais cette impétuosité résulte moins de l'inclination naturelle que de la perception sensitive qui nous fait voir que nous avons été blessés par un autre. C'est pourquoi, sous certain rapport, la continence peut se dire de la colère, mais non dans un sens absolu.

Objection N°3.

Cicéron dit (Rhet., liv. 2, de invent.) que la continence est ce qui fait que la cupidité est régie par le conseil. Or, la cupidité se rapporte plutôt aux richesses qu'aux jouissances du tact, d'après ces paroles de saint Paul (1 Tim., 6, 10) : La cupidité est la racine de tous les maux. La continence n'a donc pas pour objet propre les désirs des jouissances du tact.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces biens extérieurs, tels que les honneurs, les richesses et les autres avantages de cette nature, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 4), paraissent être par eux-mêmes des choses dignes de fixer notre choix ; mais ce ne sont pas des choses nécessaires à la conservation de la nature. C'est pourquoi nous ne disons pas absolument qu'on est continent ou incontinent à leur égard, mais nous le disons sous un rapport, en supposant qu'on se contient ou qu'on ne se contient pas au sujet du gain ou de l'honneur, ou des autres choses semblables. C'est pourquoi ou Cicéron s'est servi en général du mot de continence selon qu'il comprend, en lui, la continence relative, ou il prend la cupidité strictement pour le désir des jouissances du tact. [Q156-2]

Objection N°4.

Les jouissances du tact ne consistent pas seulement dans les choses charnelles, mais encore dans l'usage des aliments. Or, la continence ne se rapporte ordinairement qu'aux jouissances charnelles. Elle n'a donc pas pour matière propre le désir des plaisirs du tact.

Réponse à l'objection N°4 :

Les jouissances charnelles sont plus vives que les jouissances de la table. C'est pourquoi nous avons coutume de rapporter la continence et l'incontinence aux jouissances de la chair plutôt qu'à celles des aliments, quoique d'après Aristote on puisse les rapporter à l'une et à l'autre.

Objection N°5.

Parmi les délectations du tact, il y en a qui ne sont pas humaines, mais bestiales, aussi bien pour les plaisirs de la table que pour les voluptés charnelles, comme quand on prend plaisir à manger de la chair humaine ou à abuser des bêtes ou des enfants. Or, la continence n'a pas pour objet ces choses, comme on le voit (Eth., liv. 7, chap. 5). Les désirs des jouissances du tact ne sont donc pas la matière propre de la continence.

Réponse à l'objection N°5 :

La continence est le bien de la raison humaine ; c'est ce qui fait qu'on la considère par rapport aux passions qui peuvent être naturelles à l'homme[1]. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 5) que si quelqu'un tient un enfant et qu'il désire le manger ou le faire servir à d'infâmes jouissances, on ne dira pas absolument qu'il est continent ou incontinent, suivant qu'il suivra ou qu'il ne suivra pas ces désirs, mais on le dira sous certain rapport.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 4) que la continence et l'incontinence ont pour objet les mêmes choses que la tempérance et l'intempérance. Or, la tempérance et l'intempérance se

1 Et non à l'égard de celles qui ne lui sont pas naturelles, comme se nourrir de la chair humaine. †

rapportent aux désirs des jouissances du tact, comme nous l'avons vu (quest. 141, art. 4). La continence et l'incontinence ont donc pour objet cette même matière.

Conclusion.

La continence et l'incontinence ont pour matière propre les délectations du tact.

Il faut répondre que le mot de continence implique un certain frein, dans le sens qu'on se retient pour ne pas suivre ses passions. C'est pourquoi la continence a pour objet propre les passions qui nous portent à rechercher quelque chose, et à l'égard desquelles il est bon que la raison arrête l'homme et l'empêche de poursuivre ce bien. Mais elle n'a pas pour objet propre les passions qui ont un mouvement contraire[2], comme la crainte et les autres. Car dans ce cas on est digne d'éloges, si l'on reste ferme dans la recherche de ce que la raison approuve, comme nous l'avons dit (quest. 123, art. 3 et 4). Or, il est à remarquer que les inclinations naturelles sont les principes de tout ce qui arrive, comme nous l'avons vu (quest. 26, art. 3, 7 et 8). C'est pourquoi les passions nous poussent d'autant plus vivement à la recherche d'une chose, qu'elles suivent plus directement l'inclination de notre nature. Et la nature nous porte principalement à ce qui lui est nécessaire, soit pour la conservation de l'individu, comme les aliments ; soit pour la conservation de l'espèce, comme le sont les actes charnels dont les délectations se rapportent au tact. C'est pourquoi la continence et l'incontinence ont pour objet propre les désirs de ces délectations. [Q156-2]

Article 3 : Le sujet de la continence est-il la puissance concupiscible ?

155

Objection N°1.

Il semble que le sujet de la continence soit la puissance concupiscible. Car le sujet d'une vertu doit être proportionné à sa matière. Or, la continence a pour matière, comme nous l'avons dit (art. préc.), les désirs des jouissances du tact, qui appartiennent à la puissance concupiscible. Elle réside donc dans cette puissance.

Réponse à l'objection N°1 :

La continence a pour matière les désirs des jouissances du tact, non qu'elle doive les régler[3], mais elle les a pour objet en tant qu'elle leur résiste. Par conséquent il faut qu'elle existe dans une autre puissance, parce que la résistance ne peut exister que dans une puissance qui lutte contre une autre.

Objection N°2.

Les opposés se rapportent au même objet. Or, l'incontinence existe dans le concupiscible dont les passions l'emportent sur la raison. Car Andronic dit que l'incontinence est la malice du concupiscible, d'après laquelle il choisit les jouissances mauvaises contre la défense de la raison. Pour le même motif, la continence existe donc dans le concupiscible.

Réponse à l'objection N°2 :

La volonté tient le milieu entre la raison et le concupiscible, et qu'elle peut être mue par l'un et l'autre. Dans celui qui est continent, elle est mue par la raison ; au lieu que dans celui qui ne l'est pas, elle est mue par le concupiscible. C'est pourquoi on peut attribuer la continence à la raison, comme à son premier moteur, et l'incontinence au concupiscible ; quoique l'une et l'autre appartiennent immédiatement à la volonté, comme à leur objet propre.

2 C'est-à-dire qui nous portent à fuir les objets au lieu de les rechercher. †

3 Ce qui regarde la tempérance qui réside dans le concupiscible. †

Objection N°3.

Le sujet de la vertu humaine est ou la raison ou la puissance appétitive, qui se divise en volonté concupiscible et irascible. Or, la continence n'existe pas dans la raison, parce qu'alors elle serait une vertu intellectuelle ; elle n'existe pas dans la volonté, parce qu'elle a pour objet des passions qui ne résident pas dans cette faculté ; elle n'existe pas non plus dans l'irascible, parce qu'elle n'a pas pour objet propre les passions de l'irascible, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2). Il faut donc qu'elle soit dans le concupiscible.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique les passions ne soient pas dans la volonté comme dans leur sujet, il est cependant au pouvoir de la volonté de leur résister. Et c'est ainsi que la volonté de celui qui est continent résiste aux mauvais désirs.

Mais c'est le contraire. Toute vertu qui existe dans une puissance détruit l'acte mauvais de cette puissance. Or, la continence ne détruit pas l'acte mauvais du concupiscible ; car celui qui est continent a de mauvais désirs, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 9). Elle n'existe donc pas dans le concupiscible.

Conclusion.

La vertu de continence n'existe pas dans le concupiscible, mais elle a son siège dans la volonté.

Il faut répondre que toute vertu qui existe dans un sujet fait qu'il a d'autres dispositions que quand il est soumis au vice opposé. Or, le concupiscible se comporte de la même manière dans celui qui est continent et dans celui qui ne l'est pas, parce que dans l'un et l'autre il se laisse aller avec violence à des désirs qui sont mauvais. D'où il est évident que la continence n'existe pas dans le concupiscible[2] comme dans son sujet. — De même la raison se conduit aussi de la même façon dans tous les deux. Car le continent aussi bien que l'incontinent ont une raison droite, et quand ils sont en dehors de la passion, ils ont l'un et l'autre le dessein de ne pas suivre les désirs qui sont défendus. La première chose qui établit entre eux une différence se trouve dans l'élection : car le continent, quoiqu'il souffre de violents désirs, prend cependant, par raison, le parti de ne pas les suivre ; au lieu que l'incontinent se décide à les satisfaire, malgré l'opposition qu'il rencontre de la part de la raison. C'est pourquoi il faut que la continence soit dans cette puissance de l'âme, dont l'élection est l'acte, comme dans son sujet, et cette puissance est la volonté, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 13, art. 1).

Article 4 : La continence vaut-elle mieux que la tempérance ?

155

Objection N°1.

Il semble que la continence soit meilleure que la tempérance. Car il est dit (Ecclésiastique, 26, 20) : Tout le prix de l'or n'est rien comparativement à une âme qui est continente. On ne peut donc égaler aucune vertu à la continence.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage peut s'entendre de deux manières :

1. On peut l'entendre de la continence, selon qu'elle s'abstient de toutes les jouissances charnelles. C'est dans ce sens qu'il est dit que tout le prix de l'or n'égale pas une âme qui est continente dans le genre de la chasteté. Car la fécondité de la chair qu'on cherche dans le

2 C'est-à-dire dans l'appétit sensitif. †

mariage, n’égale pas la continence des vierges ou des veuves, comme nous l’avons vu (quest. 152, art. 4 et 5).

2. On peut l’appliquer à la continence, selon qu’on entend par là en général l’abstention de tout ce qui est défendu. C’est ainsi qu’il est dit qu’aucun poids (omnis ponderatio) n’égale une âme qui a cette continence, parce qu’on ne peut l’estimer au prix de l’or ou de l’argent qui se vendent au poids. [Q186-8]

Objection N°2.

Une vertu est d’autant plus grande qu’elle mérite une récompense plus excellente. Or, c’est la continence qui paraît mériter la plus grande récompense. Car il est dit (2 Tim., 2, 5) : Il n’y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu. Or, le continent qui lutte contre de violentes passions et de mauvais désirs, combat plus que le tempérant qui n’a pas d’aussi violents assauts à repousser. La continence est donc une vertu meilleure que la tempérance.

Réponse à l’objection N°2 :

La grandeur de la concupiscence ou sa débilité peut provenir d’une double cause ; car quelquefois elle provient d’une cause corporelle. Il y en a qui, par leur tempérament naturel, sont plus portés à la concupiscence que d’autres, et il y en a pour lesquels les occasions qui enflamment le désir de ces jouissances sont plus prochaines que pour d’autres. La faiblesse de la concupiscence ainsi entendue diminue le mérite, tandis que sa grandeur l’augmente. D’autres fois, la faiblesse ou la force de la concupiscence provient d’une cause spirituelle qui est louable, par exemple, de l’ardeur de la charité ou de la force de la raison, comme il arrive dans celui qui est tempérant. En ce cas, la faiblesse de la concupiscence augmente le mérite en raison de sa cause, au lieu que sa force le diminue[1].

Objection N°3.

La volonté est une puissance plus noble que le concupiscible. Or, la continence existe dans la volonté, tandis que la tempérance réside dans le concupiscible, comme on le voit d’après ce que nous avons dit[2]. La continence est donc une vertu qui l’emporte sur la tempérance.

Réponse à l’objection N°3 :

La volonté est plus près de la raison que le concupiscible. Par conséquent le bien de la raison, d’où la vertu tire son mérite, paraît être plus grand quand il s’étend, non seulement jusqu’à la volonté, mais encore jusqu’au concupiscible, ce qui a lieu dans celui qui est tempérant, que quand il s’arrête à la volonté, comme il arrive à l’égard de celui qui est continent.

Mais c’est le contraire. Cicéron (De invent., liv. 2) et Andronic joignent la continence à la tempérance, comme à sa vertu principale.

Conclusion.

La continence l’emporte sur la tempérance, si on la considère selon qu’elle règle toutes les jouissances charnelles, mais la tempérance l’emporte sur la continence, et celle-ci lui est adjointe comme à sa vertu principale, si on la considère selon qu’elle règle les mauvais désirs conformément à la raison.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. 1), le mot de continence a une double acception :

1. On entend par là la cessation de toutes les jouissances charnelles. Si on prend le mot de continence dans cette acception, cette vertu l’emporte sur la tempérance prise dans un sens absolu, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (quest. 152, art. 5) sur la prééminence de la virginité, par rapport à la chasteté absolue.

1 Car la force de la concupiscence est en raison inverse de l’action de la charité ou de la puissance de la raison sur elle. †

2 (art. préc., dans le corps de l’article et Réponse N°1) †

2. On peut entendre le mot de continence, selon qu'il implique une résistance de la raison aux mauvais désirs qui agitent l'homme violemment. Sous ce rapport, la tempérance l'emporte de beaucoup sur la continence ; parce que le bien de la vertu n'est digne d'éloges qu'autant qu'il est conforme à la raison. Or, le bien delà raison a plus de force dans celui qui est tempérant, et dont l'appétit sensitif est soumis à la raison et en quelque sorte dompté par elle, que dans celui qui est continent et dont l'appétit sensitif résiste vivement à la raison par des désirs mauvais. La continence est donc à la tempérance ce que l'imparfait est au parfait.

155

QUESTION 156 : DE L'INCONTINENCE

Question 156 : De l'incontinence.....223
Article 1 : L'incontinence appartient-elle à l'âme ou au corps ?.....224
Article 2 : L'incontinence est-elle un péché ?.....225
Article 3 : L'incontinent pèche-t-il plus que l'intempérant ?.....227
Article 4 : Celui qui est incontinent à l'égard de la colère est-il pire que celui qui est incontinent a l'égard de la concupiscence ?.....229

Après avoir parlé de la continence, nous avons à nous occuper de l'incontinence.

À ce sujet il y a quatre questions à examiner :

1. L'incontinence appartient-elle à l'âme ou au corps ?
2. L'incontinence est-elle un péché ?
3. L'incontinence est-elle plus coupable que l'intempérance ?
4. Est-il plus honteux d'être incontinent à l'égard de la colère qu'à l'égard de la concupiscence ?

Article 1 : L’incontinence appartient-elle à l’âme ou au corps ?

156

Objection N°1.

Il semble que l’incontinence n’appartienne pas à l’âme, mais au corps. En effet la diversité des sexes ne se rapporte pas à l’âme, mais au corps. Or, cette diversité produit une différence à l’égard de la continence. Car Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 5) qu’on ne parle ni de la continence, ni de l’incontinence des femmes. L’incontinence n’appartient donc pas à l’âme, mais au corps.

Réponse à l’objection N°1 :

L’âme humaine est la forme du corps et elle a certaines facultés qui se servent d’organes corporels. Les opérations de ces facultés sont utiles aux actes que l’âme produit sans instruments corporels, c’est-à-dire à l’acte de l’intellect et de la volonté, en tant que l’intellect reçoit des sens[1] et que la volonté est mue par les passions de l’appétit sensitif. Ainsi, la femme ayant un corps d’une complexion débile, il arrive fort souvent qu’elle s’attache faiblement aux résolutions qu’elle prend, quoiqu’il y ait quelques exceptions. Mais ces exceptions sont rares, et c’est ce qui fait dire au Sage (Prov., 31, 10) : Qui trouvera une femme forte ? Et parce que ce qui est peu nombreux est considéré comme rien, il s’ensuit qu’Aristote parle des femmes comme n’ayant pas le jugement très ferme, quoique le contraire se remarque dans quelques-unes. C’est pour ce motif qu’il dit que nous ne considérons pas les femmes comme continentes, parce qu’elles ne se conduisent pas comme si elles avaient une raison ferme, mais elles se laissent aller facilement à leurs passions.

Objection N°2.

Ce qui appartient à l’âme ne résulte pas de la complexion du corps. Or, l’incontinence est un effet du tempérament, puisque Aristote dit (Eth., liv. 7 chap. 7) que les hommes d’un esprit vif et pénétrant et les mélancoliques sont particulièrement sujets à l’incontinence qui naît de leur concupiscence effrénée. L’incontinence appartient donc au corps.

Réponse à l’objection N°2 :

L’impétuosité de la passion fait que l’on suit immédiatement son impulsion avant de consulter la raison. Cette impétuosité de la passion provient ordinairement ou de la rapidité, comme dans ceux qui sont colères, ou de la violence, comme dans les mélancoliques, qui s’enflamment vivement par suite de leur complexion terrestre. Au contraire, il arrive qu’on ne persiste pas dans la résolution qu’on a prise, parce qu’on s’y attache faiblement par mollesse de tempérament, comme nous l’avons dit à l’égard des femmes (in solut. præc.). C’est ce qu’on remarque aussi dans les flegmatiques pour la même cause que dans les femmes. Il en est ainsi, parce que le tempérament du corps est une occasion d’incontinence ; mais il n’en est pas une cause suffisante, comme nous l’avons vu (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

La victoire appartient plus à celui qui triomphe qu’à celui qui est vaincu. Or, on dit que quelqu’un est incontinent par là même que la chair, luttant contre l’esprit, l’emporte sur lui. L’incontinence appartient donc plus à la chair qu’à l’âme.

Réponse à l’objection N°3 :

La concupiscence de la chair, dans celui qui est incontinent, ne triomphe pas nécessairement de l’esprit ; elle n’a la victoire sur lui que parce qu’il néglige de lui résister fortement.

1 Cette expression repose sur la théorie péripatéticienne, qui prétend que l’intelligence ne comprend qu’au moyen d’images. †

Mais c'est le contraire. L'homme diffère de la bête principalement sous le rapport de l'âme. Or, la distinction que nous faisons de la continence et de l'incontinence repose sur la raison ; car nous ne disons pas que les bêtes sont continentes, ni incontinentes, comme on le voit par Aristote (Eth., liv. 7, chap. 3 et 6). L'incontinence se rapporte donc principalement à l'âme.

Conclusion.

L'incontinence se rapporte à l'âme par elle-même, mais on peut la rapporter au corps, non comme à sa vraie cause, mais seulement comme à une occasion.

Il faut répondre que toute chose s'attribue plutôt à ce qui en est par soi la cause qu'à ce qui en est seulement l'occasion. Or, ce qui vient du corps est seulement l'occasion de l'incontinence. Car, par suite de la disposition du corps, il peut se faire que des passions violentes s'élèvent dans l'appétit sensitif, qui est une puissance de l'organisme. Mais ces passions, quelque violentes qu'elles soient, ne sont pas suffisantes pour être la cause de l'incontinence ; elles n'en sont que l'occasion, parce que tant que la raison peut remplir ses fonctions, l'homme peut toujours résister à ses passions. — Au contraire si les passions sont tellement fortes qu'elles détruisent l'usage de la raison, comme il arrive dans ceux que la violence des passions rend fous, il n'y a plus lieu de distinguer la continence et l'incontinence ; parce que ceux qui en sont là ne peuvent plus recourir au jugement de la raison que le continent observe et que l'incontinent abandonne. Il s'ensuit donc que la cause absolue de l'incontinence vient de l'âme, qui ne résiste pas aux passions d'après la raison. — Ce qui a lieu en effet de deux manières, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 7) :

1. Quand l'âme cède aux passions avant d'avoir pris conseil de la raison. C'est ce qu'on appelle l'incontinence effrénée, celle qui prévient la raison.
2. Il y a aussi incontinence quand l'homme ne persévère pas dans le parti qu'il a pris, parce qu'il ne s'est pas assez fortement affermi dans la résolution que la raison avait arrêtée. C'est de là que cette incontinence reçoit le nom de faiblesse. Il est donc évident que l'incontinence appartient principalement à l'âme.

Article 2 : L'incontinence est-elle un péché ?

156

Objection N°1.

Il semble que l'incontinence ne soit pas un péché. Car, comme le dit saint Augustin (De lib. arb., liv. 3, chap. 18), personne ne pèche en ce qu'il ne peut pas éviter. Or, personne ne peut éviter l'incontinence par lui-même, d'après ces paroles de la Sagesse (Sag., 8, 21) : Je sais que je ne puis avoir la continence si Dieu ne me la donne. L'incontinence n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme peut éviter le péché et faire le bien. Cependant il ne le peut pas sans le secours de Dieu, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 15, 5) : Vous ne pouvez rien faire sans moi. Par conséquent, de ce que l'homme a besoin du secours de Dieu pour être continent, il ne s'ensuit pas que l'incontinence ne soit pas un péché. Car, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3), ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes.

Objection N°2.

Tout péché paraît consister dans la raison. Or, le jugement de la raison est vaincu dans celui qui est incontinent. L'incontinence n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans celui qui est incontinent, le jugement de la raison est vaincu, non par la nécessité, ce qui détruirait la nature même du péché, mais par suite de la négligence de l'individu, qui ne s'applique pas fortement à résister aux passions au moyen des lumières de la raison qu'il possède.

Objection N°3.

Personne ne pèche parce qu'il aime Dieu vivement. Or, la violence de l'amour divin rend incontinent. Car saint Denis observe (De div. nom., chap. 4) que c'est l'incontinence de l'amour divin qui a fait dire à saint Paul : Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis. L'incontinence n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement repose sur l'incontinence prise métaphoriquement, mais non dans son sens propre.

Mais c'est le contraire. Saint Paul la compte parmi les autres péchés, quand il dit (2 Tim., 3, 3) : Calomniateurs, incontinents, inhumains, etc. L'incontinence est donc un péché.

Conclusion.

L'incontinence qui a pour objet les désirs des jouissances du tact est vicieuse ; il en est de même de celle qui se rapporte aux honneurs et aux richesses ; quant à celle qui regarde le désir des choses dont on ne peut abuser, elle n'est pas un péché, mais elle se rapporte à la perfection de la vertu.
Il faut répondre que l'incontinence peut se considérer de trois manières :

1. Dans son sens propre et absolu. L'incontinence, ainsi considérée, a pour objet les désirs des délectations du tact, comme l'intempérance, tel que nous l'avons dit au sujet de la continence (quest. préc., art. 2). Sous ce rapport, l'incontinence est un péché pour une double raison : d'abord, parce que celui qui est incontinent s'écarte de ce qui est conforme à la raison ; ensuite, parce qu'il se plonge dans des jouissances honteuses. C'est pourquoi le philosophe dit (Eth., liv. 7, chap. 8) que l'on blâme l'incontinence, non seulement comme un péché, c'est-à-dire selon qu'elle s'écarte de la raison, mais encore comme une sorte de malice, parce qu'elle suit des désirs dépravés.
2. L'incontinence se considère dans son sens propre, selon que l'homme s'éloigne de ce qui est conforme à la raison, mais non dans son sens absolu. Par exemple, quand quelqu'un ne désire pas de la manière que la raison le veut, les honneurs, les richesses et les autres choses de cette nature qui paraissent être bonnes en elles-mêmes. À cet égard, il n'y a pas incontinence absolue, elle n'existe que sous un rapport, comme nous l'avons dit de la continence (quest. préc., art. 2, Réponse N°3). Dans ce cas, l'incontinence est un péché, non parce qu'on s'abandonne à des désirs mauvais, mais parce qu'en désirant des choses bonnes par elles-mêmes, on n'observe pas ce que la raison prescrit[1].
3. L'incontinence s'emploie, non dans son sens propre, mais par analogie. Ainsi on l'emploie à l'égard des désirs des choses dont on ne peut faire mauvais usage, comme les désirs des vertus à l'égard desquelles on peut être appelé incontinent par métaphore. Car, comme on dit incontinent celui qui se laisse complètement conduire par un désir mauvais, de même on donne ce nom à celui qui est totalement dirigé par un bon désir qui est conforme à la raison. Cette incontinence n'est pas un péché, mais elle appartient à la perfection de la vertu[2].

156

1 Dans ce cas, on ne pèche que par excès, puisque les choses que l'on recherche sont bonnes en elles-mêmes. †

2 C'est dans ce sens que saint Denis a dit de saint Paul qu'il était incontinent dans l'amour de Dieu. †

Article 3 : L'incontinent pèche-t-il plus que l'intempérant ?

156

Objection N°1.

Il semble que l'incontinent pèche plus que l'intempérant. Car on pèche d'autant plus grièvement qu'on agit davantage contre sa conscience, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 12, 47) : Le serviteur qui connaît la volonté de son maître et qui ne l'exécute pas sera frappé d'un plus grand nombre de coups. Or, l'incontinent paraît plus agir contre sa conscience que l'intempérant, parce que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 3). l'incontinent sachant combien sont déréglées les choses qu'il désire, n'en écoute pas moins sa passion ; au lieu que l'intempérant croit que les choses qu'il désire sont bonnes. L'incontinent pèche donc plus grièvement que l'intempérant.

Réponse à l'objection N°1 :

L'ignorance de l'intellect précède quelquefois l'inclination de l'appétit et la produit. Alors plus l'ignorance est grande et plus elle diminue le péché, et même elle l'excuse totalement, quand elle produit l'involontaire. D'autres fois l'ignorance de la raison suit l'inclination de l'appétit. Plus cette ignorance est profonde et plus le péché est grave, parce qu'elle montre que l'inclination de l'appétit est plus forte. Or, l'ignorance de l'incontinent aussi bien que de l'intempérant provient de ce que l'appétit est porté vers une chose, soit par la passion, comme dans l'incontinent, soit par l'habitude, comme dans l'intempérant. Mais l'ignorance de l'intempérant est par là même plus grande que celle de l'incontinent ; d'abord quant à la durée, parce que dans l'incontinent cette ignorance dure seulement autant que la passion elle-même, comme un accès de fièvre quarte dure autant de temps que la commotion des humeurs. Au contraire l'ignorance de l'intempérant dure constamment à cause de la permanence de l'habitude. C'est pourquoi on l'assimile à une phtisie ou à toute autre maladie continue, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 8). Sous un autre rapport l'ignorance de l'intempérance l'emporte quant à son objet. Car l'ignorance de l'incontinent se rapporte à un acte particulier qui est l'objet de son élection. Ainsi il pense qu'il doit pour le moment s'attacher à tel ou tel moyen, au lieu que l'ignorance de l'intempérant porte sur la fin, car il juge qu'elle consiste dans l'objet qu'il désire, afin de suivre ses convoitises d'une manière effrénée. C'est ce qui fait dire au philosophe (Eth., liv. 7, chap. 7 et 8) que l'incontinent vaut mieux que l'intempérant, parce qu'il ne porte pas atteinte au premier principe, c'est-à-dire qu'il conserve une juste idée de la fin.

Objection N°2.

Plus un péché est grave, et plus il paraît difficile à guérir. C'est ce qui fait dire que les péchés contre l'Esprit-Saint, qui sont les plus graves, sont irrémissibles. Or, le péché d'incontinence parait être plus incurable que le péché d'intempérance. Car on détourne quelqu'un du mal par des avertissements et des corrections qui paraissent être absolument inutiles à l'incontinent, qui sait qu'il agit mal et qui n'en agit pas moins de la sorte, tandis qu'un avertissement peut produire de l'effet sur l'intempérant, qui pense qu'il fait bien. Il semble donc que l'incontinent pèche plus grièvement que l'intempérant.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour détruire l'incontinence la connaissance seule ne suffit pas, mais il faut encore le secours intérieur de la grâce qui mitigé la concupiscence. On emploie aussi comme remède extérieur l'avertissement et la correction, qui sont les moyens par lesquels on commence à résister à la concupiscence et qui affaiblissent son action, comme nous l'avons dit (quest. 142, art. 2). L'intempérant peut être guéri de la même manière, mais sa guérison est plus difficile pour deux motifs. Le premier vient de la raison qui est corrompue à l'égard de l'idée qu'elle se fait de la fin dernière, qui est dans

la pratique ce que les principes sont dans les sciences de démonstration. Par conséquent, comme on ramène plus difficilement à la vérité celui qui erre à l'égard des principes, de même dans la pratique celui qui erre sur la fin est plus difficile à convertir. Le second vient de l'inclination de l'appétit. Celle qui existe dans l'intempérant provient de l'habitude qu'il est difficile de détruire, au lieu que l'inclination de l'incontinent vient de la passion que l'on peut plus facilement réprimer.

Objection N°3.

On pèche d'autant plus grièvement qu'on se livre à des passions plus violentes. Or, l'incontinent obéit à une passion plus forte que l'intempérant, parce qu'il a des passions et des désirs ardents que n'a pas toujours l'intempérant. Il pèche donc plus que ce dernier.

Réponse à l'objection N°3 :

La passion de la volonté qui augmente le péché est plus forte dans l'intempérant que dans l'incontinent, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.). Mais la passion de la concupiscence de l'appétit sensitif est quelquefois plus vive dans l'incontinent, parce que l'incontinent ne pèche que d'après un désir violent, au lieu qu'une légère concupiscence fait pécher l'intempérant et que quelquefois même il la prévient. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 7 et 8) : que nous blâmons davantage l'intempérant, parce qu'il recherche ses plaisirs sans que la concupiscence l'y pousse, ou quand elle agit sur lui faiblement. Car, ajoute-t-il, que ferait-il s'il éprouvait une passion violente ?

Mais c'est le contraire. L'impénitence aggrave tout péché. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de verb. Dom., serm. 1, chap. 12 et 13) que l'impénitence est un péché contre l'Esprit-Saint. Or, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 7 et 8) : L'intempérant n'est pas sujet à se repentir, car n persévère dans ses déterminations : au lieu que l'incontinent est toujours susceptible d'éprouver quelque regret. L'intempérant pèche donc plus grièvement que l'incontinent.

Conclusion.

L'intempérant pèche beaucoup plus grièvement que l'incontinent puisqu'il pèche par habitude, tandis que l'autre pèche par passion.

Il faut répondre que le péché, d'après saint Augustin (Lib. de duab. anim., chap. 10 et 11), consiste principalement dans la volonté. Car c'est la volonté qui fait que l'on pèche et que l'on vit droitement. C'est pourquoi le péché est plus grave quand la volonté a plus d'inclination pour le commettre. Or, dans celui qui est intempérant, la volonté se porte au mal d'après son élection propre qui résulte d'une habitude formée par la coutume, au lieu que dans l'incontinent la volonté est portée au péché par la passion. Et comme la passion passe rapidement, tandis que l'habitude est une qualité qui change difficilement, il s'ensuit que l'incontinent se repent immédiatement, dès que la passion n'existe plus ; ce qui n'arrive pas à l'égard de l'intempérant. Au contraire il se réjouit d'avoir péché, parce que l'acte du péché lui est devenu naturel par suite de l'habitude. C'est de ces pécheurs que le Sage dit (Prov., 2, 14) : Qu'ils se réjouissent quand ils ont fait le mal et qu'ils tressaillent au milieu des actions les plus infâmes. D'où il est évident que l'intempérant est bien plus coupable que l'incontinent, comme le dit encore le philosophe (Eth., liv. 7, chap. 7).

156

Article 4 : Celui qui est incontinent à l'égard de la colère est-il pire que celui qui est incontinent a l'égard de la concupiscence ?

156

Objection N°1.

Il semble que celui qui est incontinent à l'égard de la colère soit pire que celui qui est incontinent à l'égard de la concupiscence. Car l'incontinence paraît d'autant plus légère qu'il est plus difficile de résister à la passion. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 7, chap. 7) : Si on se laisse vaincre par des jouissances ou par des peines portées au dernier degré de vivacité ou de violence, cela n'a rien de surprenant, on mérite au contraire de l'indulgence. Or, comme l'a dit Héraclite, il est plus difficile de combattre contre la concupiscence que contre la colère. Par conséquent l'incontinence de la concupiscence est plus légère que celle de la colère.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est plus difficile de combattre constamment contre la délectation que contre la colère, parce que la concupiscence est plus continue ; mais momentanément il est plus difficile de résister à la colère à cause de son impétuosité.

Objection N°2.

Si la passion enlève totalement l'usage de la raison par suite de sa violence, on est absolument exempt de péché, comme on le voit dans celui que la passion fait tomber en démence. Or, il reste plus de raison dans celui qui est incontinent sous le rapport de la colère, que dans celui qui l'est sous le rapport de la concupiscence. Car celui qui est irrité écoute encore quelque peu la raison, tandis que l'autre ne l'écoute point du tout, comme on le voit (Eth., liv. 7, chap. 6). Celui qui n'est pas maître de sa colère est donc pire que celui qui n'est pas maître de ses désirs.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que la concupiscence est dépourvue de raison, non parce qu'elle enlève totalement l'usage de cette faculté, mais parce qu'elle ne procède en rien d'après son jugement, et c'est ce qui la rend plus honteuse.

Objection N°3.

Plus un péché est grave et plus il est dangereux. Or, l'incontinence de la colère parait être plus dangereuse, parce qu'elle mène l'homme à un plus grand péché, c'est-à-dire à l'homicide, qui est un péché plus grave que l'adultère auquel conduit l'incontinence de la concupiscence. L'incontinence de la colère est donc plus grave que l'incontinence de la concupiscence.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement s'appuie sur les excès auxquels celui qui n'est pas maître de sa colère peut être entraîné.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 6) que l'incontinence de la colère est moins honteuse que celle de la concupiscence.

Conclusion.

Quoique l'incontinence de la concupiscence soit plus honteuse que celle de la colère d'après la nature de la passion, cependant, par rapport au mal qui s'ensuit, l'incontinence de la colère est plus grave que celle de la concupiscence.

Il faut répondre que le péché d'incontinence peut se considérer de deux manières :

1. Du côté de la passion qui triomphe de la raison. En ce sens l'incontinence de la concupiscence est plus honteuse que celle de la colère, parce que le mouvement de la concupiscence est plus déréglé que celui de cette dernière passion. Et cela pour quatre raisons qu'Aristote indique (Eth., liv. 7, loc. Cit.) :
   a) Parce que le mouvement de la colère participe d'une certaine manière à la raison, en ce sens que celui qui est irrité tend à se venger de l'injure qu'on lui a faite ; ce que la raison approuve d'une certaine façon, mais non d'une manière parfaite, parce qu'il n'a pas l'intention de se venger, comme il le faudrait ; au lieu que le mouvement de la concupiscence est totalement conforme aux sens et ne se rapporte aucunement à la raison.
   b) Parce que le mouvement de la colère résulte davantage de la complexion du corps, par suite de la rapidité du mouvement de la bile qui excite cette passion. Par conséquent celui qui est porté à la colère par sa complexion naturelle se fâche plus facilement que celui qui est disposé à la concupiscence, ne convoite. C'est pour cela que la colère passe plus facilement des pères aux enfants que la concupiscence. Or, ce qui provient de la disposition naturelle du corps est plus digne d'indulgence.
   c) Parce que la colère cherche à agir au grand jour, tandis que la concupiscence cherche l'ombre et s'insinue furtivement.
   d) Parce que celui qui obéit à la concupiscence trouve du plaisir dans son action, au lieu que celui qui est irrité est en quelque sorte contraint par une sorte de tristesse antérieure.
2. On peut considérer le péché d'incontinence par rapport au mal dans lequel on tombe en s'écartant de la raison. À ce point de vue l'incontinence de la colère est ordinairement plus grave, parce qu'elle mène à des actes qui font du tort au prochain.

156

QUESTION 157 : DE LA CLÉMENCE ET DE LA MANSUÉTUDE

Question 157 : De la clémence et de la mansuétude.....231
Article 1 : La clémence et la mansuétude sont-elles absolument une chose ?.....232
Article 2 : La clémence et la mansuétude sont-elles des vertus ?.....233
Article 3 : La clémence et la mansuétude sont-elles des parties de la tempérance ?.....234
Article 4 : La clémence et la mansuétude sont-elles les plus excellentes vertus ?.....236

Nous avons maintenant à nous occuper de la clémence et de la mansuétude et des vices qui leur sont opposés.

À l'égard de ces vertus quatre questions se présentent :

1. La clémence et la mansuétude sont-elles une même chose ?[1]
2. Sont-elles l'une et l'autre une vertu ?
3. Sont-elles l'une et l'autre une partie de la tempérance ?
4. L'emportent-elles sur les autres vertus ?

1 La mansuétude modère la colère, la clémence mitige les peines, autant que la justice le lui permet. †

Article 1 : La clémence et la mansuétude sont-elles absolument une chose ?

157

Objection N°1.

Il semble que la clémence et la mansuétude soient absolument une même chose. Car la mansuétude modère la colère, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 5), et la colère désire la vengeance. Par conséquent puisque la clémence est la douceur du supérieur envers l'inférieur à l'égard des peines qu'il lui applique, comme le dit Sénèque (De clem., liv. 2, chap. 3), et que la vengeance s'exerce au moyen des peines, il semble que la clémence et la mansuétude soient une même chose.

Réponse à l'objection N°1 :

La mansuétude a pour objet propre le désir même de la vengeance, au lieu que la clémence se rapporte aux peines que l'on inflige extérieurement pour se venger. [Q159-1]

Objection N°2.

Cicéron dit (De invent., liv. 2) que la clémence est une vertu par laquelle l'âme portée témérairement à la haine de quelqu'un est retenue par la douceur. Il semble par là que la clémence modère la haine. Or, la haine, comme le dit saint Augustin (Epist. 211), est produite par la colère à laquelle se rapportent la mansuétude et la clémence. Il semble donc que la mansuétude et la clémence soient absolument la même chose.

Réponse à l'objection N°2 :

L'affection de l'homme est portée à diminuer les choses qui ne lui plaisent pas par elles-mêmes. Ainsi par là même qu'on aime quelqu'un, il en résulte que son châtiment ne plaît pas par lui-même ; on ne l'accepte que par rapport à une autre chose, telle que la satisfaction de la justice, ou la correction de celui qui a prévariqué. C'est pourquoi l'amour fait qu'on est disposé à affaiblir la peine[1], au lieu que la haine empêche d'agir ainsi. C'est pour cette raison que Cicéron dit que l'esprit porté à la haine, c'est-à-dire à punir trop sévèrement, est retenu par la clémence, qui l'empêche d'infliger des peines trop dures ; non que la clémence modère directement la haine, mais le châtiment.

Objection N°3.

Le même vice n'est pas contraire à différentes vertus. Or, c'est le même vice, la cruauté qui est opposée à la mansuétude et à la clémence. Il semble donc que la mansuétude et la clémence soient absolument la même chose.

Réponse à l'objection N°3 :

Le vice de la colère qui implique un excès d'emportement est proprement opposé à la mansuétude qui se rapporte directement à cette passion ; au lieu que la cruauté implique un excès dans la punition. C'est ce qui fait dire à Sénèque (De clem., liv. 2, chap. 4) qu'on appelle cruels ceux qui ont un motif pour punir, mais qui n'observent dans leur punition aucune mesure. Quant à ceux qui prennent plaisir aux châtiments des hommes pour ces châtiments eux-mêmes, sans motif, on peut dire que ce sont des sauvages ou des barbares, parce qu'ils ont perdu en quelque sorte ce sentiment humain qui fait que l'homme aime naturellement son semblable.

1 Ce qui est l'effet de la clémence. †

Mais c'est le contraire. D'après la définition de Sénèque (loc. cit.), la clémence est la douceur du supérieur envers l'inférieur. La mansuétude n'existe pas seulement du supérieur à l'inférieur, mais d'égal à égal. Elles ne sont donc pas absolument une même chose.

Conclusion.

Quoique la mansuétude, selon qu'elle modère la colère, concoure au même effet que la clémence, cependant elle en diffère parce que la clémence modère la punition extérieure et la mansuétude la passion intérieure.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3), la vertu morale a pour objet les passions et les actions. Les passions intérieures sont les principes des actions extérieures ou elles les empêchent. C'est pourquoi les vertus qui règlent les passions concourent d'une certaine manière au même effet que les vertus qui règlent les actions, quoiqu'elles diffèrent d'espèce. Ainsi il appartient à la justice proprement dite de détourner l'homme du vol, auquel il est porté par l'amour ou le désir déréglé des richesses que la libéralité modère. Par conséquent la libéralité concourt avec la justice à cet effet qui consiste à s'abstenir de voler. C'est aussi ce que l'on peut observer au sujet de la thèse actuelle. Car la passion de la colère porte à infliger des peines plus fortes, tandis qu'il appartient au contraire directement à la clémence de les diminuer : ce que l'excès de la colère pourrait à la vérité empêcher. C'est pourquoi la mansuétude, selon qu'elle met un frein à l'impétuosité de la colère, concourt au même effet que la clémence. Cependant elles diffèrent l'une de l'autre, en ce que la clémence modère la punition extérieure, tandis que la mansuétude proprement dite diminue la passion de la colère. [Q159-1]

Article 2 : La clémence et la mansuétude sont-elles des vertus ?

157

Objection N°1.

Il semble que ni la clémence, ni la mansuétude ne soient une vertu. Car aucune vertu n'est opposée à une autre. Or, elles paraissent l'une et l'autre opposées à la sévérité qui est une vertu. Elles ne sont donc pas des vertus.

Réponse à l'objection N°1 :

La mansuétude n'est pas opposée directement à la sévérité ; car la mansuétude a pour objet la colère, au lieu que la sévérité se rapporte à l'infliction des peines extérieures. Par conséquent, sous ce rapport, elle paraîtrait plutôt opposée à la clémence, qui regarde les punitions extérieures, comme nous l'avons dit (art. préc.). Cependant elle ne lui est pas contraire réellement, parce que l'une et l'autre se règlent d'après la droite raison. Car la sévérité est inflexible dans l'application des peines, quand la droite raison l'exige, et la clémence ne diminue les châtiments que d'après cette même raison, c'est-à-dire quand il le faut et en faveur de ceux qui le méritent. Elles ne sont donc pas opposées, puisqu'elles ne se rapportent pas au même objet.

Objection N°2.

La vertu est altérée par ce qui excède et par ce qui diminue. Or, la clémence aussi bien que la mansuétude consistent dans une certaine diminution. Car la clémence affaiblit les peines et la mansuétude diminue la colère. Elles ne sont donc ni l'une ni l'autre des vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

L'habitude, qui tient le milieu dans la colère, n'a pas de nom, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 4, chap. 5). C'est pourquoi la vertu qu'on désigne sous le nom de mansuétude tire son nom de la diminution de la colère, parce que la vertu est plus rapprochée de ce qui affaiblit cette passion que de ce qui la surexcite. Car il est plus naturel à l'homme de désirer la vengeance des injures qu'on lui a faites que

de s'en départir, parce qu'il n'y a pas d'injures qui paraissent trop petites à celui qui les reçoit, comme le dit Salluste (in Conj. Catil., ant. med. orat. Cæsar.). Quant à la clémence, elle diminue les peines, non par rapport à ce qui est conforme à la droite raison, mais par rapport à ce qui est conforme à la loi commune[1] qui règle la justice. Pour des considérations particulières, elle affaiblit la peine en décidant que l'homme ne doit pas être puni davantage. C'est ce qui fait dire à Sénèque (De clem., liv. 2, chap. ult.) : La clémence fait qu'on prononce que ceux qu'on délivre n'ont pas dû souffrir autre chose, au lieu que le pardon est la remise de la peine qui était due. D'où il est évident que la clémence est à la sévérité ce que l'épikie est à la justice légale, dont la sévérité est une partie qui se rapporte à la détermination des peines d'après la loi. Cependant la clémence diffère de l'épikie, comme nous le verrons (art. suiv., Réponse N°1).

Objection N°3.

La mansuétude ou la douceur est mise au nombre des béatitudes (Matth., chap. 5) et des fruits (Gal., chap. 5). Or, les vertus diffèrent des béatitudes et des fruits, par conséquent la mansuétude n'est pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Les béatitudes sont les actes des vertus, et les fruits sont les jouissances que ces actes produisent. C'est pourquoi rien n'empêche que la mansuétude ne soit tout à la fois une vertu, une béatitude et un fruit.

Mais c'est le contraire. Sénèque dit (De clem., liv. 2, chap. 5) que tous les hommes de bien ont la clémence et la douceur. Or, la vertu est proprement ce qui appartient aux gens de bien ; car elle est ce qui rend bon celui qui la possède, et qui rend bonnes ses actions, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 6). La clémence et la mansuétude sont donc des vertus.

Conclusion.

La clémence et la mansuétude sont des vertus par lesquelles nous réglons les mouvements de la colère, conformément à la droite raison.

Il faut répondre que l'essence de la vertu morale consiste en ce que l'appétit soit soumis à la raison, comme on le voit dans Aristote (Eth., liv. 1, chap. ult.). C'est ce qui a lieu pour la clémence aussi bien que pour la mansuétude. Car la clémence, en diminuant les peines, s'en rapporte à la raison, comme le dit Sénèque (De clem., liv. 2, chap. 5). De même la mansuétude modère la colère conformément à la droite raison, comme le dit le philosophe (Eth., liv. 4, chap. 5). D'où il est manifeste que la clémence, aussi bien que la mansuétude, sont des vertus.

Article 3 : La clémence et la mansuétude sont-elles des parties de la tempérance ?

157

Objection N°1.

Il semble que la clémence et la mansuétude ne soient pas des parties de la tempérance ; car la clémence diminue les peines, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, Aristote attribue cet effet à l'épikie (Eth., liv. 5, chap. 10), qui appartient à la justice, ainsi que nous l'avons vu (quest. 120, art. 2). Il semble donc que la clémence ne soit pas une partie de la tempérance.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans la diminution des peines, il y a deux choses à considérer. L'une, c'est que la diminution des peines se fasse selon l'intention du législateur, quoiqu'elle ne soit pas conforme aux paroles de la

1 La loi commune peut être quelquefois trop sévère, et c'est pour ce motif que la clémence l'adoucit sans se mettre en opposition avec la raison. †

loi, et sous ce rapport elle appartient à l'épikie. L'autre est cette modération de volonté qui fait que l'homme n'use pas de tout son pouvoir en punissant ; ce qui appartient proprement à la clémence. C'est pour cela que Sénèque dit (De clem., liv. 2, chap. 3) que la clémence est la tempérance que met l'esprit dans l'usage du pouvoir qu'il a de se venger. Cette modération provient d'une certaine bonté de cœur qui fait qu'on déteste tout ce qui peut contrister les autres. C'est ce qui fait dire au même philosophe (loc. cit.), que la clémence est une certaine douceur de caractère. Au contraire, l'austérité paraît être le propre de celui qui ne craint pas de contrister ses semblables.

Objection N°2.

La tempérance a pour objet les concupiscences. Or, la mansuétude et la clémence ne se rapportent pas à la concupiscence, mais plutôt à la colère et à la vengeance. On ne doit donc pas en faire des parties de la tempérance.

Réponse à l'objection N°2 :

L'adjonction des vertus secondaires aux vertus principales se considère plutôt d'après le mode de la vertu qui est en quelque sorte sa forme que d'après la matière. Or, la mansuétude et la clémence ont le même mode que la tempérance, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), quoiqu'elles n'aient pas la même matière. [Q161-4]

Objection N°3.

Sénèque dit (De clem., liv. 2, chap. 4) : Ce qui fait qu'on prend plaisir à la cruauté, nous pouvons l'appeler folie. Or, ceci est opposé à la clémence et à la mansuétude. Par conséquent, puisque la folie est opposée à la prudence, il semble que la clémence et la mansuétude soient plutôt des parties de la prudence que de la tempérance.

Réponse à l'objection N°3 :

Le mot folie (insania) se dit de l'altération de la santé (sanitas). Car, comme la santé du corps est altérée par là même qu'il n'a plus la complexion que requiert son espèce, de même on dit que l'âme est folle par là même qu'elle s'écarte des lois qui sont propres à l'espèce humaine, ce qui arrive par rapport à la raison, comme quand on perd l'usage de cette faculté, et par rapport à la puissance appétitive, comme quand on perd le sentiment humain, d'après lequel l'homme aime naturellement ses semblables, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. 1). Or, la folie qui détruit l'usage de la raison est contraire à la prudence. Mais si quelqu'un vient à se réjouir des peines des autres hommes, on dit aussi que c'est de la folie, parce qu'il paraît par là privé des sentiments humains qui produisent la clémence.

Mais c'est le contraire. Sénèque dit (De clem., liv. 2, chap. 3) que la clémence est la tempérance que met l'esprit dans le pouvoir qu'il a de se venger. Cicéron (De invent., liv. 2) fait aussi de la clémence une partie de la tempérance.

Conclusion.

La clémence et la douceur ayant pour objet de régler la concupiscence, sont jointes à la vertu de la tempérance, comme ses parties potentielles.

Il faut répondre que l'on assigne aux vertus principales, comme parties potentielles, celles qui les imitent dans leurs conditions secondaires, quant au mode d'où elles tirent principalement leur mérite et d'où elles reçoivent leur nom. C'est ainsi que le mode et le nom de la justice consistent dans une certaine égalité ; ceux de la force, dans une certaine fermeté de l'âme ; ceux de la tempérance, dans un certain frein, au moyen duquel elle arrête les désirs les plus violents des jouissances du tact. La clémence et la mansuétude ayant également pour objet d'imposer un frein,

puisque la clémence diminue les peines et que la mansuétude mitige la colère, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 2 préc.), il s'ensuit qu'elles sont adjointes l'une et l'autre à la tempérance comme à leur vertu principale, et que par conséquent elles sont des parties de cette vertu. [Q160-1] ; [Q161-4]

Article 4 : La clémence et la mansuétude sont-elles les plus excellentes vertus ?

157

Objection N°1.

Il semble que la clémence et la mansuétude soient les meilleures vertus. Car le mérite de la vertu consiste principalement en ce qu'elle met l'homme en rapport avec la béatitude, qui consiste dans la connaissance de Dieu. Or, c'est la mansuétude principalement qui donne à l'homme la connaissance de Dieu. Car il est dit (Jac., 1, 21) : Recevez avec mansuétude la parole qui a été entée en vous. Et ailleurs (Ecclésiastique, 5, 13) : Soyez doux pour écouter la parole de Dieu. Et saint Denis ajoute (Epist. 8) : Que Moïse a été jugé digne de voir Dieu à cause de sa grande mansuétude. La mansuétude est donc la plus excellente des vertus.

Réponse à l'objection N°1 :

La mansuétude prépare l'homme à la connaissance de Dieu, en écartant de lui ce qui y fait obstacle, et cela de deux manières :

1. En rendant l'homme maître de lui-même par l'affaiblissement de la colère, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.) ;
2. Parce que le propre de la mansuétude, c'est de ne pas contredire la vérité, ce que font le plus souvent ceux qui sont émus par la colère.

C'est pourquoi saint Augustin dit (De doct. christ., liv. 2, chap. 7) : Que la douceur consiste à ne pas contredire les saintes Écritures, soit qu'on les comprenne et qu'on voie qu'elles censurent nos vices, soit qu'on ne les comprenne pas, et que par suite on suppose que l'on pourrait être plus sage et donner de meilleurs préceptes.

Objection N°2.

Plus une vertu paraît être excellente, et plus elle est agréable à Dieu et aux hommes. Or, la mansuétude paraît être la vertu la plus agréable à Dieu ; car l'Écriture dit (Ecclésiastique, 1, 34) : Ce qui est agréable à Dieu, c'est la foi et la mansuétude. C'est pourquoi le Christ nous invite tout spécialement à imiter sa mansuétude, en disant (Matth., 11, 29) : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. Et saint Hilaire dit (can. 4 in Matth.) : Que le Christ habite en nous par la mansuétude de notre âme. Elle est aussi très agréable aux hommes. C'est pourquoi l'Ecclésiastique dit (3, 19) : Mon fils, accomplissez vos œuvres avec mansuétude, et vous vous attirerez non-seulement l'estime, mais encore la gloire des hommes. C'est aussi pour cette raison que le Sage dit (Prov., 20, 28) : Que le trône du roi est affermi par la clémence. La mansuétude et la clémence sont donc les meilleures vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

La mansuétude et la clémence rendent l'homme agréable à Dieu et à ses semblables, selon qu'elles concourent au même effet que la charité, qui est la plus grande des vertus, en adoucissant les peines du prochain.

Objection N°3.

D'après saint Augustin (De serm. Dom., liv. 1, chap. 2), ceux qui sont doux, ce sont ceux qui cèdent aux injustices et qui ne résistent pas au mal, mais qui triomphent du mal par le bien. Or, il semble que ces caractères appartiennent à la miséricorde ou à la piété, qui parait être la meilleure des vertus ;

car, à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (1 Tim., chap. 4) : La piété est utile à tout, la glose de saint Ambroise dit : Que la religion chrétienne consiste en somme dans la piété. Donc la mansuétude et la clémence sont les plus grandes vertus.

Réponse à l'objection N°3 :

La miséricorde et la piété s'accordent en effet avec la mansuétude et la clémence, en ce qu'elles concourent au même effet, qui consiste à empêcher le mal du prochain ; mais elles diffèrent par rapport au motif. Car la piété l'empêche, d'après le respect que nous avons pour quelqu'un qui est au-dessus de nous, comme Dieu ou nos parents, et la miséricorde éloigne les maux du prochain, parce qu'on s'en attriste dans le sens qu'on les considère comme ses maux propres, ainsi que nous l'avons dit (quest. 30, art. 2) ; ce qui provient de l'amitié, qui fait que les amis partagent leurs joies et leurs peines. Au contraire, la mansuétude agit ainsi, en calmant la colère, qui porte à la vengeance, et la clémence le fait par bonté de cœur, parce qu'elle pense qu'il est juste qu'on ne soit pas puni davantage.

Mais c'est le contraire. Car elles ne sont pas des vertus principales, mais elles sont adjointes à une autre vertu qui l'emporte sur elles. [Q159-1] ; [Q159-1b]

Conclusion.

La clémence et la mansuétude sont les meilleures vertus sous un rapport, c'est-à-dire comme dispositions.

Il faut répondre que rien n'empêche qu'il n'y ait des vertus qui ne soient pas les plus excellentes absolument ni sous tous les rapports, mais qui le soient sous un rapport et dans un genre. Ainsi, il n'est pas possible que la clémence et la mansuétude soient les meilleures vertus absolument, parce que leur mérite consiste en ce qu'elles éloignent du mal, c'est-à-dire en ce qu'elles diminuent la colère ou la peine. Or, il est plus parfait de faire le bien que d'éviter le mal. C'est pourquoi les vertus qui se rapportent absolument au bien, comme la foi, l'espérance et la charité, ainsi que la prudence et la justice, sont absolument supérieures à la clémence et à la mansuétude. Mais rien n'empêche que, sous un rapport, ces deux dernières vertus n'aient une certaine supériorité sur celles qui résistent aux affections mauvaises. Car la colère, que la mansuétude adoucit, est la passion qui empêche le plus, par son impétuosité, l'esprit de l'homme de juger librement la vérité. C'est pour cela que la mansuétude est la vertu qui contribue le plus à rendre l'homme maître de lui-même. C'est ce qui fait dire au Sage (Ecclésiastique, 10, 31) : Mon fils, conservez votre âme dans la mansuétude. Mais les concupiscences des délectations du tact étant plus honteuses et souillant l'âme d'une manière plus continue, il en résulte que la tempérance est une vertu plus principale, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 141, art. 7, Réponse N°2). Quant à la clémence, qui a pour objet la diminution des peines, elle paraît se rapprocher le plus de la charité, qui est la première des vertus, et qui nous porte à faire du bien au prochain et à détourner de lui les maux dont il est menacé.

157

QUESTION 158 : DE LA COLÈRE

Question 158 : De la colère.....238
Article 1 : Peut-il être permis de se mettre en colère ?.....239
Article 2 : La colère est-elle un péché ?.....241
Article 3 : Toute colère est-elle un péché mortel ?.....242
Article 4 : La colère est-elle le péché le plus grave ?.....244
Article 5 : Aristote a-t-il convenablement distingué les différentes espèces de colère ?.....245
Article 6 : Doit-on mettre la colère au nombre des vices capitaux ?.....247
Article 7 : Est-il convenable de considérer comme issus de la colère, la querelle, l'enflure de l'esprit, la contumélie, la clameur, l'indignation et le blasphème ?.....248
Article 8 : Y a-t-il un vice opposé à la colère par défaut ?.....249

Après avoir parlé de la mansuétude et de la clémence, nous avons à nous occuper des vices qui leur sont opposés.

Nous traiterons :

1. De la colère qui est opposée à la mansuétude ;
2. De la cruauté qui est contraire à la clémence.

Sur la colère il y a huit questions à examiner :

1. Peut-il être quelquefois permis de se mettre en colère ?
2. La colère est-elle un péché ?
3. Est-elle un péché mortel ?
4. Est-elle le plus grave des péchés ?
5. Des espèces de colère.
6. La colère est-elle un vice capital ?
7. Quels sont les vices qui en sont issus ?
8. Y a-t-il un vice qui lui soit opposé ?

Article 1 : Peut-il être permis de se mettre en colère ?

158

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de se mettre en colère. Car saint Jérôme, expliquant ce passage de l'Évangile (Matth., 5, 22) : Quiconque se met en colère contre son frère, dit que dans quelques exemplaires on ajoute sine causa. Mais qu'au reste, d'après les manuscrits les plus certains, cette maxime est absolue et que la colère est absolument condamnable. Il n'est donc permis d'aucune manière de se fâcher.

Réponse à l'objection N°1 :

Les stoïciens faisaient de la colère et de toutes les autres passions des affections qui existent en dehors de l'ordre de la raison. Ils supposaient d'après cela que la colère et toutes les autres passions sont mauvaises, comme nous l'avons dit en traitant des passions (1a 2æ, quest. 24, art. 2). C'est ainsi que saint Jérôme entend la colère, car il parle de cette colère par laquelle on se fâche contre le prochain, dans l'intention de lui faire du mal. Mais d'après les péripatéticiens, dont saint Augustin préfère le sentiment (De civ. Dei, liv. 9, chap. 9), la colère et les autres passions de l'âme sont les mouvements de l'appétit sensitif, que la raison règle ou qu'elle ne règle pas. En ce sens la colère n'est pas toujours mauvaise[1].

Objection N°2.

D'après saint Denis (De div. nom., chap. 4), le mal de l'âme, c'est d'être sans raison. Or, la colère existe toujours ainsi : car Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 6) que la colère n'écoute pas parfaitement la raison. Saint Grégoire observe (Mor., liv. 5, chap. 30) que quand la colère ébranle la tranquillité de l'âme, elle la trouble après l'avoir en quelque sorte divisée et déchirée ; et Cassien dit (De instit., liv. 8, chap. 6), que tout mouvement d'effervescence produit par la colère aveugle le cœur. La colère est donc toujours une chose mauvaise.

Réponse à l'objection N°2 :

La colère peut se rapporter à la raison de deux manières : 1° antécédemment ; dans ce cas, elle empêche la raison d'être droite, et par conséquent elle est mauvaise ; 2° conséquemment ; selon que l'appétit sensitif s'élève contre les vices conformément à l'ordre de la raison. Cette colère est bonne, c'est celle que le zèle désigne. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Mor., liv. 5, chap. 30) : Il faut bien prendre garde que la colère que l'on emploie comme un instrument de vertu, ne l'emporte sur l'âme au point de la dominer d'une manière souveraine, mais il faut qu'elle ne s'écarte jamais de la raison, et qu'elle la suive comme une esclave toujours prête à lui obéir. Cette colère ne détruit pas la droiture de la raison, quoique dans l'exécution de ses actes elle soit un obstacle à la liberté de ses jugements. C'est pourquoi le même docteur ajoute : que la colère excitée par le zèle trouble l'œil de la raison, tandis que celle qui est provoquée par le vice l'aveugle. Mais il n'est pas contraire à l'essence de la vertu que la délibération de la raison soit interrompue dans l'exécution de ce qui a été statué par elle : parce que l'art serait aussi empêché dans son acte, si, quand il doit agir, il délibérait sur ce qui est à faire.

Objection N°3.

La colère est le désir de la vengeance, comme le dit la glose (ord. Aug., lib. de Quæst. in Levit., quest. 70) sur ces paroles du Lévitique (chap. 19) : Vous ne haïrez pas votre frère dans votre cœur. Or, le désir de la

1 Comme tontes les passions, elle est mauvaise quand elle est contraire à la raison et elle est bonne quand elle lui est conforme. †

vengeance ne parait pas être une chose permise, mais on doit la réserver à Dieu, d'après ces paroles de la loi (Deut., 32, 35) : La vengeance m'appartient. Il semble donc que la colère soit toujours un mal.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est défendu de désirer la vengeance uniquement pour faire du mal à celui qui doit être puni ; mais c'est une bonne chose que de désirer la vengeance pour corriger les vices et conserver le bien de la justice. L'appétit sensitif peut tendre à cette vengeance, selon qu'il est mû par la raison. Et quand elle s'exerce selon l'ordre de la justice, elle est produite par Dieu, dont le pouvoir qui punit est le ministre, selon la pensée de saint Paul (Rom., chap. 13).

Objection N°4.

Tout ce qui nous éloigne de la ressemblance divine est un mal. Or, la colère nous en éloigne toujours ; parce que Dieu juge avec tranquillité, comme on le voit (Sag., chap. 12). On a donc toujours tort de se fâcher.

Réponse à l'objection N°4 :

Nous pouvons et nous devons ressembler à Dieu pour le désir du bien. Mais quant à la manière de le désirer, nous ne pouvons pas absolument lui ressembler, parce qu'il n'y a pas en Dieu, comme en nous, un appétit sensitif dont le mouvement doit obéir à la raison. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Mor., liv. 5, loc. cit.) que la raison s'élève d'autant plus fortement contre les vices qu'elle est plus parfaitement secondée par la colère qui lui est soumise.

Mais c'est le contraire. Saint Chrysostome dit (Sup. Matth., hom. 11 in op. imperf.) : Celui qui se fâche sans motif sera condamné ; mais celui qui a un motif ne le sera pas : car si l'on ne se fâche pas, les avis ne profitent point, les jugements ne sont pas exécutés et on n'empêche pas les crimes[1]. On n'a donc pas toujours tort de se fâcher.

Conclusion.

Il est louable de se fâcher conformément à la droite raison.

Il faut répondre que la colère, à proprement parler, est une passion de l'appétit sensitif dont l'irascible tire son nom, comme nous l'avons vu en traitant des passions (1a 2æ, quest. 46, art. 1). Or, à l'égard des passions de l'âme, il faut observer que le mal peut se trouver en elles de deux manières :

1. D'après l'espèce même de la passion que l'on considère suivant son objet. Ainsi l'envie implique quelque chose de mal d'après son espèce. Car elle est une tristesse qui a pour objet le bien des autres ; ce qui de soi répugne à la raison. C'est pourquoi le nom même de l'envie désigne quelque chose de mauvais, comme le remarque Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). Mais il n'en est pas de même de la colère qui est le désir de la vengeance ; car ce désir peut être bon et mauvais.
2. Une passion peut être mauvaise selon son étendue, c'est-à-dire suivant qu'elle dépasse le but fixé par la raison ou qu'elle reste en deçà. De la sorte la colère peut être mauvaise, quand on se fâche plus ou moins que la droite raison ne l'exige. Mais si on se renferme dans les limites que la raison prescrit, dans ce cas il y a du mérite à se fâcher.

158

1 Cette colère n'est que l'émotion qu'on éprouve quand on voit qu'il s'agit de l'intérêt de Dieu et de la justice. C'est ce qui fait dire au Roi prophète : Irritez-vous, mais ne péchez point (Ps. 4, 5). †

Article 2 : La colère est-elle un péché ?

158

Objection N°1.

Il semble que la colère ne soit pas un péché. Car en péchant nous déméritons. Or, les passions ne sont un motif ni de blâme, ni de démérite, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 5). Il n'y a donc point de passion qui soit un péché. Et comme la colère est une passion, ainsi que nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 46, art. 1) en traitant des passions, il s'ensuit qu'elle n'est pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

La passion pouvant être ou n'être pas réglée par la raison, elle n'implique, si on la considère absolument en elle-même, ni mérite, ni démérite ; ni louange, ni blâme. Cependant, selon qu'elle est réglée par la raison, elle peut être louable et méritoire, tandis qu'au contraire, selon qu'elle n'a pas la raison pour règle, elle peut être déméritoire et blâmable. C'est en ce sens qu'Aristote dit (loc. cit.) : qu'on loue ou qu'on blâme celui qui se fâche de quelque manière.

Objection N°2.

Dans tout péché on se porte vers un bien qui change. Or, par la colère on ne se tourne pas vers un bien de cette nature, mais vers le mal de quelqu'un. Elle n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui est irrité ne désire pas le mal d'autrui pour lui-même, mais pour se venger. La vengeance est donc le bien changeant vers lequel son appétit se porte.

Objection N°3.

Personne ne pèche en ce qu'il ne peut éviter, comme le dit saint Augustin (De lib. arb., liv. 3, chap. 19). Or, l'homme ne peut pas éviter la colère ; car sur ces paroles du Psalmiste (Ps. 4) : Mettez-vous en colère et ne péchez pas, la glose dit (ord. Cass.), que le mouvement de la colère n'est pas en notre pouvoir. Aristote dit aussi (Eth., liv. 7, chap. 6) que celui qui est irrité agit avec tristesse. Or, la tristesse est contraire à la volonté. La colère n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme est maître de ses actes par le jugement de sa raison. C'est pourquoi il n'est pas au pouvoir de l'homme en général d'empêcher absolument tous les mouvements qui préviennent le jugement de la raison, quoique la raison puisse empêcher en particulier chacun d'eux de s'élever. Ainsi on dit que le mouvement de la colère n'est pas au pouvoir de l'homme, dans le sens que l'homme ne peut pas faire qu'aucun de ces mouvements ne s'élève. Néanmoins ces mouvements étant toujours d'une certaine manière soumis à son pouvoir, ils ne sont pas totalement irrépréhensibles, quand ils sont déréglés. Quant à ce que dit Aristote (loc. cit.), que celui qui est irrité agit avec tristesse, on ne doit pas l'entendre comme si sa tristesse avait pour objet sa colère, mais ces paroles signifient qu'il s'attriste de l'injure qu'il croit avoir reçue, et c'est cette tristesse qui le porte à en désirer la vengeance.

Objection N°4.

Le péché est contre nature, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 2, chap. 4 et 30). Or, il n'est pas contraire à la nature de l'homme de se fâcher, puisque c'est l'acte d'une puissance naturelle, de l'irascible. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (Ep. 9 ad Salvinam) que la colère est naturelle à l'homme. Elle n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°4 :

L’irascible dans l’homme est naturellement soumis à la raison. C’est pourquoi son acte n’est naturel à l’homme qu’autant qu’il est conforme à la raison. Mais, selon qu’il est en dehors de l’ordre de la raison, il est par là même contraire à la nature humaine.

Mais c’est le contraire. L’Apôtre dit (Eph., 4, 31) : Que tout emportement, que toute colère soit bannie d’entre vous.

Conclusion.

La colère est un péché si elle dépasse les bornes de la raison.

Il faut répondre que la colère, comme nous l’avons dit[1], désigne proprement une passion. Les passions de l’appétit sensitif ne sont bonnes qu’autant qu’elles sont réglées par la raison ; si elles dépassent l’ordre de la raison, elles sont mauvaises. À l’égard de la colère, l’ordre de cette faculté peut se rapporter à deux choses.

1. On peut le considérer par rapport à l’objet désirable vers lequel il tend, qui est la vengeance. Par conséquent, si on désire que la vengeance s’exerce conformément à l’ordre de la raison, ce désir de la colère est louable et on dit qu’elle est excitée par le zèle.
   - Si au contraire on désire que la vengeance se produise d’une certaine manière contrairement à l’ordre de la raison, par exemple si on désire que quelqu’un soit puni sans l’avoir mérité, ou qu’il le soit plus qu’il ne le mérite, ou qu’on le veuille sans suivre l’ordre légitime, ou qu’on ne se propose pas une bonne fin, telle que la conservation de la justice et la correction du péché, ce désir de la colère est répréhensible, et on dit que la colère est vicieuse.
2. L’ordre de la raison se considère à l’égard de la colère quant à la manière dont on est irrité, c’est-à-dire qu’on observe si le mouvement de la colère ne s’élève pas d’une manière immodérée au dedans et au-dehors. Si elle est excessive, la colère n’est pas exempte de faute, quand même on désirerait justement se venger[2].

Article 3 : Toute colère est-elle un péché mortel ?

158

Objection N°1.

Il semble que toute colère soit un péché mortel. Car il est dit (Job, 5, 2) : La colère tue l’insensé, et l’Écriture parle en cet endroit de la mort spirituelle à laquelle le péché mortel emprunte sa dénomination. Toute colère est donc un péché mortel.

Réponse à l’objection N°1 :

Ce passage de l’Écriture ne prouve pas que toute colère soit un péché mortel, mais qu’il y a des insensés que la colère fait périr spirituellement ; parce que quand on ne met pas un frein au mouvement de la colère, par le moyen de la raison, on tombe dans des péchés mortels, comme celui qui blasphème Dieu ou qui injurie le prochain.

Objection N°2.

Il n’y a que le péché mortel qui mérite la damnation éternelle. Or, la colère la mérite ; car le Seigneur dit (Matth., chap. 5) : Quiconque se fâche contre son frère, méritera d’être condamné par le jugement, et la glose observe (ord.) que par ces trois choses, le jugement, le conseil et la géhenne,

1 (art. préc. et 1a 2æ, quest. 46, art. 1) †

2 Pour juger si la colère est déréglée, il ne faut pas seulement la considérer en elle-même, mais il faut plutôt examiner la faute qui l’a provoquée, le caractère de celui qui est irrité, sa condition et toutes les autres circonstances. Car il y a des cas où l’indignation peut être légitimement à son comble. Nous citerons l’indignation de Mathathias, celle du grand prêtre Héli, celle de Notre-Seigneur chassant les marchands du temple. †

l'Évangile nous apprend expressément qu'il y a différentes demeures dans la damnation éternelle, selon le mode du péché. La colère est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Seigneur a ainsi parlé de la colère, en surajoutant à cette parole de la loi : Celui qui aura tué sera condamné par le jugement. Par conséquent il s'agit en cet endroit du mouvement de la colère, dans lequel on désire tuer son prochain ou le blesser grièvement. Si la raison vient à consentir à ce désir, on est sans doute coupable de péché mortel.

Objection N°3.

Tout ce qui est contraire à la charité est un péché mortel. Or, la colère est par elle-même contraire à la charité, comme on le voit par le témoignage de saint Jérôme, qui à l'occasion de ces paroles de l'Évangile (Matth., 5, 22) : Quiconque se met en colère contre son frère, dit que cet acte est contraire à l'amour du prochain. La colère est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans le cas où la colère est contraire à la charité, il y a péché mortel ; mais cela n'arrive pas toujours, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles du Psalmiste (Ps. 4) : Mettez-vous en colère et ne péchez pas, la glose dit (ord. Cass.) que la colère qui n'arrive pas à son effet est un péché véniel.

Conclusion.

La colère par laquelle on désire une injuste vengeance est un péché mortel ; celle qui vient de la passion et par laquelle nous désirons nous venger légèrement est un péché véniel.
Il faut répondre que le mouvement de la colère peut être déréglé et coupable de deux manières, comme nous l'avons dit (art. Préc.).

1. Par rapport à l'objet de l'appétit, comme quand on désire une vengeance injuste. En ce sens la colère est un péché mortel dans son genre, parce qu'elle est contraire à la charité et à la justice. Il peut cependant se faire qu'un désir de cette nature soit un péché véniel à cause de l'imperfection de l'acte. Cette imperfection se considère soit par rapport au sujet qui forme ce désir, comme quand le mouvement de la colère prévient le jugement de la raison ; soit par rapport à l'objet qu'il appète, comme quand on désire se venger légèrement, ce qui doit être regardé comme rien de telle sorte que, quand même l'acte serait exécuté il n'y aurait pas de péché mortel. C'est ce qui arrive, par exemple, quand on tire les cheveux à un enfant ou quand on fait quelque autre chose de semblable[1].
2. Le mouvement de la colère peut être déréglé quant au mode, par exemple, si l'on conçoit intérieurement une colère trop ardente, ou si on la manifeste extérieurement d'une manière trop vive. À ce point de vue la colère n'est pas par elle-même un péché mortel dans son genre. Cependant il peut arriver qu'elle soit un péché mortel, par exemple, si sa violence fait qu'on blesse l'amour de Dieu et du prochain[2].

158

1 La colère alors détruit seulement la douceur. †

2 C'est ce qui se manifeste par les blasphèmes que l'on prononce contre Dieu, et par les injures atroces qu'on dit contre le prochain. †

Article 4 : La colère est-elle le péché le plus grave ?

158

Objection N°1.

Il semble que la colère soit le péché le plus grave. Car saint Chrysostome dit (Hom. 47 in Joan.) qu'il n'y a rien de si difforme, ni de si laid, que le visage de l'homme en colère, et à plus forte raison son âme. La colère est donc le péché le plus grave.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Chrysostome parle de ce qu'il y a de honteux dans les gestes extérieurs qui proviennent de l'impétuosité de la colère.

Objection N°2.

Un péché paraît d'autant plus grave qu'il est plus funeste ; car, d'après saint Augustin (Enchir., chap. 12), on dit qu'une chose est mauvaise parce qu'elle nuit. Or, la colère fait le plus grand tort, parce qu'elle enlève à l'homme la raison qui le rend maître de ses actes. Car saint Chrysostome dit (loc. cit.) : Il n'y a pas de différence entre la colère et la folie ; l'homme irrité est momentanément un démon, et même il est plus redoutable que celui qui est possédé. La colère est donc le péché le plus grave.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce raisonnement s'appuie sur le mouvement déréglé de la colère, qui provient de son impétuosité, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

On juge les mouvements intérieurs d'après les effets extérieurs. Or, l'effet de la colère est l'homicide qui est le péché le plus grave. Donc la colère est le plus grave des péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homicide ne provient pas moins de la haine ou de l'envie que de la colère. Cependant la colère est moins grave, parce qu'elle agit conformément à la justice, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. On dit que la colère est à la haine ce que la paille est à la poutre. Car saint Augustin dit (Ep. 211) : De peur que la colère ne s'accroisse jusqu'à la haine et que d'une paille on fasse une poutre. La colère n'est donc pas le péché le plus grave.

Conclusion.

Quoique la colère à cause de la violence et de la vivacité de ses mouvements ait une certaine supériorité par rapport à ce qu'il y a de déréglé dans son mode, néanmoins l'envie, la haine et la concupiscence sont des fautes plus grandes, et on ne peut pas dire qu'elle soit le plus grave des péchés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), ce qu'il y a de déréglé dans la colère se considère sous deux rapports : relativement à l'illégitimité de l'objet qu'on désire et relativement à ce qu'il y a de répréhensible dans le mode de la colère elle-même. Quant à l'objet que celui qui est irrité désire, la colère paraît être le moindre des péchés. Car la colère désire qu'un individu soit puni, et elle le désire d'après un bon motif qui est la vengeance. C'est pourquoi, à l'égard du mal qu'on désire, le péché de la colère se confond avec les péchés qui désirent le mal du prochain, tels

que l'envie et la haine. Mais la haine désire absolument le mal d'autrui pour le mal lui-même, et l'envieux le désire en vue de sa propre gloire ; au lieu que celui qui est en colère désire le mal d'autrui d'après un motif de juste vengeance. D'où il est évident que la haine est plus grave que l'envie, et l'envie plus grave que la colère ; parce qu'il est pire de désirer le mal comme tel, que de le désirer en vue d'un bien, et il est pire de le désirer en vue d'un bien extérieur, comme l'honneur ou la gloire, que de le désirer en vue de la droiture de la justice. — Par rapport au bien en vue duquel celui qui est irrité désire le mal, la colère s'accorde avec la concupiscence qui a aussi un bien pour objet. Et à cet égard le péché de colère paraît être moindre, absolument parlant, que celui de concupiscence. Car le bien de la justice que désire celui qui est irrité vaut mieux que l'agréable ou l'utile que la concupiscence recherche. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 7, chap. 6) qu'il est plus honteux de ne pas maîtriser sa concupiscence que de ne pas maîtriser sa colère. — Quant au dérèglement qui résulte du mode de la colère, cette passion l'emporte d'une certaine manière à cause de la violence et de la vivacité de ses mouvements, d'après ces paroles de l'Écriture (Prov., 27, 4) : La colère est sans compassion, et la fureur se déborde comme un torrent ; qui pourra résister à l'impétuosité d'un esprit irrité ? C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Mor., liv. 5, chap. 30) : Le cœur embrasé par l'aiguillon de la colère palpite, le corps tremble, la langue s'embarrasse, le visage devient de feu, les yeux lancent la flamme, et on ne reconnaît plus ses amis ; la langue forme à la vérité des cris, mais l'intelligence ne comprend pas les paroles qu'elle profère.

Article 5 : Aristote a-t-il convenablement distingué les différentes espèces de colère ?

158

Objection N°1.

Il semble qu'Aristote ait mal déterminé les différentes espèces de colère, en disant (Eth., liv. 4, chap. 5) que parmi les irascibles, les uns sont emportés, les autres moroses et les autres difficiles. Car, d'après ce philosophe, on appelle moroses ceux dont la colère se calme difficilement et dure longtemps. Or, il semble que cette distinction se rapporte à la circonstance du temps, et que par conséquent, d'après les autres circonstances, on puisse également reconnaître d'autres espèces de colère.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans ces différentes espèces de colère on ne considère pas le temps principalement, mais la facilité avec laquelle l'homme s'irrite et l'obstination qu'il met dans sa colère.

Objection N°2.

Il appelle difficiles ceux dont la colère n'est apaisée que par le châtiment ou la punition. Or, il semble que ce caractère revienne à la permanence de la colère, et que par conséquent il n'y ait pas de différence entre les moroses et les difficiles.

Réponse à l'objection N°2 :

Les moroses et les difficiles ont l'un et l'autre une colère qui dure, mais pour une autre cause. Car les moroses conservent leur ressentiment à cause de la tristesse qu'ils tiennent constamment renfermée dans leur cœur, et comme ils ne manifestent pas leur irritation par des signes extérieurs, ils ne peuvent être persuadés par les autres. Ils ne déposent d'eux-mêmes leur courroux qu'autant que le temps efface leur tristesse et détruit par là même leur colère. Mais dans les difficiles ce qui rend la colère persévérante, c'est la violence du désir qu'ils ont de se venger. C'est pourquoi le temps ne l'affaiblit pas ; il n'y a que le châtiment qui la calme en lui donnant satisfaction.

Objection N°3.

Le Seigneur distingue dans la colère trois degrés (Matth., chap. 5), quand il dit : Celui qui se fâche contre son frère ; celui qui aura dit à son frère, Racha ; celui qui aura dit à son frère, Fat. Ces degrés ne se rapportent pas aux différentes espèces que distingue Aristote. Il semble donc que la distinction de ce philosophe ne vaille rien.

Réponse à l'objection N°3 :

Les degrés de la colère que le Seigneur distingue, n'appartiennent pas aux différentes espèces de cette passion, mais ils caractérisent les divers développements de l'acte humain. En effet, la première chose c'est que l'acte soit conçu dans le cœur de l'homme, et c'est pour ce motif qu'il dit : Celui qui se fâche contre son frère. La seconde c'est qu'on manifeste extérieurement ce que l'on pense par des signes sensibles avant d'en venir à l'effet, et c'est pour cela qu'il ajoute : Celui qui aura dit à son frère, Racha. Cette interjection est l'expression de la colère. La troisième c'est que quand le péché a été conçu intérieurement il se produit par un effet. L'effet de la colère consiste à nuire à autrui dans un but de vengeance. Or, le moindre tort qu'on puisse lui faire est celui qu'on lui cause par paroles. C'est pourquoi il est dit : Celui qui aura dit à son frère, Fat. Ainsi il est évident que le second de ces degrés ajoute au premier, et le troisième aux deux autres. Par conséquent si le premier péché est mortel, dans le cas dont le Seigneur parle, comme nous l'avons dit (art. 3, Réponse N°2), à plus forte raison les autres. C'est pourquoi, à chacune de ces fautes, il y a des choses correspondantes qui appartiennent à la condamnation. Ainsi, pour le premier degré, il y a le jugement qui est ce qu'il y a de moindre, parce que, comme le dit saint Augustin (De serm. Dom., liv. 1, chap. 9), dans le jugement il y a encore lieu de se défendre ; pour le second il y a le conseil, dans lequel les juges confèrent entre eux sur le supplice qu'il faut imposer ; enfin, dans le troisième on parle de la géhenne du feu, qui est la damnation certaine.

Mais c'est le contraire. Némésius (Lib. de nat. hom., chap. 21) dit qu'il y a trois espèces d'irascibilité : la colère qu'on appelle le fiel, la manie qui reçoit le nom de folie, et la fureur. Ces trois choses paraissent être les mêmes que les précédentes. Car il dit que la colère proprement dite est ce qui commence et ce qui excite le mouvement, ce qu'Aristote attribue aux emportés ; il désigne sous le nom de manie celle qui est permanente et qui vieillit, ce qu'Aristote attribue à ceux qui sont moroses ; enfin il appelle fureur la colère qui attend le moment du supplice, ce que le philosophe attribue aux difficiles. Saint Jean Damascène admet la même division (De orth. fid., chap. 16). La distinction d'Aristote est donc convenable.

Conclusion.

C'est avec raison qu'Aristote distingue trois sortes d'hommes irascibles, les emportés, les moroses et les difficiles.

Il faut répondre que cette distinction peut se rapporter ou à la passion de la colère ou au péché de la colère lui-même. Nous avons vu comment elle se rapportait à cette passion, en traitant ce sujet (1a 2æ, quest. 46, art. 8). Némésius et saint Jean Damascène sont les auteurs principaux qui en ont fait l'application à ce point de vue. Maintenant nous avons à considérer la distinction de ces espèces, selon qu'elles se rapportent au péché de la colère, comme le fait Aristote. Or, le dérèglement de cette passion peut être considéré de deux manières :

1. D'après l'origine même de la colère, et c'est ce qui regarde les emportés, qui se fâchent trop rapidement et pour une cause quelconque.
2. D'après la durée de la colère, parce que la colère persévère trop longtemps ; ce qui peut arriver de deux manières :
    a) Parce que la cause de la colère, c'est-à-dire l'injure reçue, reste trop longtemps dans la mémoire. On en conçoit alors une longue tristesse, et c'est ce qui fait qu'on est morose ou chagrin.

b) Le même effet résulte de la vengeance elle-même que l'on recherche avec obstination, et c'est ce qui caractérise les difficiles ou les fâcheux, qui ne se calment pas, tant que leur adversaire n'est pas puni.

Article 6 : Doit-on mettre la colère au nombre des vices capitaux ?

158

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas mettre la colère au nombre des vices capitaux. Car la colère vient de la tristesse. Or, la tristesse est un vice capital que l'on désigne sous le nom de dégoût[1] (acedia). Donc on ne doit pas faire de la colère un vice capital.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette tristesse qui produit la colère n'est pas le plus souvent le vice du dégoût ou de la paresse, mais c'est la passion de la tristesse qui résulte de l'injure qu'on a reçue.

Objection N°2.

La haine est un péché plus grave que la colère. On doit donc plutôt la mettre au nombre des vices capitaux.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 84, art. 3 et 4), il appartient à l'essence du vice capital d'avoir une fin très désirable, afin que le désir qu'on en a fasse faire beaucoup de péchés. Or, la colère qui désire le mal en vue du bien, a une fin plus désirable que la haine qui recherche le mal pour le mal lui-même. C'est pourquoi la colère est plutôt que la haine un vice capital.

Objection N°3.

Sur ces paroles (Prov., chap. 29) : L'homme colère provoque les querelles, la glose dit (ord.) : La colère est la porte de tous les vices ; quand elle est fermée, toutes les vertus sont intérieurement en repos ; mais quand elle est ouverte, l'esprit est armé pour toute espèce de forfaits. Or, aucun vice capital n'est le principe de tous les péchés, mais seulement de quelques-uns qui sont déterminés. On ne doit donc pas mettre la colère au nombre des vices capitaux.

Réponse à l'objection N°3 :

La colère est appelée en général la porte des vices par accident, c'est-à-dire qu'elle écarte ce qui leur fait obstacle, en empêchant le jugement de la raison qui éloigne l'homme du mal. Mais directement, et par elle-même, elle est la cause de quelques vices spéciaux qui sont issus d'elle.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 17) met la colère au nombre des vices capitaux.

Conclusion.

La colère est un vice capital puisqu'il y a une foule de vices différents qui en proviennent.
Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 84, art. 3 et 4), on appelle vice capital celui qui en produit une multitude d'autres. Or, il y a beaucoup de vices qui peuvent naître de la colère pour une double raison :

1. Par rapport à son objet qui de sa nature est très désirable, car on recherche la vengeance en vue du juste ou de l'honnête, dont la dignité est un attrait, comme nous l'avons vu (art. 4).
2. D'après son impétuosité qui pousse avec précipitation l'esprit à faire toutes sortes de choses déréglées. D'où il est évident que la colère est un vice capital.

1 Le dégoût empêchant le travail, on le désigne vulgairement sous le nom de paresse. †

Article 7 : Est-il convenable de considérer comme issus de la colère, la querelle, l'enflure de l'esprit, la contumélie, la clameur, l'indignation et le blasphème ?

158

Objection N°1.

Il semble que ce soit à tort qu'on désigne comme issus de la colère, la querelle, l'enflure de l'esprit, la contumélie, la clameur, l'indignation et le blasphème. Car saint Isidore dit que le blasphème est produit par l'orgueil (Lib. comment. in Deut., chap. 16). On ne doit donc pas en faire un enfant de la colère.

Réponse à l'objection N°1 :

Le blasphème que l'on fait de propos délibéré provient de l'orgueil de l'homme qui s'élève contre Dieu, parce que, comme le dit l'Écriture (Ecclésiastique, 10, 14) : Le commencement de l'orgueil de l'homme, c'est d'apostasier Dieu ; c'est-à-dire, que s'éloigner du respect dû à Dieu, c'est la première partie de l'orgueil et c'est de là que vient le blasphème. Mais le blasphème que l'on prononce par suite de l'émotion de l'âme est l'effet de la colère.

Objection N°2.

La haine naît de la colère, comme le dit saint Augustin (Ep. 211). On devrait donc la compter parmi les vices qu'elle produit.

Réponse à l'objection N°2 :

La haine, quoiqu'elle naisse quelquefois de la colère, a cependant une cause antérieure d'où elle vient plus directement ; c'est la tristesse ; comme l'amour naît au contraire de la joie. Mais la tristesse porte tantôt à la colère et tantôt à la haine. Par conséquent il a été plus convenable qu'on fît venir la haine du dégoût ou de la tristesse que de la colère.

Objection N°3.

L'enflure de l'esprit paraît être la même chose que la superbe. Or, la superbe n'est produite par aucun vice, elle est au contraire leur mère à tous, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 17). On ne doit donc pas considérer l'enflure comme issue de la colère.

Réponse à l'objection N°3 :

L'enflure de l'esprit ne se prend pas ici pour l'orgueil, mais pour l'effort audacieux que fait l'homme qui cherche à se venger. Or, l'audace est un vice opposé à la force.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire a déterminé lui-même ces vices (loc. cit.), comme étant les enfants de la colère.

Conclusion.

La querelle, l'enflure de l'esprit, la contumélie, la clameur, l'indignation et le blasphème sont les six vices issus de la colère.

Il faut répondre que la colère peut se considérer de trois manières.

1. Selon qu'elle est dans le cœur ; dans cet État il y a deux vices qu'elle produit. L'un se rapporte à celui contre lequel nous nous irritons et que nous considérons comme indigne de nous avoir fait une pareille injure ; c'est de là que vient l'indignation. L'autre se rapporte à nous-mêmes et consiste en ce que nous imaginons divers moyens de vengeance et que nous nous remplissons l'âme de ces pensées, d'après ces paroles de l'Écriture (Job, 15, 2) : Le sage se remplira-t-il la poitrine de vent ? C'est ce qui produit l'enflure de l'esprit.

2. On considère la colère selon qu'elle s'exprime par la parole, et sous ce rapport il en résulte deux sortes de dérèglement. Le premier provient de ce que l'on fait voir sa colère d'après la manière dont on s'exprime, comme nous l'avons vu (art. 5, Réponse N°3) au sujet de celui qui dit à son frère, Racha. Alors a lieu la clameur, qui désigne un certain désordre et une certaine confusion dans le langage. L'autre dérèglement provient de ce qu'on se laisse aller à des paroles injurieuses, qui sont des blasphèmes quand elles attaquent Dieu et des contumélies quand elles blessent le prochain.
3. On considère la colère selon qu'elle en vient aux actes. À ce point de vue elle produit les querelles, et l'on comprend sous ce mot tous les torts que la colère peut causer au prochain par action.

Article 8 : Y a-t-il un vice opposé à la colère par défaut ?

158

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas de vice opposé à la colère qui provienne du défaut de cette passion. Car rien de ce qui rend l'homme semblable à Dieu n'est vicieux. Or, par là même que l'homme est absolument sans colère, il ressemble à Dieu qui juge avec tranquillité (Sag., 12, 18). Il ne semble donc pas que ce soit un vice d'être absolument sans colère.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui ne se fâche pas totalement, quand il doit le faire, imite Dieu, à la vérité, en ce qu'il manque de passion, mais il ne l'imite pas quant à la punition que Dieu inflige par son jugement.

Objection N°2.

La privation de ce qui n'est utile à rien n'est pas un vice. Or, le mouvement de la colère n'est utile à rien, comme le prouve Sénèque dans son ouvrage sur la colère (liv. 1, chap. 12). Il semble donc que le défaut de colère ne soit pas vicieux.

Réponse à l'objection N°2 :

La passion de la colère est utile, comme tous les autres mouvements de l'appétit sensitif, pour que l'homme exécute plus promptement ce que la raison commande. Autrement l'homme aurait en vain reçu l'appétit sensitif, quoiqu'il n'y ait rien que la nature fasse inutilement.

Objection N°3.

Le mal de l'homme, d'après saint Denis (De div. nom., chap. 4), c'est d'être en dehors de la raison. Or, si l'on supprime tout mouvement de colère, le jugement de la raison reste encore intact. Le défaut de colère n'est donc pas un vice.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans celui qui agit avec ordre, le jugement de la raison n'est pas seulement cause du simple mouvement de la volonté, mais encore de la passion de l'appétit sensitif, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). C'est pourquoi comme la soustraction de l'effet est le signe de la soustraction de la cause, de même le manque de colère est une preuve qu'il y a aussi défaut de la part du jugement de la raison.

Mais c’est le contraire. Saint Chrysostome dit (Sup. Matth., hom. 11 in op. imperf.) que celui qui ne se fâche pas, quand il y a lieu, pèche. Car la patience, si elle est déraisonnable, sème les vices, favorise la négligence et invite au mal non seulement les méchants, mais encore les bons[1].

Conclusion.

C’est un vice de ne pas ressentir cette colère qui résulte du jugement de la raison.
Il faut répondre qu’on peut entendre la colère de deux manières :

1. Comme un mouvement simple de la volonté par lequel on inflige un châtiment non d’après la passion, mais d’après le jugement de la raison. Si on ne ressent pas cette colère, c’est sans aucun doute un péché. C’est ainsi que saint Chrysostome l’entend quand il dit (loc. cit.) que la colère qui est motivée, n’est pas une colère, mais un jugement. Car par la colère proprement dite on entend le mouvement de la passion. Ainsi quand on se fâche avec raison, cette colère n’est pas l’effet de la passion. C’est pourquoi on dit qu’on juge, mais on ne dit pas qu’on est irrité.
2. On prend la colère pour un mouvement de l’appétit sensitif qui est accompagné de passion et de transformation corporelle. Ce mouvement est nécessairement produit dans l’homme par la simple impulsion de la volonté : parce que l’appétit inférieur suit naturellement le mouvement de l’appétit supérieur, à moins que quelque chose ne s’y oppose. C’est pourquoi le mouvement de la colère ne peut faire totalement défaut dans l’appétit sensitif, sinon par la soustraction ou la débilité du mouvement de la volonté. C’est ce qui fait que le défaut de la passion de la colère est conséquemment vicieux, comme le défaut de mouvement volontaire quand il s’agit de punir selon le jugement de la raison.

158

1 Ce vice, qui n’a pas de nom particulier, est cette indulgence stupide qui fait tolérer tous les vices et tous les abus. Elle est très funeste au bien général, quand elle se trouve dans le chef d’une cité ou d’un État quelconque. †

QUESTION 159 : DE LA CRUAUTÉ

Question 159 : De la cruauté.....251
Article 1 : La cruauté est-elle opposée à la clémence ?.....252
Article 2 : La cruauté diffère-t-elle de la férocité ou de l’inhumanité ?.....253

Après avoir parlé de la colère, nous avons à nous occuper de la cruauté.

À cet égard deux questions se présentent :

1. La cruauté est-elle opposée à la clémence ?
2. Diffère-t-elle de la férocité ou de l’inhumanité ?

Article 1 : La cruauté est-elle opposée à la clémence ?

159

Objection N°1.

Il semble que la cruauté ne soit pas opposée à la clémence. Car Sénèque dit (De clem., liv. 2, chap. 4) qu'on appelle cruels ceux qui dépassent la mesure en punissant ; ce qui est contraire à la justice. Or, la clémence n'est pas une partie de la justice, mais de la tempérance. Par conséquent la cruauté ne paraît pas lui être opposée.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme la diminution des peines qui est conforme à la raison appartient à l'épikie, au lieu que la douceur de caractère qui y porte l'homme appartient à la clémence ; de même l'excès du châtiment par rapport à l'acte extérieur, appartient à l'injustice ; mais par rapport à l'austérité de l'âme qui fait qu'on est disposé à ajouter aux peines, il appartient à la cruauté.

Objection N°2.

Le prophète dit (Jérem., 6, 23) : Il est cruel et il sera sans compassion. Ainsi il semble que la cruauté soit opposée à la miséricorde. Or, la miséricorde n'est pas la même chose que la clémence, comme nous l'avons dit (quest. 157, art. 4, Réponse N°3). La cruauté n'est donc pas opposée à cette dernière vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

La miséricorde et la clémence sont d'accord en ce que l'une et l'autre fuient et abhorrent la misère d'autrui ; mais non de la même manière. Car il appartient à la miséricorde de venir en aide aux malheureux en leur accordant un bienfait ; au lieu qu'il appartient à la clémence d'adoucir leur sort en les délivrant des peines auxquelles ils ont été condamnés. Et comme la cruauté implique un excès dans le châtiment, elle est plus directement opposée à la clémence qu'à la miséricorde. Cependant, à cause de l'analogie qu'il y a entre ces vertus, quelquefois on prend la cruauté pour le défaut de miséricorde.

Objection N°3.

La clémence se considère par rapport à la manière dont on inflige les peines, comme nous l'avons vu (quest. 157, art. 1). Or, la cruauté se considère dans la soustraction des bienfaits, d'après ces paroles de l'Écriture (Prov., 11, 17) : Celui qui est cruel rejette même ses proches. La cruauté n'est donc pas opposée à la clémence.

Réponse à l'objection N°3 :

La cruauté est prise en cet endroit pour le défaut de miséricorde, auquel il appartient de ne pas répandre de bienfaits. — D'ailleurs on pourrait dire que la soustraction d'un bienfait est elle-même une peine.

Mais c'est le contraire. Sénèque dit (De clem., liv. 2, chap. 4) que la clémence a pour contraire la cruauté, qui n'est rien autre chose que la barbarie qu'on met dans les châtiments.

Conclusion.

Puisque la cruauté suppose de la dureté dans les châtiments qu'on inflige, au lieu que la clémence implique une certaine douceur qui fait qu'on remet ou qu'on adoucit les peines, il est par là même évident que la cruauté est opposée à la clémence.

Il faut répondre que le mot de cruauté (crudelitas) paraît venir du mot crudité (cruditas). Ainsi, comme les aliments qui sont cuits et bien préparés ont ordinairement une saveur douce et suave, de même ceux qui sont crus ont une saveur horrible et désagréable. Or, nous avons dit (quest. 157, art. 3, Réponse N°1, et art. 4, Réponse N°3) que la clémence implique une certaine douceur de caractère qui fait qu'on diminue les peines. Par conséquent, la cruauté est directement opposée à la clémence.

Article 2 : La cruauté diffère-t-elle de la férocité ou de l'inhumanité ?

159

Objection N°1.

Il semble que la cruauté ne diffère pas de la férocité ou de l'inhumanité. Car il n'y a qu'un vice qui soit opposé sous le même rapport à la même vertu. Or, la férocité et la cruauté sont contraires à la clémence par excès. Il semble donc qu'elles ne fassent qu'une même chose.

Réponse à l'objection N°1 :

La clémence est une vertu humaine ; par conséquent la cruauté, qui est la malice humaine, lui est directement opposée. Mais l'inhumanité ou la férocité est contenue sous la bestialité ; par conséquent elle n'est pas directement opposée à la clémence, mais à une vertu plus élevée qu'Aristote appelle héroïque ou divine (Eth., liv. 7 in princ.), et qui, d'après nous, semble appartenir aux dons de l'Esprit-Saint. On peut donc dire que la férocité est directement opposée au don de piété.

Objection N°2.

Saint Isidore dit (Etym., liv. 10, ad litt. S) que le mot sévère (severus) signifie en quelque sorte (sævus et verus) vrai et féroce, parce qu'il observe la justice sans commisération. Par conséquent la férocité paraît exclure la remise de la peine dans les jugements ; ce qui appartient à la commisération. Or, nous avons dit (art. préc., Réponse N°1) que c'était là ce qui caractérisait la cruauté. La cruauté est donc la même chose que la férocité.

Réponse à l'objection N°2 :

On n'appelle pas sévère celui qui est absolument inhumain, car cette dernière expression désigne un vice, mais on donne à la sévérité par analogie l'épithète de féroce (sævus), parce qu'elle ne diminue pas la peine.

Objection N°3.

Comme il y a un vice opposé à la vertu par excès, de même il y en a un aussi qui lui est opposé par défaut, et ce vice est contraire à la vertu qui consiste dans le milieu et au vice qui consiste dans l'excès. Or, le même vice qui pèche par défaut est opposé à la cruauté et à la férocité ; c'est le relâchement ou la faiblesse. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 20, chap. 8) : Qu'on ait de l'amour, mais qu'il ne soit pas énervant ; de la rigueur, mais qu'elle n'ait rien d'excessif ; du zèle, mais qu'il ne sévisse pas déréglément ; de la commisération, mais qu'elle n'épargne pas plus qu'il ne convient. La férocité est donc la même chose que la cruauté.

Réponse à l'objection N°3 :

La remise de la peine n'est pas un vice, à moins qu'on ne transgresse l'ordre de la justice d'après lequel on devrait être puni pour une faute que la cruauté châtie trop rudement. Mais la férocité ne tient point du tout compte de cet ordre. C'est pourquoi la remise du châtiment est directement opposée à la cruauté, et non à la férocité.

Mais c’est le contraire. Sénèque dit (De clem., liv. 2, chap. 4) que celui qui n’a pas été blessé et qui n’est point irrité contre celui qui l’a offensé ne reçoit pas le nom de cruel, mais on dit qu’il est féroce ou inhumain.

Conclusion.

La cruauté diffère de la férocité, comme la malice humaine de la bestialité.

Il faut répondre que le mot de férocité (sævitia, feritas) est emprunté par analogie aux bêtes (feræ) qu’on appelle aussi féroces (sævæ). Car ces animaux nuisent aux hommes en dévorant leur chair, sans motif de justice, puisqu’il n’y a que les êtres raisonnables qui puissent s’élever à cette vertu. C’est pourquoi, dans son sens propre, on appelle férocité ou inhumanité ce sentiment d’après lequel on ne considère pas dans les châtiments qu’on inflige la faute de celui qu’on punit, mais seulement le plaisir qu’on a de le faire souffrir. Ainsi il est évident que ce vice est une sorte de bestialité. Car ce plaisir n’est pas humain, mais c’est la jouissance de la brute, provenant soit d’une mauvaise coutume, soit de la corruption de la nature, comme les autres affections brutales du même genre. — Au contraire, la cruauté considère la faute de celui qu’elle punit, mais elle ne considère pas que cela, et elle dépasse les bornes dans les châtiments qu’elle inflige. C’est pourquoi la cruauté diffère de la férocité ou de l’inhumanité, comme la malice humaine diffère de la bestialité, selon l’expression d’Aristote (Eth., liv. 7, chap. 5).

159

QUESTION 160 : DE LA MODESTIE

Question 160 : De la modestie.....255
Article 1 : La modestie est-elle une partie de la tempérance ?.....256
Article 2 : La modestie n’a-t-elle pour objet que les actions extérieures ?.....257

Nous avons ensuite à nous occuper de la modestie.

Nous parlerons :

1. De la modestie en général ;
2. De ses différentes espèces.

Sur la modestie en général, il y a deux questions à examiner :

1. La modestie est-elle une partie de la tempérance ?[1]
2. Quelle est la matière de la modestie ?

1 Billuart définit la modestie d’après saint Thomas : Virtus quâ quis intrà modum et limites sui statûs, ingenii et fortunæ quantum ad motus tàm internos quàm externos et omnem rerum suarum apparatum se continet. †

Article 1 : La modestie est-elle une partie de la tempérance ?

160

Objection N°1.

Il semble que la modestie ne soit pas une partie de la tempérance. Car le mot modestie (modestia) vient du mot mode (modus). Or, dans toutes les vertus, il faut un mode ; car la vertu se rapporte au bien, et le bien, comme le dit saint Augustin (Lib. de nat. bon., chap. 3), consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre. La modestie est donc une vertu générale, et par conséquent on ne doit pas en faire une partie de la tempérance.

Réponse à l'objection N°1 :

On approprie quelquefois le nom commun aux êtres les plus infimes ; c'est ainsi qu'on donne le nom commun d'anges au dernier ordre des esprits célestes. De même le mode que l'on observe en général dans une vertu quelconque est spécialement approprié à la vertu qui l'établit dans les plus petites choses.

Objection N°2.

Le mérite de la tempérance paraît consister principalement dans une certaine modération. Or, c'est de là que vient le mot de modestie. La modestie est donc la même chose que la tempérance et n'est pas une de ses parties.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a des choses qui ont besoin d'être tempérées à cause de leur violence, comme on tempère le vin qui est trop fort. Mais la modération est nécessaire en tout. C'est pourquoi la tempérance se rapporte davantage aux passions violentes, et la modestie aux passions médiocres.

Objection N°3.

La modestie paraît avoir pour objet la correction du prochain, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Tim., 2, 24) : Il ne faut pas qu'un serviteur de Dieu conteste, mais il doit être doux envers tout le monde, reprenant avec modestie ceux qui résistent à la vérité. Or, la correction des pécheurs est un acte de justice ou de charité, comme nous l'avons vu (quest. 33, art. 1 et 2). Il semble donc que la modestie soit plutôt une partie de la justice que de la tempérance.

Réponse à l'objection N°3 :

La modestie se prend ici dans son acception générale, selon qu'elle est nécessaire à toutes les vertus.

Mais c'est le contraire. Cicéron fait de la modestie une partie de la tempérance (De invent., liv. 2).

Conclusion.

Puisque la tempérance a pour objet de comprimer les délectations du tact qui sont les plus difficiles à modérer, au lieu que la modestie s'occupe des autres jouissances qu'il est plus aisé de régler ; il est évident que la modestie est unie à la tempérance comme à sa vertu principale, et qu'elle est pour ce motif une de ses parties potentielles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 141, art. 4, et quest. 157, art. 3), la tempérance emploie la modération à l'égard des choses qui sont les plus difficiles à régler, c'est-à-dire à l'égard des concupiscences des délectations du tact. Or, partout où il y a une vertu qui a spécialement pour objet ce qu'il y a de plus grand, il faut qu'il y ait une autre vertu qui se rapporte à ce qui est médiocre,

parce qu'il faut que les vertus règlent la vie humaine tout entière sous tous les rapports. C'est ainsi que nous avons dit (quest. 134, art. 3, Réponse N°1) que la magnificence a pour objet les grandes dépenses, mais qu'ind160épendamment de cette vertu il faut la libéralité, qui a pour objet les dépenses communes. Par conséquent il est nécessaire qu'il y ait une vertu qui règle les désirs de l'homme à l'égard des autres choses qu'il est plus facile de régler. C'est cette vertu qu'on appelle modestie, et elle est adjointe à la tempérance comme à sa vertu principale. [Q161-4]

Article 2 : La modestie n'a-t-elle pour objet que les actions extérieures ?

160

Objection N°1.

Il semble que la modestie ait seulement pour objet les actions extérieures. Car les mouvements intérieurs des passions ne peuvent pas être connus des autres. Or, l'Apôtre dit aux Philippiens (4, 5) : Que notre modestie soit connue de tout le monde. La modestie n'a donc pour objet que les actions extérieures.

Réponse à l'objection N°1 :

L'Apôtre parle de la modestie selon qu'elle a pour objet les choses extérieures ; néanmoins elle règle aussi les actions intérieures, puisqu'elles peuvent se manifester par des signes extérieurs.

Objection N°2.

Les vertus qui se rapportent aux passions se distinguent de la justice qui a pour matière les opérations. Or, la modestie paraît être une vertu unique. Par conséquent, si elle se rapporte aux opérations extérieures, elle n'a pas pour objet les passions intérieures.

Réponse à l'objection N°2 :

La modestie comprend les différentes vertus qui sont désignées par les divers auteurs. Par conséquent rien n'empêche que la modestie ne se rapporte à des choses qui demandent des vertus diverses. Toutefois il n'y a pas entre les différentes parties de la modestie autant de différence qu'il y en a entre la justice qui a pour objet les opérations et la tempérance qui se rapporte aux passions. Car, dans les actions et les passions où il n'y a pas de difficulté supérieure du côté de la matière, mais seulement du côté de la règle qu'on doit leur imposer, il n'y a qu'une seule et même vertu pour les modérer[1].

Objection N°3.

Une seule et même vertu ne peut pas avoir pour objet les choses qui appartiennent à l'appétit, ce qui est le propre des vertus morales ; ni celles qui regardent la connaissance et qui sont le propre des vertus intellectuelles, ni celles qui se rapportent à l'irascible et au concupiscible. Si la modestie est une vertu unique, elle ne peut donc pas avoir pour matière toutes ces choses.

Mais c'est le contraire. Dans tout ce que l'on vient d'énumérer, il y a un mode à garder, et c'est de là que la modestie tire son nom. Elle existe donc à l'égard de toutes ces choses.

Conclusion.

La modestie n'a pas seulement pour objet de régler les actions extérieures des hommes, mais elle règle encore leurs actions intérieures.

1 Cette vertu est la modestie, qui embrasse ainsi plusieurs choses, quoiqu'elles appartiennent à vertus différentes. †

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la modestie diffère de la tempérance en ce que la tempérance règle les choses auxquelles il est le plus difficile de mettre un frein, au lieu que la modestie règle celles qui n'offrent qu'une difficulté médiocre. Mais il y a des auteurs qui paraissent avoir compris la modestie d'une autre manière. Car partout où ils ont remarqué une raison spéciale de bien ou une espèce particulière de difficulté à réprimer, ils l'ont retranché à la modestie, ne lui laissant pour matière que les choses les moins importantes. Or, il est évident pour tout le monde que l'on éprouve une difficulté spéciale à maîtriser les jouissances du tact ; par conséquent il n'y a personne qui n'ait distingué la tempérance de la modestie. — Mais indépendamment de cela, Cicéron (De invent., liv. 2) a observé qu'il y avait une espèce de bien particulière dans la modération des peines. C'est pourquoi il a soustrait la clémence à la modestie, laissant à cette dernière vertu le soin de régler toutes les autres choses qui paraissent être au nombre de quatre. La première est le mouvement de l'âme qui tend à s'élever ; elle a pour règle l'humilité. La seconde est le désir des choses qui appartiennent à la connaissance, et c'est ce que règle le goût de l'étude, qui est opposé à la curiosité. La troisième, qui appartient aux mouvements et aux actions du corps, consiste en ce que l'on fasse avec honnêteté et décence les choses graves aussi bien que les choses divertissantes[1]. La quatrième est ce qui concerne la tenue extérieure[2], telle que les vêtements et les autres ornements de toute sorte. — À l'égard de quelques-unes de ces choses, il y a d'autres philosophes qui ont distingué certaines vertus spéciales. Ainsi Andronic distingue la mansuétude, la simplicité, l'humilité et les autres vertus dont nous avons parlé (quest. 143). Aristote distingue aussi la bonne humeur (Eth., liv. 4, chap. 8), qui se rapporte aux plaisirs que l'on trouve au jeu. Toutes ces choses sont comprises sous la modestie, telle que Cicéron l'entend. Ainsi cette vertu ne se rapporte pas seulement aux actions extérieures, mais encore aux actions intérieures.

La réponse à la troisième objection est par là même évidente. [Q166-2]

160

1 Cette vertu n'a pas de nom particulier ; on la désigne ordinairement sous le nem de modestie extérieure. †

2 C'est ce qu'on appelle la modestie dans les habits et les ornements : modestia cultus. †

QUESTION 161 : DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE MODESTIE ET D'ABORD DE L'HUMILITÉ

Question 161 : Des différentes espèces de modestie et d'abord de l'humilité.....259
Article 1 : L'humilité est-elle une vertu ?.....260
Article 2 : L'humilité a-t-elle pour objet de régler l'appétit ?.....262
Article 3 : Doit-on se soumettre à tout le monde par humilité ?.....263
Article 4 : L'humilité est-elle une partie de la modestie ou de la tempérance ?.....265
Article 5 : L'humilité est-elle la plus excellente des vertus ?.....266
Article 6 : Est-il convenable de distinguer avec saint Benoît douze degrés dans l'humilité ?....268

Après avoir parlé de la modestie en général, nous devons nous occuper de ses différentes espèces.

Nous traiterons :

1. De l'humilité et de l'orgueil qui lui est contraire ;
2. De l'étude et de la curiosité qui lui est opposée ;
3. De la modestie selon qu'elle existe dans les discours ou les actions ;
4. De cette même vertu selon qu'elle se rapporte à la tenue extérieure.

Sur l'humilité nous avons six questions à examiner :

1. L'humilité est-elle une vertu ?
2. Consiste-t-elle dans l'appétit ou le jugement de la raison ?
3. Doit-on par humilité se soumettre à tout le monde ?
4. Est-elle une partie de la modestie ou de la tempérance ?
5. De son rapport avec les autres vertus.[1]
6. Des degrés de l'humilité.

1 Cet article admirable indique le sens que l'on doit attacher aux propositions que l'on trouve dans les livres ascétiques sur cette matière. †

Article 1 : L'humilité est-elle une vertu ?

161

Objection N°1.

Il semble que l'humilité ne soit pas une vertu. Car la vertu implique quelque chose de bon, tandis que l'humilité paraît impliquer un mal qui est une peine, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 104, 18) : Ils l'ont humilié jusqu'à lui mettre les fers aux pieds. L'humilité n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après saint Isidore (Etym., liv. 10, ad litt. H), le mot humble (humilis) se dit de ce qui est penché vers la terre (humi acclivis), c'est-à-dire de ce qui s'attache aux choses les plus basses. Ce qui arrive en effet de deux manières :

1. Par l'effet d'un principe extrinsèque, comme quand on est renversé par un autre. Dans ce cas, l'humilité est une peine[2].
2. Par un principe intrinsèque, ce qui peut être un bon sentiment, comme quand, à la vue de ses misères, on se place au-dessous des autres, au rang que l'on mérite[3]. C'est ainsi qu'Abraham a dit au Seigneur (Gen., 18, 27) : Je parlerai à mon Seigneur, quoique je sois poussière et cendre. C'est de cette manière que l'humilité est une vertu. D'autres fois ce sentiment peut être mauvais, comme quand l'homme, ne comprenant pas sa dignité, se compare aux bêtes irraisonnables et devient semblable à elles.

Objection N°2.

La vertu et le vice sont opposés. Or, l'humilité désigne quelquefois un vice. Car il est dit (Ecclésiastique, 19, 23) : Il y en a qui s'humilient malicieusement. L'humilité n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (Réponse N°1), l'humilité, qui est une vertu, implique dans son essence un abaissement digne d'éloges. Quelquefois cet abaissement n'est qu'extérieur et fictif. De là cette fausse humilité dont parle saint Augustin dans une de ses lettres (implic. epist. 149), et qui n'est qu'un orgueil immense, parce qu'elle tend à l'excellence de la gloire. Mais dans d'autres circonstances ce sentiment résulte du mouvement intérieur de l'âme, et dans ce cas c'est, à proprement parler, la vertu d'humilité. Car la vertu ne consiste pas dans les manifestations extérieures, mais principalement dans la détermination intérieure de l'âme, comme on le voit par Aristote (Eth., liv. 2, chap. 5).

Objection N°3.

Aucune vertu n'est opposée à une autre. Or, l'humilité paraît être opposée à la vertu de la magnanimité, qui tend à de grandes choses, puisqu'elle les évite. Il semble donc qu'elle ne soit pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

L'humilité contient l'appétit et l'empêche de tendre à de grandes choses en dehors de la droite raison ; au lieu que la magnanimité excite l'âme à ces mêmes choses d'une manière qui est raisonnable. D'où il est évident que la magnanimité n'est pas opposée à l'humilité ; mais qu'elles ont cela de commun, c'est que l'une et l'autre sont conformes à la droite raison. [Q162-1]

2 C'est dans ce sens qu'il est dit que celui qui s'élève sera abaissé : Qui se exaltat humiliabitur. †

3 L'humilité ainsi comprise est définie par Billuart : Virtus quâ quis considerans suum defectum tenet se in infimis secundum modum suum. †

Objection N°4.

La vertu est la disposition de ce qui est parfait, d'après Aristote (Phys., liv. 7, text. 17 et 18). L'humilité paraît au contraire appartenir à ceux qui sont imparfaits. Ainsi il ne convient pas à Dieu de s'humilier, parce qu'il ne peut être soumis à personne. Il semble donc que l'humilité ne soit pas une vertu.

Réponse à l'objection N°4 :

On dit qu'une chose est parfaite de deux manières.

1. Absolument, quand il n'y a en elle aucun défaut, ni d'après sa nature, ni par rapport à un autre être. Il n'y a que Dieu qui soit ainsi parfait. L'humilité ne peut lui convenir d'après sa nature divine, elle ne lui convient que d'après la nature humaine qu'il a prise.
2. On peut dire qu'une chose est parfaite sous un rapport, par exemple, selon sa nature, son État ou son temps. C'est ainsi que l'homme vertueux est parfait. Cependant sa perfection se trouve imparfaite par rapport à Dieu, d'après ces paroles du prophète (Is., 40, 17) : Toutes les nations sont devant lui, comme si elles n'étaient pas. Par conséquent l'humilité peut, de la sorte, convenir à tout homme.

Objection N°5.

Toute vertu morale a pour objet les actions et les passions, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 3). Or, l'humilité n'est pas comptée par Aristote au nombre des vertus qui ont pour objet les passions, et elle n'est pas non plus renfermée dans la justice qui se rapporte aux actions. Il semble donc qu'elle ne soit pas une vertu.

Réponse à l'objection N°5 :

Aristote avait l'intention de traiter des vertus, selon qu'elles se rapportent à la vie civile, dans laquelle la soumission d'un homme à un autre est déterminée d'après l'ordre de la loi. C'est pourquoi il a compris cette soumission dans la justice légale. Mais l'humilité, considérée comme une vertu spéciale, a principalement pour objet la soumission de l'homme à Dieu, et à tous ses semblables à cause de Dieu.

Mais c'est le contraire. Origène (Hom. 8 in Luc.), expliquant ce passage de saint Luc (1, 48) : Il a regardé l'humilité, dit que dans les Écritures il n'y a de toutes les vertus, à proprement parler, que l'humilité qui soit louée. Car le Sauveur dit : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. [Q162-5]

Conclusion.

L'humilité est une vertu qui empêche l'âme de s'élever déréglément.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit en traitant des passions (1a 2æ, quest. 23, art. 2), le bien difficile a quelque chose qui excite l'appétit, c'est sa nature comme chose bonne ; mais il a aussi quelque chose qui le repousse, c'est la difficulté de l'obtenir. La première de ces deux choses provoque le mouvement de l'espérance, la seconde le mouvement du désespoir. Or, nous avons dit (1a 2æ, quest. 60, art. 4) qu'à l'égard des mouvements appétitifs qui marquent une sorte d'impulsion, il faut qu'il y ait une vertu morale qui les règle et qui leur impose un frein ; tandis qu'à l'égard des choses pour lesquelles la volonté éprouve une sorte de répulsion et d'antipathie, il faut que la vertu morale donne à l'âme de la force et lui imprime un mouvement contraire. C'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait deux sortes de vertus qui se rapportent au désir du bien qui est difficile. Il en faut une qui modère et qui tempère l'esprit, dans la crainte qu'il ne tende avec excès à s'élever, et c'est ce que fait la vertu d'humilité ; il en faut aussi une autre qui soutienne l'âme contre le désespoir et la porte à entreprendre de grandes choses selon la droite raison, et c'est le propre de la magnanimité. Par conséquent, il est évident que l'humilité est une vertu. [Q162-3]

Article 2 : L'humilité a-t-elle pour objet de régler l'appétit ?

161

Objection N°1.

Il semble que l'humilité n'ait pas seulement pour objet l'appétit, mais plutôt le jugement de la raison. Car l'humilité est opposée à l'orgueil. Or, l'orgueil consiste principalement dans ce qui appartient à la connaissance. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 34, chap. 18) que l'orgueil, quand il se manifeste extérieurement, se montre d'abord au moyen des yeux. C'est pourquoi le Psalmiste dit (Ps. 130) : Seigneur, mon cœur ne s'est point exalté, et mes regards n'ont point été altiers. Les yeux étant notre principal moyen de connaître, il semble donc que l'humilité ait surtout pour objet propre la connaissance qui fait qu'on a de soi une idée peu avantageuse.

Réponse à l'objection N°1 :

Le regard altier est un signe d'orgueil, en ce qu'il exclut le respect et la crainte. Car ceux qui sont timides et respectueux ont coutume de baisser beaucoup les yeux, comme s'ils n'osaient se comparer aux autres. Mais il ne résulte pas de là que l'humilité ait essentiellement pour objet la connaissance.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Lib. de virg., chap. 31) que l'humilité est presque tout ce que le christianisme enseigne. Il n'y a donc rien dans la doctrine chrétienne qui répugne à l'humilité. Or, la morale chrétienne nous engage à désirer ce qu'il y a de meilleur, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 12, 31) : Désirez avec plus d'ardeur les meilleurs dons. Il n'appartient donc pas à l'humilité de réprimer l'appétit des choses difficiles, mais elle a plutôt pour objet d'abaisser l'opinion qu'on a de soi-même.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est contraire à l'humilité de tendre à des choses trop élevées, par suite de la confiance que l'on a dans ses propres forces ; mais si l'on met sa confiance en Dieu et qu'on entreprenne ensuite les choses les plus difficiles, cette action n'est pas contraire à l'humilité, surtout quand on considère que l'on s'élève d'autant plus vers Dieu qu'on se soumet à lui plus profondément par l'humilité. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de pœnit. ?) : Autre chose est de s'élever vers Dieu, et autre chose est de s'élever contre lui[1]. Celui qui se jette à ses pieds est relevé par lui ; tandis qu'au contraire il renverse celui qui s'élève contre lui.

Objection N°3.

Il appartient à la même vertu de mettre un frein aux mouvements superflus, et de fortifier l'âme contre la tendance opposée quand elle est excessive. Ainsi, c'est la même vertu, c'est la force qui met un frein à l'audace et qui affermit l'âme contre la crainte. Or, la magnanimité fortifie l'âme contre les difficultés qui se présentent dans l'exécution des grandes choses. Si donc l'humilité mettait un frein au désir des grandes choses, il s'ensuivrait qu'elle ne serait pas une vertu distincte de la magnanimité : ce qui est évidemment faux. Elle n'a donc pas pour objet le désir des grandes choses, mais elle se rapporte plutôt à l'opinion.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la force on trouve également la raison qui nous fait mettre un frein à l'audace et qui affermit notre esprit contre la crainte. Car la raison de ces deux effets provient de ce que l'homme doit préférer le bien de la raison aux dangers de mort. Mais ce n'est pas la même raison qui nous fait mettre un frein à la présomption de l'espérance, ce qui est l'œuvre de l'humilité, et qui fortifie notre âme contre le désespoir, ce qui appartient à la magnanimité. Car le motif que nous avons d'affermir

1 S'élever contre Dieu est le propre de l'orgueil, au lieu que s'élever vers lui est le propre de l'humilité. †

notre âme contre le désespoir, c'est l'obtention du bien qui nous est propre, de peur que par le désespoir nous ne nous rendions indignes du bien que nous méritions d'obtenir ; au lieu que la raison principale qui nous fait réprimer la présomption de l'espérance provient de la révérence que nous portons à Dieu, et qui fait qu'on ne s'arroge pas plus qu'on ne doit recevoir, d'après le rang que Dieu a lui-même assigné à chacun. Par conséquent, l'humilité paraît impliquer principalement la soumission de l'homme envers Dieu. C'est pour cela que saint Augustin (De serm. Dom., liv. 1, chap. 4) attribue l'humilité, qu'il entend par la pauvreté d'esprit, au don de crainte, par lequel l'homme craint Dieu. De là il arrive que la force se rapporte à l'audace autrement que l'humilité à l'espérance. Car la force se sert plus de l'audace qu'elle ne la réprime ; par conséquent l'excès a plus d'analogie avec elle que le défaut. Au contraire, l'humilité abaisse l'espérance ou la confiance en soi-même plus qu'elle n'en fait usage ; par conséquent, la surabondance lui est plutôt contraire que le défaut.

Objection N°4.

Andronic donne pour matière à l'humilité la tenue extérieure. Car il dit que l'humilité est une habitude qui fait qu'il n'y a pas d'excès dans les préparatifs et les dépenses. Elle n'a donc pas pour objet le mouvement de l'appétit.

Réponse à l'objection N°4 :

On met ordinairement de l'excès dans le faste et les dépenses extérieures, par suite d'une jactance que l'humilité réprime, et sous ce rapport cette vertu consiste secondairement dans les choses extérieures, selon qu'elles sont des signes du mouvement intérieur de l'appétit.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de pœnit., chap. 4) que l'homme humble est celui qui aime mieux être ignoré dans la maison du Seigneur que d'habiter dans les palais superbes des pécheurs. Or, cette préférence est l'effet de l'élection qui appartient à l'appétit. L'humilité a donc pour objet l'appétit plutôt que l'opinion.

Conclusion.

L'humilité a pour objet propre de diriger et de régler le mouvement de l'appétit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le propre de l'humilité est qu'on s'abaisse, pour ne pas se porter à des choses qui sont au-dessus de soi. Pour cela, il est nécessaire que nous connaissions en quoi nous sommes inférieurs à ce qui est au-dessus de nos forces. C'est pourquoi la connaissance de nos propres défauts appartient à l'humilité, comme étant la règle qui dirige l'appétit. Mais l'humilité consiste essentiellement dans l'appétit lui-même[1]. C'est pour cette raison qu'on doit dire qu'il appartient en propre à cette vertu de régler et de diriger les mouvements de l'appétit. [Q162-3]

Article 3 : Doit-on se soumettre à tout le monde par humilité ?

161

Objection N°1.

Il semble que l'on ne doive pas se soumettre à tout le monde par humilité. Car, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), l'humilité consiste principalement dans la soumission de l'homme à Dieu. Or, on ne doit pas offrir à l'homme ce que l'on doit à Dieu, comme on le voit pour tous les actes de latrie. L'homme ne doit donc pas se soumettre à son semblable par humilité.

Réponse à l'objection N°1 :

1 C'est-à-dire dans l'appétit intelligentiel ou la volonté. †

Nous ne devons pas seulement révérer Dieu en lui-même ; mais nous devons encore révérer dans tout homme ce qui est de Dieu, quoique nous ne devions pas le révérer de la même manière que Dieu. C'est pourquoi nous devons, par l'humilité, nous soumettre à tous nos semblables à cause de Dieu, d'après ces paroles de saint Pierre (1 Pierre, 2, 13) : Soyez soumis à toute créature humaine à cause de Dieu. Mais il n'y a qu'à Dieu que nous devions rendre le culte de latrie.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Lib. de nat. et grat., chap. 34) : L'humilité doit toujours être placée dans la vérité et non dans la fausseté. Or, si ceux qui sont dans les positions les plus élevées se soumettaient à leurs inférieurs, il ne pourrait en être ainsi sans fausseté. L'homme ne doit donc pas se soumettre à tout le monde par humilité.

Réponse à l'objection N°2 :

Si nous préférons ce qu'il y a de Dieu dans le prochain à ce qu'il y a en nous qui nous est propre, nous ne pouvons tomber dans l'erreur[1]. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles de saint Paul (Phil., chap. 2) : Que chacun croie les autres au-dessus de soi, la glose dit (ord. Aug. in lib. 83 Quæst., quæst. 71) : Nous ne devons pas penser qu'il s'agit ici d'une simple fiction ; mais nous devons penser véritablement qu'il peut y avoir dans les autres un bien caché qui les mette au-dessus de nous, tandis que ce qu'il y a de bon en nous, et qui nous fait paraître au-dessus d'eux, se montre ouvertement.

Objection N°3.

Personne ne doit faire ce qui tourne au détriment du salut d'un autre. Or, si l'on se soumettait à un autre par humilité, cet acte tournerait quelquefois au détriment de ce dernier, soit parce qu'il s'en enorgueillirait, soit parce qu'il mépriserait celui qui se soumettrait à lui. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Epist. 221 ?) qu'il faut prendre garde qu'en trop se préoccupant de l'humilité on ne perde l'autorité nécessaire au commandement. On ne doit donc pas se soumettre à tout le monde par humilité.

Réponse à l'objection N°3 :

L'humilité, comme les autres vertus, consiste principalement dans les dispositions intérieures de l'âme. C'est pourquoi un homme peut se soumettre à un autre d'après l'acte intérieur de son âme, sans que cet acte soit pour ce dernier une occasion qui nuise à son salut. C'est ce que dit saint Augustin (Epist. 212 ?) : Que le supérieur pénétré de la crainte de Dieu vous soit soumis. Mais pour les actes extérieurs d'humilité, comme pour les actes des autres vertus, on doit y apporter une certaine modération, de peur qu'ils ne deviennent funestes aux autres. D'ailleurs si l'on fait ce que l'on doit et que les autres en prennent occasion de pécher, celui qui agit avec humilité n'en est pas responsable ; parce qu'il ne scandalise pas, quoiqu'un autre soit scandalisé[2].

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Phil., 2, 3) : Que chacun, par humilité, croie les autres au-dessus de soi.

Conclusion.

Tout homme qui reconnaît en lui un défaut doit se soumettre à un autre par l'humilité ; cependant il ne doit pas se soumettre à tout homme indistinctement, mais à celui dans lequel il croit que ce défaut n'existe pas.

Il faut répondre que, dans l'homme, il y a deux choses que l'on peut considérer : ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme. Tout ce qui est défaut appartient à l'homme ; mais tout ce qui regarde le salut et la perfection vient de Dieu, d'après ces paroles d'Osée (13, 9) : Votre perdition vient de vous, ô

1 Puisque ce qu'il y a de Dieu dans l'homme est bon, tandis que ce qui vient de nous est mauvais, ou du moins imparfait. †

2 Le scandale est alors purement pharisaïque. Voy. quest. 43 †

Israël ! et c'est de moi seulement que vous lirez votre secours. Or, l'humilité, comme nous l'avons dit[1], a proprement pour objet la révérence avec laquelle l'homme se soumet à Dieu. C'est pourquoi tout homme doit, d'après ce qui lui est propre, se soumettre au prochain quant à ce qu'il y a de Dieu en lui ; mais l'humilité n'exige pas qu'un individu soumette ce qu'il y a de Dieu en lui à ce qu'il croit voir de Dieu dans un autre. Car ceux qui participent aux dons de Dieu connaissent qu'ils les ont, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 2, 12) : Afin que nous connaissions les dons que Dieu nous a faits. C'est pour cela que, sans nuire à l'humilité, ils peuvent préférer les dons qu'ils ont reçus aux dons qu'ils voient que Dieu a accordés aux autres[2], comme le dit saint Paul au sujet de l'incarnation (Eph., 3, 5) : Ce mystère n'a pas été découvert aux enfants des hommes dans les autres temps, comme il l'a été maintenant à ses saints apôtres. — De même l'humilité ne demande pas que l'on soumette ce que l'on possède en propre à ce que le prochain possède de la même manière ; autrement il faudrait que l'on se crût plus pécheur que tout autre ; ce que l'Apôtre ne veut pas, puisqu'il dit, sans faire tort à l'humilité (Gal., 2, 15) : Nous sommes Juifs par naissance et non pécheurs du nombre des gentils. On peut cependant remarquer qu'il y a quelque chose de bon dans le prochain qu'on n'a pas, ou que l'on a en soi quelque chose de mal qui n'existe pas dans un autre[3], et sous ce rapport on peut se soumettre à lui par humilité.

Article 4 : L'humilité est-elle une partie de la modestie ou de la tempérance ?

161

Objection N°1.

Il semble que l'humilité ne soit pas une partie de la modestie ou de la tempérance. Car l'humilité a principalement pour objet la révérence avec laquelle on est soumis à Dieu, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il appartient à la vertu théologale d'avoir Dieu pour objet. L'humilité est donc plutôt une vertu théologale qu'une partie de la tempérance ou de la modestie.

Réponse à l'objection N°1 :

Les vertus théologales, dont l'objet est la fin dernière, qui est le premier principe pour tout ce qui est du domaine de l'appétit, sont causes de toutes les autres vertus. Par conséquent de ce que l'humilité est produite par la révérence due à Dieu, rien n'empêche qu'elle ne soit une partie de la modestie ou de la tempérance.

Objection N°2.

La tempérance existe dans le concupiscible, tandis que l'humilité paraît être dans l'irascible, comme l'orgueil qui lui est opposé, et dont l'objet est ce qui est ardu. Il semble donc que l'humilité ne soit pas une partie de la tempérance ou de la modestie.

Réponse à l'objection N°2 :

On détermine les parties des vertus principales, non d'après leur convenance sous le rapport du sujet ou de la matière, mais selon leur convenance sous le rapport de leur mode formel[4], comme nous l'avons dit (quest. 137, art. 2, Réponse N°1, et quest. 157, art. 3, Réponse N°2). C'est pourquoi bien que l'humilité existe dans l'irascible, comme dans son sujet, elle n'en est pas moins une partie de la tempérance et de la modestie, à cause de son mode.

---

1 (art. 1 de cette même question, ad 5 et art. 1 ad 3) †

2 Mais tout en reconnaissant l'excellence des grâces que l'on a reçues, on peut s'humilier en considérant le peu de profit que l'on en a retiré. Et l'on peut se dire h bon droit que si d'autres avaient reçu les mêmes faveurs, ils auraient fait de plus grands progrès. †

3 On doit se dire aussi qu'on s'exagère souvent ses propres qualités et qu'on ne voit pas ses défauts, tandis qu'on voit mieux les défauts du prochain que ses vertus, ce qui est cause qu'on se fait souvent illusion. †

4 Les vertus secondaires ressemblent à la vertu principale à laquelle on les rattache, parce qu'elles ont le même procédé ou la même manière d'agir. †

Objection N°3.

L'humilité et la magnanimité ont pour objet les mêmes choses, comme on le voit évidemment d'après ce que nous avons dit (art. 1 de cette même question, ad 3, et quest. 129, art. 5, Conclusion). Or, on ne regarde pas la magnanimité comme une partie de la tempérance, mais plutôt comme une partie de la force, ainsi que nous l'avons vu (quest. 129, art. 5). Il semble donc que l'humilité ne soit pas une partie de la tempérance ou de la modestie.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la magnanimité et l'humilité aient la même matière, elles diffèrent cependant pour le mode, en raison duquel la magnanimité est considérée comme une partie de la force, et l'humilité comme une partie de la tempérance.

Mais c'est le contraire. Origène dit (Sup. Luc., hom. 8) : Si vous voulez savoir le nom de cette vertu, et comment elle est appelée par les philosophes, sachez que l'humilité que Dieu regarde est la même que celle qu'ils nomment μετριότης, c'est-à-dire mesure ou modération ; ce qui appartient évidemment à la modestie ou à la tempérance. L'humilité est donc une partie de la modestie ou de la tempérance.

Conclusion.

L'humilité est une partie de la tempérance, comme la modestie qui la renferme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 128, et quest. 129, art. 5, et quest. 157, art. 3), en désignant les parties d'une vertu on considère principalement les analogies qu'elles ont avec elle quant au mode. Or, le mode de la tempérance d'où elle tire principalement son mérite, c'est la répression ou la modération de l'impétuosité de certaine passion. C'est pourquoi toutes les vertus qui règlent ou qui répriment l'impétuosité de quelques affections, ou qui modèrent leurs actions, sont des parties de la tempérance. Or, comme la douceur réprime le mouvement de la colère, de même l'humilité réprime celui de l'espérance, qui est un mouvement de l'esprit qui tend à de grandes choses. C'est pourquoi l'humilité est une partie de la tempérance au même titre que la douceur. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3) que celui qui ne tend qu'à de petites choses et qui ne se croit capable que de cela, n'est pas magnanime, mais que c'est un homme sensé, que nous pouvons appeler un homme humble. Pour les raisons que nous avons données (quest. préc., art. 1), entre les autres parties de la tempérance, l'humilité est comprise sous la modestie, d'après ce que Cicéron en dit (De invent., liv. 2) ; dans le sens que cette vertu n'est rien autre chose qu'une certaine modération de l'esprit. C'est ce qu'exprime saint Pierre en parlant (1 Pierre, 3, 4) de la pureté incorruptible d'un esprit tranquille et modeste. [Q162-4] ; [Q162-4b]

Article 5 : L'humilité est-elle la plus excellente des vertus ?

161

Objection N°1.

Il semble que l'humilité soit la plus excellente des vertus. Car saint Chrysostome, expliquant (Hom. 5 de incompreh. Dei natura) ce qu'il est rapporté du pharisien et du publicain dans l'Évangile (Luc, chap. 18), dit que si l'humilité mêlée aux péchés est si rapide dans ses progrès, qu'elle passe facilement la justice jointe à l'orgueil, où n'ira-t-elle pas, si vous l'unissez à la justice ? Elle ira, s'écrie-t-il, se placer près du tribunal de Dieu au milieu des anges. Ainsi il est évident que l'humilité l'emporte sur la justice. Et comme la justice est la plus illustre de toutes les vertus et qu'elle les renferme toutes en elle, ainsi qu'on le voit (Eth., liv. 5, chap. 1), il s'ensuit que l'humilité est la plus grande des vertus.

Réponse à l'objection N°1 :

L’humilité ne l’emporte pas sur la justice elle-même, mais sur la justice unie à l’orgueil et qui cesse d’être une vertu ; tandis qu’au contraire le péché est remis par l’humilité. Car il est dit du publicain (Luc, chap. 18) qu’à cause de son humilité il descendit tout justifié dans sa maison. C’est ce qui fait dire à saint Chrysostome (loc. cit. in arg.) : Donnez-moi unis ensemble, d’une part la justice et l’orgueil, de l’autre le péché et l’humilité, et vous verrez le péché se changer en justice, non d’après ses propres forces, mais par la vertu de l’humilité, au lieu que de l’autre côté vous verrez la justice tomber, non par l’effet de sa fragilité, mais par le poids et la force de l’orgueil.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Lib. de ver. Dom., serm. 10, chap. 1) : Voulez-vous élever une machine d’une grande hauteur ? songez d’abord au fondement de l’humilité. D’où il semble que l’humilité est le fondement de toutes les vertus, et que par conséquent elle paraît l’emporter sur toutes les autres.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme on compare métaphoriquement à un édifice l’ensemble des vertus quand elles sont bien ordonnées ; de même ce que l’on acquiert tout d’abord en matière de vertus, on le compare au fondement parce que c’est par là qu’on commence un édifice. Or, les vertus sont véritablement infuses de Dieu en nous. Par conséquent ce que l’on acquiert tout d’abord en matière de vertus peut se considérer de deux manières :

1. On peut entendre par là ce qui écarte les choses qui faisaient obstacle[1]. A ce point de vue l’humilité tient le premier rang ; dans le sens qu’elle repousse l’orgueil auquel Dieu résiste et qu’elle rend l’homme soumis et tout prêt à recevoir l’influx de la grâce divine, en faisant disparaître l’enflure qui est l’effet de la superbe. C’est ce qui fait dire à saint Jacques (4, 6) que Dieu résiste aux superbes, mais qu’il donne sa grâce aux humbles. C’est ainsi qu’on dit que l’humilité est le fondement de l’édifice spirituel.
2. Ce qu’il y a de premier dans les vertus, c’est dans un sens direct ce qui fait que nous nous approchons de Dieu. Or, notre premier mouvement vers Dieu s’opère par la foi, d’après ces paroles de saint Paul (Héb., 11, 6) : Pour s’approcher de Dieu il faut croire. En ce sens la foi est le fondement de l’édifice spirituel et d’une manière plus noble que l’humilité.

Objection N°3.

La plus grande récompense est due à la plus grande vertu. Or, c’est à l’humilité qu’est due la récompense la plus grande, parce que celui qui s’humilie sera exalté, comme le dit l’Évangile (Luc, 14, 11). L’humilité est donc la plus grande des vertus.

Réponse à l’objection N°3 :

On promet les choses du ciel à celui qui méprise les choses de la terre, comme on promet les trésors célestes à ceux qui méprisent les trésors d’ici-bas, d’après ces paroles de l’Évangile (Matth., 6, 19) : Ne vous amassez point de trésors sur la terre, mais faites-vous des trésors dans le ciel. De même on promet les consolations du ciel à ceux qui méprisent les joies du monde, d’après ces autres paroles (Matth., 5, 5) : Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu’ils seront consolés. C’est dans le même sens que l’on promet à l’humilité l’élévation spirituelle, non parce qu’elle est la seule qui mérite cette récompense, mais parce que le propre de cette vertu est de mépriser les grandeurs humaines. C’est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de pœnit. ?) : Ne pensez pas que celui qui s’humilie soit toujours au-dessous des autres, puisqu’il est dit qu’il sera exalté ; mais ne croyez pas non plus que son élévation se fasse aux yeux des hommes par des honneurs corporels.

1 Ainsi l’humilité est la première des vertus, comme disposition. Mais dans le sens direct et positif c’est la foi. †

Objection N°4.

Comme le remarque saint Augustin (Lib. de ver. relig., chap. 16), toute la vie que le Christ a passée sur la terre avec notre nature qu'il a daigné revêtir, a été un enseignement moral. Or, il nous a principalement proposé son humilité à imiter, en disant (Matth., 11, 29) : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. Et saint Grégoire dit[1] que l'humilité de Dieu est la marque de notre rédemption. L'humilité paraît donc être la plus grande des vertus.

Réponse à l'objection N°4 :

Le Christ nous a principalement recommandé l'humilité, parce que c'est le moyen le plus efficace pour écarter ce qui empêche le salut de l'homme, qui consiste à le faire tendre aux choses célestes et spirituelles, dont il est détourné, quand il s'applique à ses intérêts terrestres. C'est pourquoi le Seigneur pour détruire l'obstacle du salut a montré par des exemples d'humilité qu'il fallait mépriser les grandeurs extérieures. Par conséquent l'humilité est une disposition qui facilite le libre progrès des hommes dans les biens spirituels et divins. Ainsi comme la perfection l'emporte sur la disposition, de même la charité et les autres vertus qui portent l'homme directement vers Dieu l'emportent sur l'humilité.

Mais c'est le contraire. La charité l'emporte sur toutes les vertus, d'après ces paroles de saint Paul (Col., 3, 14) : Ayez la charité qui est au-dessus de tout. Ce n'est donc pas l'humilité qui est la plus grande des vertus.

Conclusion.

L'humilité est la plus grande et la plus excellente des vertus, après les vertus théologales et intellectuelles, et après la justice légale.

Il faut répondre que le bien de la vertu humaine consiste dans l'ordre de la raison. Cet ordre se considère principalement par rapport à la fin ; par conséquent les vertus théologales qui ont la fin dernière pour objet sont les plus excellentes. On le considère secondairement selon que les moyens se règlent d'après la nature de la fin. Cette coordination consiste essentiellement dans la raison qui la règle, et elle existe par participation dans l'appétit qui est réglé par la raison. La justice et principalement la justice légale met en pratique cet ordre universellement. L'humilité fait que l'homme s'y soumet parfaitement en général pour toutes choses, et toute autre vertu fait qu'il s'y soumet pour une matière spéciale. C'est pourquoi après les vertus théologales et les vertus intellectuelles qui se rapportent à la raison elle- même, et après la justice et surtout la justice légale[2], l'humilité l'emporte sur toutes les autres vertus. [Q162-6]

Article 6 : Est-il convenable de distinguer avec saint Benoît douze degrés dans l'humilité ?

161

Objection N°1.

Il semble que ce soit à tort que l'on distingue douze degrés dans l'humilité, comme on le fait dans la règle de saint Benoît (chap. 7). Le premier consiste à se montrer toujours humble, en tenant les yeux baissés vers la terre ; le second à parler peu et à dire des choses sensées sans élever la voix ; le troisième à ne pas rire légèrement ou à propos de rien ; le quatrième à garder le silence jusqu'à ce qu'on soit interrogé ; le cinquième à observer ce que commande la règle commune du monastère ;

1 (Past., part. 3, chap. 1, admonit. 18) †

2 La justice légale, qui fait que l'appétit est universellement soumis à la raison, comprend l'obéissance, qui est aussi avant l'humilité, puisqu'elle règle la volonté à l'égard de l'accomplissement de toute la loi. †

le sixième à se croire et à se dire plus méprisable que les autres ; le septième à s'avouer et à se penser indigne et incapable de tout ; le huitième à faire l'aveu de ses fautes ; le neuvième à recevoir avec patience par obéissance les choses les plus dures et les plus fâcheuses ; le dixième à se soumettre avec obéissance au supérieur ; le onzième à ne pas aimer faire sa volonté propre ; le douzième à craindre Dieu et à se rappeler tout ce qu'il a commandé. Car là on énumère des choses qui appartiennent à d'autres vertus, comme l'obéissance et la patience. On en énumère aussi qui paraissent se rapporter à une opinion fausse qui ne peut être compatible avec aucune vertu ; comme, par exemple, se dire plus méprisable que tous les autres, s'avouer et se croire indigne de tout et absolument inutile. C'est donc à tort que l'on met ces choses au nombre des degrés de l'humilité.

Réponse à l'objection N°1 :

Sans fausseté on peut se dire et se croire au-dessous de tous les autres, en raison des défauts secrets qu'on reconnaît en soi, et des dons de Dieu qui sont cachés dans les autres[3]. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de virg., chap. 52) : Croyez qu'il y en a qui vous surpassent dans leur obscurité, quoique vous paraissiez plus parfaits qu'eux aux yeux des hommes. De même on peut aussi sans fausseté avouer et croire que l'on est absolument inutile et incapable de tout par ses propres forces, pour rapporter à Dieu tout ce que l'on est, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Cor., 3, 5) : Nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune bonne pensée, comme de nous-mêmes, mais c'est Dieu qui nous en rend capables. D'ailleurs il ne répugne pas que l'on attribue à l'humilité ce qui appartient à d'autres vertus, parce que, comme un vice vient d'un autre vice, de même l'acte d'une vertu procède naturellement de l'acte d'une autre vertu.

Objection N°2.

L'humilité va de l'intérieur à l'extérieur, comme les autres vertus. C'est donc à tort qu'en déterminant ces degrés on a parlé de ce qui regarde les actes extérieurs avant de parler de ce qui concerne les actes intérieurs.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme parvient à l'humilité par deux moyens. Premièrement et principalement par le don de la grâce, et sous ce rapport les choses intérieures précèdent celles qui sont extérieures. Mais l'action de l'homme sur lui-même se produit autrement. Il comprime d'abord les choses extérieures, puis il arrive à extirper la racine intérieure, et c'est d'après ce dernier ordre que l'on distingue ici les degrés de l'humilité.

Objection N°3.

Saint Anselme distingue sept degrés dans l'humilité (Lib. de simil., chap. 94 et suiv.) : le premier consiste à savoir que l'on est méprisable, le second à en gémir, le troisième à l'avouer, le quatrième à le persuader et à vouloir qu'on le croie, le cinquième à supporter patiemment qu'on le dise, le sixième à souffrir qu'on soit traité avec mépris, le septième à l'aimer. Les degrés dont nous avons parlé plus haut sont donc superflus.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les degrés que saint Anselme distingue reviennent au sentiment, à la manifestation et à l'amour de sa propre abjection. En effet, le premier degré appartient à la connaissance qu'on a de ses propres défauts. Mais parce qu'on serait blâmable d'aimer ses propres imperfections, ce sentiment est exclu par le second degré. Le troisième et le quatrième se rapportent à la manifestation de ses imperfections, de manière qu'on n'exprime pas seulement les défauts que l'on a, mais que l'on persuade encore aux autres qu'ils sont réels. Les trois autres degrés appartiennent à l'appétit qui ne cherche pas à exceller, mais qui souffre avec une grande égalité d'âme à être abaissé

3 Billuart se demande si les supérieurs doivent s'abaisser ainsi devant leurs inférieurs, et il répond qu'ils doivent avoir intérieurement ces sentiments, mais qu'extérieurement ils doivent user de discrétion, dans la crainte de nuire à leur autorité. †

extérieurement, soit par des paroles, soit par des actions. Car, comme le dit saint Grégoire (in Regist., liv. 2, indic. 10, epist. 24), il n'est pas étonnant que nous soyons humbles à l'égard de ceux qui nous honorent ; c'est ce que font tous les hommes du siècle ; mais nous devons nous humilier surtout près de ceux dont nous avons à souffrir quelque chose, ce qui appartient au cinquième et au sixième degré. Ou bien on reçoit avec joie les abaissements extérieurs, ce qui regarde le septième. Par conséquent tous ces degrés sont compris sous le sixième et le septième que nous avons énumérés plus haut (arg. 1).

Objection N°4.

Sur ces paroles de saint Matthieu (chap. 3), implere omnem justitiam, la glose dit (ord.) que l'humilité parfaite a trois degrés. Le premier c'est de se soumettre à celui qui est au-dessus de soi et de ne pas se mettre au-dessus de ses égaux ; c'est l'humilité suffisante. Le second consiste à se soumettre à ses égaux, sans se préférer à ceux qui sont au-dessous de soi, et c'est ce qu'on appelle une humilité abondante. Le troisième fait qu'on se soumet au dernier des hommes, et c'est là la plénitude de la justice. Les degrés précédemment énumérés paraissent donc inutiles.

Réponse à l'objection N°4 :

Ces trois degrés se considèrent, non par rapport à la chose elle-même, c'est-à-dire d'après la nature de l'humilité, mais par rapport aux hommes qui sont ou supérieurs, ou inférieurs, ou égaux.

Objection N°5.

Saint Augustin dit (Lib. de virg., chap. 31) : Chacun doit prendre la mesure de son humilité sur celle de sa grandeur qui est dangereusement exposée à l'orgueil, car ce vice dresse de terribles embûches à ceux qui sont les plus élevés. Or, la mesure de la grandeur humaine ne peut pas se déterminer d'après un nombre certain de degrés. Il semble donc qu'on ne puisse pas assigner les degrés particuliers de l'humilité.

Réponse à l'objection N°5 :

Ce raisonnement s'appuie sur les degrés de l'humilité, considérés non d'après la nature même de la chose, comme l'a fait saint Benoît, mais d'après les différentes conditions des hommes.

Conclusion.

Il y a dans l'humilité une multitude de degrés divers qui embrassent la perfection de cette vertu, et que saint Benoit a parfaitement divisés en douze parties.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 de cette même question.), l'humilité consiste essentiellement dans l'appétit, selon qu'on met un frein à l'impétuosité de son esprit, pour l'empêcher de tendre déréglément à de grandes choses. Mais elle a pour règle la connaissance qui fait qu'on ne se croit pas au-dessus de ce qu'on est, et le principe et la racine de ces deux choses, c'est le respect que l'on a pour Dieu. La disposition intérieure de l'humilité se produit extérieurement par les paroles, les actions et les gestes qui manifestent ce qui est au fond du cœur, comme il en est d'ailleurs de toutes les autres vertus. Car, comme le dit l'Écriture (Ecclésiastique, 19, 26), on connaît l'homme à la vue, et on distingue à l'air du visage celui qui a du bon sens. C'est pourquoi, dans l'énumération des degrés précédents, il y a quelque chose qui appartient à la racine de l'humilité, c'est le douzième degré qui fait que l'on craint Dieu et que l'on se rappelle tous ses préceptes. — Il y a aussi quelque chose qui appartient à l'appétit et qui l'empêche de tendre déréglément à sa propre excellence ; ce qui se fait de trois manières :

1. En empêchant l'homme de suivre sa propre volonté, ce qui produit le onzième degré ;
2. En l'habituant à la régler d'après le sentiment de son supérieur, ce qui concerne le dixième ;
3. En le fortifiant de manière que les difficultés et les peines qu'il rencontre ne le fassent pas renoncer à son dessein, ce qui regarde le neuvième.

Il y en a d’autres qui ont pour objet l’opinion que l’homme a de lui-même, et qui lui fait reconnaître ses imperfections. C’est ce qui se fait encore de trois manières :

1. Il faut qu’il reconnaisse ses propres défauts et qu’il les avoue, ce qui appartient au huitième degré.
2. Cette considération doit le persuader qu’il est incapable de grandes choses, ce que fait le septième.
3. Il doit sous ce rapport mettre les autres avant lui, ce qui est le sixième.

Enfin il y en a qui se rapportent aux signes extérieurs, dont l’un consiste dans les actions. À cet égard, il faut que l’homme ne s’écarte pas dans ses actes de la voie commune, ce qui appartient au cinquième. Il y en a deux autres qui consistent dans les paroles. On ne doit pas parler trop tôt, ce qui est l’objet du quatrième ; ni parler excessivement, ce qui regarde le second. Enfin les autres signes consistent dans les gestes extérieurs ; par exemple, il faut que l’on baisse les yeux, ce qui est le premier degré, et qu’on comprime extérieurement les rires et les autres signes d’une joie folle, ce qui est l’objet du troisième. [Q170-2]

161

QUESTION 162 : DE L'ORGUEIL

Question 162 : De l'orgueil....272
Article 1 : L'orgueil est-il un péché ?....273
Article 2 : L'orgueil est-il un péché spécial ?....274
Article 3 : L'orgueil consiste-t-il dans l'irascible comme dans son sujet ?....276
Article 4 : Saint Grégoire a-t-il avec raison distingué quatre espèces d'orgueil ?....278
Article 5 : L'orgueil est-il un péché mortel ?....281
Article 6 : L'orgueil est-il le plus grave des péchés ?....282
Article 7 : L'orgueil est-il le premier de tous les péchés ?....284
Article 8 : Doit-on faire de l'orgueil un vice capital ?....285

Après avoir parlé de l'humilité, nous avons à nous occuper de l'orgueil.

Nous parlerons :

1. De l'orgueil en général ;
2. Du péché du premier homme qui n'est rien autre chose que l'orgueil.

Sur l'orgueil en général nous avons huit questions à examiner :

1. L'orgueil est-il un péché ?
2. Est-ce un vice spécial ?
3. En quoi existe-t-il comme dans son sujet ?
4. De ses espèces.
5. Est-ce un péché mortel ?
6. Est-ce le plus grave de tous les péchés ?
7. De son rapport avec les autres péchés.[1]
8. Doit-on le considérer comme un vice capital ?

1 Pour cet article, voyez 1a 2æ, quest. 84, art. 2 †

Article 1 : L'orgueil est-il un péché ?

162

Objection N°1.

Il semble que l'orgueil ne soit pas un péché. Car aucun péché n'est l'objet d'une promesse de la part de Dieu, puisque Dieu promet ce qu'il doit faire et qu'il ne fait pas de péchés. Or, on compte l'orgueil parmi les promesses divines. Ainsi il est dit (Is., 60, 15) : Je ferai de vous l'orgueil des siècles, et votre joie s'étendra de génération en génération. L'orgueil n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

L'orgueil peut s'entendre de deux manières. D'abord on entend par orgueil ce qui dépasse la règle de la raison, et c'est en ce sens que nous disons qu'il est un péché. On peut aussi désigner par cette expression simplement quelque chose de suréminent. De cette manière on peut désigner sous le nom d'orgueil tout ce qui excède la mesure commune. Ainsi l'orgueil que Dieu promet est une surabondance de bien. C'est pourquoi la glose dit[1] qu'il y a un orgueil bon et un orgueil mauvais. — D'ailleurs on peut dire que l'orgueil se prend matériellement en cet endroit pour l'abondance des choses dont les hommes peuvent s'enorgueillir[2].

Objection N°2.

Ce n'est pas un péché de désirer ressembler à Dieu. Car c'est ce que désire naturellement toute créature, et c'est en cela que consiste sa perfection. Ce qui est principalement vrai de la créature raisonnable qui a été faite à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or, comme on le voit (Lib. Sent. Prosperi, art. 292), l'orgueil est l'amour de sa propre excellence, par laquelle l'homme s'assimile à Dieu qui est le plus excellent des êtres. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 2, chap. 6) : L'orgueil imite ce qui est élevé, et il n'y a que vous, ô mon Dieu, qui soyez au-dessus de toutes choses. L'orgueil n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

C'est à la raison à régler les choses que l'homme désire naturellement. Par conséquent si l'on s'écarte de la règle de la raison, en plus ou en moins, alors l'appétit devient vicieux, comme on le voit à l'égard de la nourriture que l'on désire naturellement. Or, l'orgueil désire s'élever au-delà des limites que détermine la droite raison. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 13) que l'orgueil est le désir d'une élévation perverse. D'où il résulte que, comme le dit le même docteur (De civ. Dei, liv. 19, chap. 13), l'orgueil imite Dieu d'une manière coupable. Car il déteste d'avoir sous lui des égaux, et il veut leur imposer sa propre domination.

Objection N°3.

Un péché n'est pas seulement contraire à la vertu, mais il l'est encore au vice qui lui est opposé, comme on le voit dans Aristote (Eth., liv. 2, chap. 8). Or, on ne trouve aucun vice qui soit opposé à l'orgueil. L'orgueil n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

L'orgueil est directement opposé à la vertu d'humilité, et il se rapporte d'une certaine manière aux mêmes choses que la magnanimité, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1, Réponse N°3). Par conséquent le vice qui est opposé à l'orgueil sous le rapport du défaut, se rapproche du vice de la pusillanimité qui est opposé à la magnanimité au même point de vue. Car, comme il appartient à la magnanimité de

1 Hieronym., sup. illud. Is., chap. 61, Vos autem, sacerdotes. †

2 D'après son étymologie, le mot superbia désigne en effet ce qui surpasse, ce qui va au-delà de la mesure (super ire, supergredi). †

porter l'âme à de grandes choses, contrairement au désespoir, de même il appartient à l'humilité de l'éloigner du désir déréglé des grandes entreprises, contrairement à la présomption. Quant à la pusillanimité, si elle implique un défaut dans la poursuite des grandes choses, elle est opposée proprement à la magnanimité sous ce rapport ; mais si elle implique l'application de l'esprit à des choses trop basses pour l'homme, elle est opposée d'après cela à l'humilité. Car ces deux excès proviennent l'un et l'autre de la faiblesse de l'esprit. Au contraire, l'orgueil peut être opposé tout à la fois, d'après ce qu'il a d'extrême, à la magnanimité et à l'humilité, sous des rapports divers. Ainsi il est opposé à l'humilité, selon qu'il méprise la soumission, et il est opposé à la magnanimité, selon qu'il s'étend déréglément à de grandes choses. Mais parce qu'il implique une certaine supériorité, il est plus directement opposé à l'humilité, comme la pusillanimité, qui suppose la faiblesse de l'esprit pour les grandes entreprises, est plus directement contraire à la magnanimité.

Mais c'est le contraire. L'Écriture dit (Tobie, 4, 14) : Ne souffrez jamais que l'orgueil domine ni dans vos pensées ni dans vos paroles.

Conclusion.

L'orgueil par lequel l'homme désire, contrairement à la droite raison, s'élever au-dessus de sa condition, est certainement un vice et un péché.

Il faut répondre que l'orgueil (superbia) tire son nom de ce que l'on tend à s'élever au-dessus de ce que l'on est. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (Etym., liv. 10, ad litt. S) que l'orgueilleux est ainsi appelé parce qu'il veut paraître au-dessus de ce qu'il est. Or, la droite raison demande que la volonté de chaque individu se porte vers ce qui lui est proportionné. C'est pourquoi il est évident que l'orgueil implique quelque chose de contraire à la droite raison ; et c'est ce qui en fait un péché[1]. Car, d'après saint Denis (De div. nom., chap. 4), le mal de l'âme consiste dans ce défaut de conformité avec la raison. D'où il est évident que l'orgueil est un péché.

Article 2 : L'orgueil est-il un péché spécial ?

162

Objection N°1.

Il semble que l'orgueil ne soit pas un péché spécial. Car saint Augustin dit (Lib. de nat. et grat., chap. 29) que sans le péché d'orgueil on n'en trouverait aucun autre. Saint Prosper dit aussi (De vit. contempl., liv. 3, chap. 2) qu'aucun péché ne peut, n'a pu ou ne pourra exister sans l'orgueil. L'orgueil est donc un péché général.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce n'est pas saint Augustin qui dit lui-même ces paroles, mais il les met dans la bouche de la personne contre laquelle il discute. Par conséquent il les réfute ensuite en montrant qu'on ne pèche pas toujours par orgueil. — Cependant on peut dire que ce passage s'entend de l'effet extérieur de l'orgueil qui consiste dans la transgression des préceptes, ce qui se trouve dans toute espèce de faute, mais il ne s'agit pas de l'acte intérieur de ce vice qui consiste dans le mépris du précepte lui-même. Car le péché n'est pas toujours produit par mépris, mais il l'est tantôt par ignorance, tantôt par faiblesse, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Sur ces paroles de Job (33, 17) : Pour détourner l'homme du mal, la glose dit (ord.) que s'enorgueillir contre le Créateur, c'est transgresser ses préceptes en péchant. Or, d'après saint Ambroise (Lib. de par.,

1 L'orgueil coupable est défini par saint Thomas : Appetitus inordinatus propriæ excellentiæ. †

chap. 8), tout péché est une transgression de la loi divine et une désobéissance aux ordres du ciel. Tout péché est donc de l'orgueil.

Réponse à l'objection N°2 :

Quelquefois on commet un péché par l'effet qu'on produit, mais non par l'affection ou la volonté. C'est ainsi que celui qui tue son père par ignorance, commet un parricide relativement à l'effet qu'il produit, mais il ne le produit pas d'après son affection ou sa volonté, parce qu'il n'avait pas l'intention de le faire. Ainsi on peut dire que transgresser le précepte de Dieu, c'est s'enorgueillir toujours contre lui, d'après l'effet, mais non d'après la volonté.

Objection N°3.

Tout péché spécial est opposé à une vertu particulière. Or, l'orgueil est opposé à toutes les vertus, car saint Grégoire dit (Mor., liv. 34, chap. 18) : L'orgueil ne se contente jamais de la ruine d'une seule vertu ; il s'élève contre toutes les facultés de l'âme, c'est une maladie générale et contagieuse qui la corrompt tout entière. Et saint Isidore dit (De sum. bon., liv. 2, chap. 38) que c'est la ruine de toutes les vertus. L'orgueil n'est donc pas un péché spécial.

Réponse à l'objection N°3 :

Le péché peut corrompre la vertu de deux manières :

1. Selon qu'il lui est directement contraire. L'orgueil ne corrompt pas de cette manière toute vertu, mais seulement l'humilité, comme tout autre péché spécial corrompt la vertu particulière qui lui est opposée, en faisant le contraire.
2. Un péché corrompt la vertu en en abusant. L'orgueil corrompt de la sorte toutes les vertus, dans le sens qu'il prend de là occasion de s'accroître, comme de toutes les autres choses qui appartiennent à ce qui excelle. Il ne s'ensuit donc pas qu'il soit un péché général.

Objection N°4.

Tout péché spécial a une matière spéciale, tandis que l'orgueil a une matière générale. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 34, chap. 18) que l'un s'enorgueillit de ses richesses, l'autre de son éloquence, celui-ci de choses terrestres et basses, celui-là des vertus les plus élevées. L'orgueil n'est donc pas un péché spécial, mais général.

Réponse à l'objection N°4 :

L'orgueil considère son objet sous un rapport spécial qui peut néanmoins se trouver dans des matières différentes. Car il est l'amour déréglé que l'on a de sa propre excellence, et cette excellence peut se trouver dans différentes choses.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de nat. et grat., chap. 29) : Qu'on cherche avec soin, et l'on trouvera d'après la loi de Dieu que l'orgueil est un péché bien différent des autres vices. Or, le genre ne se distingue pas de ses espèces. L'orgueil n'est donc pas un péché général, mais spécial.

Conclusion.

L'orgueil, considéré comme le désir déréglé que l'on a de sa propre excellence, est un péché spécial ; mais si on le considère selon la nature de sa fin, il produit d'autres vices et il est un péché général.

Il faut répondre que l'on peut considérer le péché d'orgueil de deux manières :

1. Selon sa propre espèce qu'il tire de la nature de son objet propre. De cette manière l'orgueil est un péché spécial parce qu'il a un objet particulier. Car il consiste dans le désir déréglé que l'on a de sa propre excellence[1], comme nous l'avons dit (art. Préc.).

1 Ainsi il se distingue de l'ambition, qui a pour but l'excellence dans les honneurs et les dignités ; il se distingue de la présomption, qui veut exceller par ses œuvres ; et il se distingue aussi de la vaine gloire, qui recherche l'éclat et la réputation. †

2. On peut le considérer selon l'influence qu'il exerce par manière de surcroît sur les autres péchés.

À ce point de vue il est général en ce sens que tous les péchés peuvent naître de lui sous un double rapport :

1. Directement et d'une manière absolue en ce sens que les autres péchés se rapportent à la fin de l'orgueil qui est l'excellence propre à laquelle on peut rapporter tout ce que l'on désire déréglément ;
2. Indirectement et par accident, c'est-à-dire en écartant les obstacles, parce que l'orgueil fait mépriser à l'homme la loi divine qui lui défend de pécher, d'après ces paroles du prophète (Jérem., 2, 20) : Vous avez brisé le joug, vous avez rompu vos liens et vous avez dit : Je ne servirai pas.

Cependant il est à remarquer que pour que l'orgueil soit un péché général, il suffit qu'il puisse quelquefois produire tous les vices, mais il n'est pas nécessaire qu'ils viennent toujours tous de lui. Car quoiqu'on puisse transgresser tous les préceptes de la loi par un péché quelconque d'après le mépris que l'orgueil inspire ; néanmoins ce n'est pas toujours ce mépris qui est cause de nos transgressions ; elles proviennent tantôt de l'ignorance, tantôt de la faiblesse. D'où il résulte que, comme le dit saint Augustin (Lib. de nat. et grat., chap. 29), il y a beaucoup de choses qui sont de mauvaises actions sans être des actes d'orgueil.

Article 3 : L'orgueil consiste-t-il dans l'irascible comme dans son sujet ?

162

Objection N°1.

Il semble que l'orgueil ne consiste pas dans l'irascible comme dans son sujet. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 23, chap. 10) : L'enflure de l'esprit est un obstacle à la vérité, parce que tant que l'âme est pleine d'elle-même, elle reste dans les ténèbres. Or, la connaissance de la vérité n'appartient pas à l'irascible, mais à la raison. L'orgueil n'existe donc pas dans l'irascible.

Réponse à l'objection N°1 :

On connaît la vérité de deux manières :

1. On la connaît d'une connaissance purement spéculative, et c'est celle-là que l'orgueil empêche indirectement en détruisant sa cause. Car l'orgueil ne soumet pas son entendement à Dieu pour en recevoir la connaissance de la vérité, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 11, 25) : Vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, c'est-à-dire aux orgueilleux qui se croient sages et prudents, et vous les avez révélées aux petits, c'est-à-dire aux humbles. Il ne daigne pas non plus s'instruire près des autres hommes ; quoiqu'il soit dit (Ecclésiastique, 6, 34) : Si vous prêtez l'oreille, en écoutant humblement, vous recueillerez la science.
2. Il y a une autre connaissance de la vérité qui est affective. L'orgueil l'empêche directement, parce que les orgueilleux se délectant dans leur propre excellence, ont du dégoût pour l'excellence de la vérité. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Mor., liv. 23, chap. 10) que les orgueilleux, quoiqu'ils perçoivent par l'intelligence les secrets des mystères, sont néanmoins incapables d'en sentir la douceur ; s'ils savent comment les choses sont, ils ignorent quelle est leur suavité. C'est aussi pour cette raison que l'Écriture dit (Prov., 11, 2) : Que la sagesse est la où est l'humilité.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Mor,. liv. 24, chap. 6) que les orgueilleux ne considèrent pas la vie des autres pour se mettre au-dessous d'eux par l'humilité, mais pour se mettre au-dessus par l'orgueil. Il semble donc

que l'orgueil vienne de ce que l'on ne considère pas les choses comme on le devrait. Or, ce n'est pas à l'irascible qu'il appartient de considérer, mais c'est plutôt à la raison. C'est donc dans cette faculté plutôt que dans l'irascible que l'orgueil existe.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1 et 2), l'humilité a pour règle la droite raison d'après laquelle on a de soi une opinion vraie. L'orgueil ne se conforme pas à cette règle, mais il fait qu'on se croit plus qu'on est ; ce qui résulte du désir déréglé que l'on a de sa propre excellence ; parce qu'on croit facilement ce qu'on désire vivement, et c'est ce qui fait que l'appétit se porte vers des choses plus élevées qu'il ne devrait le faire. C'est pourquoi toutes les choses qui servent à faire croire à quelqu'un qu'il est supérieur à ce qu'il est le portent à l'orgueil. L'une d'elles est l'étude qu'il fait des défauts des autres. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire, par opposition (ibid.), que les saints considèrent les vertus des autres pour les mettre à l'envi au-dessus d'eux. Il ne résulte donc pas de là que l'orgueil existe dans la raison, mais seulement que l'une de ses causes existe dans cette puissance.

Objection N°3.

L'orgueil ne cherche pas seulement à exceller dans les choses sensibles, mais encore dans les choses spirituelles et intelligibles, et il consiste principalement dans le mépris de Dieu, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 10, 14) : Le commencement de l'orgueil de l'homme, c'est d'apostasier Dieu. Or, l'irascible étant une partie de l'appétit sensitif ne peut s'étendre à Dieu et aux choses intelligibles. L'orgueil ne peut donc pas exister dans l'irascible.

Réponse à l'objection N°3 :

L'orgueil n'existe pas dans l'irascible considéré exclusivement comme une partie de l'appétit sensitif, mais il existe dans cette puissance considérée d'une manière plus générale, comme nous l'avons vu (dans le corps de cet article.).

Objection N°4.

Comme on le voit (Lib. Sent. Prosp., sent. 292), l'orgueil est l'amour que l'on a de sa propre excellence. Or, l'amour n'existe pas dans l'irascible, mais dans le concupiscible. L'orgueil n'y existe donc pas non plus.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit saint Augustin (De civ., liv. 14, chap. 7), l'amour précède toutes les autres affections de l'âme et en est la cause. On peut donc le prendre pour l'une de ces affections quelle qu'elle soit. Ainsi on dit que l'orgueil est l'amour que l'on a de sa propre excellence, parce que cet amour produit la présomption déréglée que l'on a de surpasser les autres ; ce qui est le propre de l'orgueil.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire (Mor., liv. 2, chap. 26) oppose à l'orgueil le don de crainte. Or, la crainte appartient à l'irascible. Donc l'orgueil réside dans cette puissance.

Conclusion.

Le propre sujet de l'orgueil est la puissance irascible de l'âme et la volonté.

Il faut répondre que l'on peut reconnaître le sujet d'une vertu ou d'un vice d'après son objet propre. Car l'objet de l'habitude ou de l'acte ne peut pas être autre chose que l'objet de la puissance qui est soumis à l'un et à l'autre. Or, l'objet propre de l'orgueil est quelque chose d'ardu, puisqu'il consiste dans le désir que l'on a de sa propre excellence, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2). Par conséquent il faut que l'orgueil appartienne de quelque manière à la puissance irascible. — Mais l'irascible peut se considérer de deux manières :

1. Dans son sens propre. Alors il est une partie de l'appétit sensitif, comme la colère proprement dite est une passion de ce même appétit.
2. On peut le considérer dans un sens plus large, de telle sorte qu'il appartienne aussi à l'appétit intelligentiel auquel on attribue également quelquefois la colère. C'est ainsi que nous attribuons la colère à Dieu et aux anges, non comme passion, mais d'après le jugement de la justice qui prononce sa sentence. Toutefois l'irascible pris ainsi en général n'est pas une puissance distincte du concupiscible, comme on le voit d'après ce que nous avons dit[1].

Si donc le difficile qui est l'objet de l'orgueil n'était que le bien sensible auquel peut tendre l'appétit sensitif, il faudrait que l'orgueil existât dans l'irascible qui est une partie de l'appétit sensitif. Mais parce que le difficile que l'orgueil a pour objet comprend tout à la fois, les choses sensibles et les choses spirituelles, on doit nécessairement reconnaître que le sujet de l'orgueil est l'irascible, non pris exclusivement dans son sens propre, selon qu'il est une partie de l'appétit sensitif, mais entendu d'une manière plus générale, selon qu'il existe dans l'appétit intelligentiel[2]. C'est ce qui fait que l'orgueil existe dans les démons.

Article 4 : Saint Grégoire a-t-il avec raison distingué quatre espèces d'orgueil ?

162

Objection N°1.

Il semble que saint Grégoire ait à tort distingué quatre espèces d'orgueil en disant (Mor., liv. 23, chap. 4) qu'il y a quatre espèces d'orgueil par lesquelles l'arrogance des hommes se manifeste ; ou ils croient que le bien qu'ils ont vient d'eux-mêmes ; ou s'ils admettent qu'il leur a été donné, ils pensent qu'ils l'ont reçu en raison de leurs mérites ; ou ils se vantent d'avoir ce qu'ils n'ont pas ; ou bien, au mépris de tous les autres, ils désirent attirer tout spécialement la vue sur les avantages qu'ils possèdent. Car l'orgueil est un vice distinct de l'infidélité, comme l'humilité est aussi une vertu distincte de la foi. Or, il appartient à l'infidélité de croire que le bien qu'on a ne vient pas de Dieu, ou que le bien de la grâce vient des mérites propres que l'on possède. On ne doit donc pas considérer cela comme une espèce d'orgueil.

Réponse à l'objection N°1 :

La vérité de l'opinion peut être altérée de deux manières :

1. En général ; c'est ainsi que dans les choses qui appartiennent à la foi, l'opinion vraie est corrompue par l'infidélité ;
2. En particulier à l'égard de ce qui est l'objet de la détermination de la volonté.

Cette erreur ne produit pas l'infidélité. Par exemple celui qui commet une fornication croit que pour le moment il lui est bon de faire ce péché ; il n'est cependant pas infidèle, comme il le serait, s'il disait en général que la fornication est une bonne chose. Et il en est ainsi à l'égard de la proposition actuelle. Car c'est une hérésie de dire en général qu'il y a quelque chose de bon qui ne vient pas de Dieu ou que la grâce est accordée aux hommes pour leurs mérites. Mais que l'appétit déréglé de notre propre excellence nous porte à nous glorifier des biens que nous avons reçus de Dieu, comme s'ils provenaient de nous-mêmes ou de nos propres mérites ; cette faute, à proprement parler, appartient à l'orgueil et non à l'infidélité.

1 (1a pars, quest. 59, art. 4, et quest. 82, art. 5, Réponse N°1 et 2) †

2 L'appétit intelligentiel n'est rien autre chose que la volonté. †

Objection N°2.

La même chose ne doit pas être considérée comme une espèce de différents genres. Or, la jactance est une espèce de mensonge, comme nous l'avons vu (quest. 110, art. 2, et quest. 112). On ne doit donc pas en faire une espèce d'orgueil.

Réponse à l'objection N°2 :

La jactance est une espèce de mensonge quant à l'acte extérieur par lequel on s'attribue faussement ce qu'on n'a pas ; mais quant à l'arrogance intérieure du cœur, saint Grégoire (loc. cit.) en fait une espèce d'orgueil.

Objection N°3.

Il y a d'autres choses qui paraissent appartenir à l'orgueil et que saint Grégoire n'énumère pas. Car saint Jérôme dit qu'il n'y a rien de si orgueilleux que de paraître ingrat, et d'après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 14), il appartient à l'orgueil de s'excuser du péché que l'on a commis. La présomption par laquelle on tend à atteindre ce qui est au-dessus de soi paraît aussi appartenir principalement à l'orgueil. La division de saint Grégoire est donc insuffisante, puisqu'elle ne comprend pas toutes les espèces d'orgueil.

Réponse à l'objection N°3 :

L'ingrat est celui qui s'attribue ce qu'il a reçu d'un autre ; par conséquent les deux premières espèces d'orgueil appartiennent à l'ingratitude. Si l'on s'excuse du péché que l'on a commis, cet acte appartient à la troisième espèce, parce que par là on s'attribue le bien de l'innocence que l'on n'a plus. Si l'on tend présomptueusement à ce qui est au-dessus de ses forces, cet acte paraît appartenir principalement à la quatrième espèce d'orgueil, d'après laquelle on veut être préféré aux autres.

Objection N°4.

L'orgueil est autrement divisé par d'autres Pères. Ainsi saint Anselme divise l'orgueil (Lib. de simil., chap. 22 et suiv.) en disant que l'exaltation qu'il produit est ou dans la volonté, ou dans les paroles, ou dans les actions. Saint Bernard distingue dans l'orgueil douze degrés (Tract. de grad. hum., chap. 10), qui sont : la curiosité, la légèreté d'esprit, la folle joie, la jactance, la singularité, l'arrogance, la présomption, la défense des fautes que l'on a commises, l'aveu simulé, la rébellion, la liberté et l'habitude de pécher. Ces divers degrés ne paraissent pas compris sous les espèces déterminées par saint Grégoire. La distinction faite par ce dernier Père n'est donc pas convenable.

Réponse à l'objection N°4 :

La triple distinction faite par saint Anselme se considère d'après le mouvement progressif de toute espèce de péché. Car tout péché se conçoit d'abord dans le cœur, on l'exprime ensuite de bouche et enfin on le consomme par l'action. Quant aux douze degrés que saint Bernard distingue, ils sont opposés aux douze degrés de l'humilité dont nous avons parlé (quest. préc., art. 6). En effet le premier degré de l'humilité est de montrer toujours cette vertu de cœur et de corps, les yeux baissés vers la terre, et il a pour contraire la curiosité, par laquelle on regarde partout, autour de soi, d'une manière déréglée. Le second degré de l'humilité, c'est de parler peu et de dire des choses raisonnables sans élever la voix ; il a pour contraire la légèreté d'esprit, par laquelle l'homme s'exprime avec fierté toutes les fois qu'il parle. Le troisième degré c'est de n'être pas disposé à rire pour un rien, et il a pour contraire la folle joie. Le quatrième consiste à garder le silence jusqu'à ce qu'on soit interrogé, et il a pour contraire la jactance. Le cinquième c'est de se conformer à ce que la règle commune du monastère prescrit, et il a pour contraire la singularité, par laquelle on veut paraître plus saint que les autres. Le sixième consiste à se croire et à se dire plus méprisable que les autres, et il a pour contraire l'arrogance, par laquelle on se met au-dessus de tout le monde. Le septième degré fait que l'on s'avoue et que l'on se croit inutile et indigne de tout, et il a pour contraire la présomption, par

laquelle on se croit capable des choses les plus élevées. Le huitième degré est l'aveu des fautes, qui a pour contraire la défense de ces mêmes fautes. Le neuvième degré consiste à se résigner à la patience au milieu des peines et des adversités, et il a pour contraire la confession simulée, par laquelle on ne veut pas subir de peine pour les péchés que l'on confesse avec feinte. Le dixième degré de l'humilité est l'obéissance, qui a pour contraire la rébellion. Le onzième degré consiste en ce que l'homme n'aime pas à faire sa volonté propre, et il a pour contraire la liberté, par laquelle il se plaît à faire ce qu'il veut. Enfin le douzième degré est la crainte de Dieu qui a pour contraire l'habitude du péché qui implique le mépris de Dieu. Ces douze degrés comprennent non seulement les espèces d'orgueil, mais encore quelques-uns de leurs antécédents et de leurs conséquents, comme nous l'avons dit plus haut au sujet de l'humilité (quest. préc., art. 6).

Mais c'est le contraire. Nous nous en tenons à l'autorité de saint Grégoire.

Conclusion.

Il y a quatre espèces d'orgueil qui consistent à croire que le bien qu'on a vient de soi-même, à supposer que si on l'a reçu c'est à cause des mérites que l'on possède ; à se glorifier de ce que l'on n'a pas et à désirer attirer particulièrement les regards sur ce que l'on a, au mépris des autres.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3), l'orgueil implique un désir immodéré de prééminence, qui n'est pas conforme à la droite raison. Or, il est à considérer que toute prééminence résulte d'un bien que l'on possède. Ce bien peut être considéré de trois manières :

1. En soi. Car il est évident que plus le bien que l'on a est grand, et plus on en retire d'avantages sur les autres. C'est pourquoi quand on s'attribue un bien supérieur à celui qu'on possède, il s'ensuit que l'appétit recherche sa propre excellence au-delà du terme qui lui convient, et c'est alors la troisième espèce d'orgueil, qui consiste à se vanter de ce que l'on n'a pas.
2. On peut le considérer par rapport à sa cause ; ainsi il y a plus de gloire à posséder un bien de soi-même que de le tenir d'un autre. C'est pourquoi quand on considère comme venant de soi le bien qu'on a reçu d'un autre, l'appétit s'élève encore au-delà des limites dans lesquelles il doit se renfermer. Et comme il y a deux sortes de causes du bien qui est dans l'homme, la cause efficiente et la cause méritoire, on tire de là les deux premières espèces d'orgueil : celle qui fait que l'on croit posséder de soi-même ce que l'on a reçu de Dieu, et celle qui fait que nous attribuons à nos propres mérites ce que nous avons reçu de lui[1].
3. On peut le considérer par rapport au mode de possession, selon qu'un individu prétend l'emporter sur les autres, par là même qu'il croit posséder ce bien d'une manière plus excellente qu'eux. L'appétit est ainsi porté déréglément à chercher sa propre supériorité, et c'est de là que vient la quatrième espèce d'orgueil, qui consiste à ce que l'on veut tout particulièrement attirer les regards, au mépris des autres[2].

162

1 D'après Sylvius et Navarre, ces deux premières espèces d'orgueil sont des péchés mortels, quand on y tombe avec un plein et parfait consentement. †

2 Cette espèce d'orgueil, ainsi que la troisième, qui consiste à se vanter de ce qu'on n'a pas, n'est péché mortel que quand il s'agit d'une chose importante. Ainsi il faut que le mépris qu'on a pour les autres soit grave, ou que les qualités qu'on s'attribue nuisent au prochain ; comme un médecin qui se vanterait d'une science qu'il n'aurait pas. †

Article 5 : L'orgueil est-il un péché mortel ?

162

Objection N°1.

Il semble que l'orgueil ne soit pas un péché mortel. Car sur ces paroles (Ps. 7, 4) : Seigneur mon Dieu, si j'ai fait cela, la glose dit (ord. August.) qu'il s'agit là d'un péché universel qui est l'orgueil. Si donc l'orgueil était un péché mortel, tout péché le serait.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (art. 2), l'orgueil n'est pas un péché universel par son essence, mais par l'influence qu'il a sur les autres, en ce sens que tous les autres péchés peuvent en sortir. Il ne s'ensuit donc pas que tous les péchés soient mortels, mais ils le sont seulement quand ils naissent de l'orgueil complet que nous avons reconnu pour un péché mortel.

Objection N°2.

Tout péché est contraire à la charité. Or, l'orgueil ne paraît pas être contraire à la charité, ni quant à l'amour de Dieu, ni quant à l'amour du prochain, parce que l'excellence que l'on désire déréglément par l'orgueil n'est pas toujours contraire à la gloire de Dieu, ni aux intérêts du prochain. L'orgueil n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

L'orgueil est toujours contraire à l'amour de Dieu en ce que l'orgueilleux ne se soumet pas à la règle divine, comme il le doit ; et il est quelquefois contraire à l'amour du prochain en ce que l'on se préfère à lui déréglément ou que l'on se soustrait à son autorité. On déroge encore en cela à la règle de Dieu qui a établi entre les hommes une hiérarchie, de telle sorte que l'un doit être soumis à l'autre.

Objection N°3.

Tout péché mortel est contraire à la vertu. Or, l'orgueil n'est pas contraire à la vertu, mais il en découle plutôt, parce que, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 34, chap. 18), quelquefois l'homme s'enorgueillit des vertus célestes les plus élevées. L'orgueil n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

L'orgueil ne vient pas des vertus comme d'une cause absolue, mais comme d'une cause accidentelle, dans le sens que les vertus sont des occasions de s'enorgueillir. Mais il n'y a pas de répugnance que l'un des contraires soit la cause de l'autre par accident, comme le dit Aristote (Phys., liv. 8, text. 8). C'est pourquoi il y en a qui s'enorgueillissent de l'humilité elle-même.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (loc. cit.) que le signe le plus évident des réprouvés est l'orgueil, et qu'au contraire l'humilité est le signe des élus. Or, les hommes ne sont pas réprouvés pour des péchés véniels. L'orgueil n'est donc pas un péché véniel, mais mortel.

Conclusion.

L'orgueil est dans son genre un péché mortel qui fait qu'on est rebelle à Dieu, à moins que son acte ne soit imparfait.

Il faut répondre que l'orgueil est opposé à l'humilité. Or, l'humilité a pour objet propre la soumission de l'homme à Dieu, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1, Réponse N°5). Par conséquent l'orgueil a au contraire pour objet propre le manque de soumission à cet égard, selon que l'homme

s'élève au-dessus de ce qui lui a été fixé d'après la règle ou la mesure divine, contrairement à ce que dit saint Paul (2 Cor., 10, 13) : Pour nous, nous ne nous glorifierons pas démesurément, mais nous nous renfermerons dans les bornes du partage que Dieu nous a donné. C'est pourquoi il est dit (Ecclésiastique, 10, 14) : que le commencement de l'orgueil de l'homme, c'est d'apostasier Dieu ; parce que l'on considère la racine de l'orgueil en ce que l'homme ne se soumet pas d'une certaine manière à Dieu et à sa règle. Or, il est évident que refuser de se soumettre à Dieu c'est un péché mortel, car c'est se détourner de lui ; d'où il résulte que l'orgueil est dans son genre un péché mortel[1]. — Toutefois, comme dans les autres choses qui sont des péchés mortels dans leur genre[2], il y a des mouvements qui sont des péchés véniels à cause de leur imperfection, parce qu'ils préviennent le jugement de la raison et qu'ils se produisent en dehors de son consentement, de même à l'égard de l'orgueil il arrive qu'il y a des mouvements qui sont des péchés véniels, quand la raison n'y consent pas.

Article 6 : L'orgueil est-il le plus grave des péchés ?

162

Objection N°1.

Il semble que l'orgueil ne soit pas le plus grave des péchés. Car plus un péché est difficile à éviter et plus il est léger. Or, l'orgueil s'évite très difficilement, parce que, comme le dit saint Augustin (Ep. 211), les autres péchés s'exercent sur les mauvaises œuvres pour qu'on les fasse, au lieu que l'orgueil tend un piège aux bonnes pour qu'elles périssent. L'orgueil n'est donc pas le péché le plus grave.

Réponse à l'objection N°1 :

Un péché est difficile à éviter pour deux motifs :

1. À cause de la violence de son attaque. C'est ainsi que la colère attaque vivement par l'effet de son impétuosité, et il est encore plus difficile de résister à la concupiscence, en raison de ce qu'elle a de naturel, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 9). Cette difficulté d'éviter le péché en diminue la gravité, parce que moins la tentation sous laquelle on succombe est forte et plus on pèche grièvement, comme l'observe saint Augustin.
2. Il est difficile d'éviter le péché parce qu'il est caché. C'est ainsi qu'il est difficile d'éviter l'orgueil, parce que les bonnes actions elles-mêmes lui donnent l'occasion de se produire, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3). C'est ce qui fait dire expressément à saint Augustin qu'il tend un piège aux bonnes œuvres. Et le Psalmiste s'écrie (141, 4) : Les orgueilleux m'ont tendu leur filet dans la voie où je marchais. C'est pourquoi le mouvement de l'orgueil qui se glisse d'une manière occulte n'est pas arrivé à sa plus grande gravité avant que la raison ne le perçoive. Mais après que la raison l'a reconnu, on l'évite alors facilement, soit en considérant sa propre faiblesse, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 10, 9) : Pourquoi t'enorgueillis-tu, terre et cendre ? soit en considérant la grandeur de Dieu, suivant cette pensée de Job (15, 13) : Pourquoi ton esprit s'enorgueillit-il contre Dieu ? soit par l'imperfection des biens dont l'homme s'enorgueillit, selon cette réflexion du prophète (Is., 40, 6) : Toute chair n'est que de l'herbe et toute sa gloire est comme la fleur des champs. Et plus loin (64, 6) : Toutes les œuvres de notre justice sont comme le linge le plus souillé.

Objection N°2.

Le plus grand mal est opposé au plus grand bien, comme le dit Aristote (Eth., liv. 13, chap. 10 ?). Or, l'humilité à laquelle l'orgueil est opposé n'est pas la plus grande des vertus, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 5). Donc les vices qui sont opposés aux plus grandes vertus, comme l'infidélité, le

1 Ainsi l'orgueil est un péché mortel quand il blesse l'amour de Dieu ou l'amour du prochain comme nous l'avons observé dans l'article précédent. Dans d'autres cas, c'est un péché véniel dont la gravité varie selon les degrés dont il est susceptible. †

2 Tels que la fornication et l'adultère. †

désespoir, la haine de Dieu, l'homicide et les autres crimes semblables, sont des péchés plus graves que l'orgueil.

Réponse à l'objection N°2 :

L'opposition d'un vice à l'égard d'une vertu se juge suivant l'objet que l'on considère d'après les choses vers lesquelles ce vice et cette vertu se portent. A ce point de vue l'orgueil ne peut être considéré comme le plus grand des péchés, et on ne peut pas non plus considérer l'humilité comme la plus grande des vertus. Mais, par rapport à l'éloignement de Dieu, il est le péché le plus grand en ce qu'il communique aux autres leur gravité. Car le péché d'infidélité, par là même qu'il provient du mépris de l'orgueil, devient plus grave que s'il provenait de l'ignorance ou de la faiblesse. Il en faut dire autant du désespoir et des autres péchés.

Objection N°3.

Le plus grand mal n'est pas puni par un mal moindre. Or, quelquefois l'orgueil est puni par d'autres péchés, comme on le voit (Rom., 1, 28), où il est dit que les philosophes par suite de leur orgueil ont été livrés à leur sens dépravé, en sorte qu'ils ont fait des actions indignes des hommes. L'orgueil n'est donc pas le plus grave des péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme dans les syllogismes qui mènent à l'impossible, on est quelquefois mieux convaincu quand on arrive à une absurdité plus manifeste, de même aussi, pour convaincre l'orgueil des hommes, Dieu permet, pour le châtiment de quelques-uns, qu'ils se précipitent dans les péchés charnels qui, quoiqu'ils soient moindres, sont cependant plus honteux. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (De summo bono, liv. 2, chap. 38) que l'orgueil est le plus détestable de tous les vices, soit parce qu'il se trouve dans les personnes les plus élevées et dans ceux qui sont au premier rang, soit parce qu'il naît des œuvres de justice et de vertu, et que ce qu'il y a en lui de coupable se fait moins sentir. Au contraire, la luxure est connue de tout le monde, parce qu'elle est par elle-même une chose honteuse, mais aux yeux de Dieu elle est moindre que l'orgueil. C'est pourquoi celui qui est orgueilleux et qui ne le sent pas tombe dans la luxure, afin que cette faute l'humilie et que la confusion le ramène à l'humilité. Ce qui montre évidemment la gravité du péché de l'orgueil. Car comme un médecin sage fait tomber son malade dans une maladie plus légère pour remédier à une maladie plus grave, de même il est clair que le péché d'orgueil est le plus grave par là même que pour y remédier Dieu permet que les hommes tombent dans d'autres fautes.

Mais c'est le contraire. À l'occasion de ces paroles (Ps. 118, 51) : Les superbes agissaient constamment avec injustice, la glose dit (interl. implic.) : Le plus grand péché dans l'homme est l'orgueil.

Conclusion.

Puisque c'est surtout par l'orgueil que les hommes sont détournés de Dieu, il est dans son genre le plus grand des péchés.

Il faut répondre que dans le péché il y a deux choses à considérer : le mouvement par lequel on se porte vers le bien qui change, et c'est ce qu'il y a de matériel dans le péché, et le mouvement par lequel on s'éloigne du bien immuable, c'est ce qu'il y a de formel et ce qui complète la nature même de la faute. Sous le premier rapport l'orgueil n'est pas le plus grand des péchés ; parce que l'élévation que l'orgueilleux désire déréglément n'a pas par sa nature la plus grande répugnance avec la vertu. Mais sous le second l'orgueil a la plus grande gravité, parce que dans les autres péchés l'homme se détourne de Dieu, soit par ignorance, soit par faiblesse, soit à cause du désir qu'il a d'un autre bien, au lieu que l'orgueil s'en éloigne parce qu'il ne veut pas se soumettre à lui et à sa règle. C'est ce qui fait dire à Boëce que quoique tous les vices éloignent de Dieu, il n'y a que l'orgueil qui s'oppose à lui. C'est aussi pour ce motif que saint Jacques dit spécialement (4, 6) que Dieu résiste aux superbes. C'est pourquoi l'éloignement de Dieu et de ses préceptes, qui existe par

voie de conséquence dans les autres péchés, appartient par lui-même à l'orgueil dont l'acte est le mépris de la Divinité. Et parce que ce qui est par soi l'emporte toujours sur ce qui est par un autre, il en résulte que l'orgueil est le plus grave des péchés dans son genre, parce qu'il l'emporte du côté de l'éloignement qui est le complément formel du péché[1].

Article 7 : L'orgueil est-il le premier de tous les péchés ?

162

Objection N°1.

Il semble que l'orgueil ne soit pas le premier de tous les péchés. En effet, le premier se trouve dans tous ceux qui suivent. Or, tous les péchés ne sont pas accompagnés de l'orgueil et n'en naissent pas. Car saint Augustin dit (Lib. de nat. et grat., chap. 29) qu'il y a beaucoup d'actions mauvaises qui ne sont pas des œuvres d'orgueil. L'orgueil n'est donc pas le premier de tous les péchés.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que l'orgueil est le commencement de tout péché, non parce que tous les péchés en proviennent individuellement, mais parce que tout genre de péché peut naturellement en provenir.

Objection N°2.

Il est dit (Ecclésiastique, 10, 14) : Le commencement de l'orgueil, c'est d'apostasier Dieu. L'apostasie est donc avant l'orgueil.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit qu'apostasier Dieu est le commencement de l'orgueil, non comme si l'apostasie était différente de ce vice, mais parce qu'elle en est la première partie. Car nous avons dit (art. 5) que l'orgueil a principalement pour objet la soumission divine qu'il méprise, et par voie de conséquence il dédaigne de se soumettre à la créature à cause de Dieu.

Objection N°3.

L'ordre des péchés parait être conforme à l'ordre des vertus. Or, l'humilité n'est pas la première des vertus, mais c'est plutôt la foi. L'orgueil n'est donc pas le premier des péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'est pas nécessaire que l'ordre des vertus et des vices soit le même. Car le vice est l'altération de la vertu. Or, ce qu'il y a de premier dans la génération se trouve le dernier dans la corruption. C'est pourquoi, comme la foi est la première des vertus, de même l'infidélité est le dernier des péchés, et l'homme y est quelquefois conduit par d'autres fautes. C'est ce qui fait dire à la glose sur ces paroles (Ps. 136) : Rasez-le, rasez-le jusque dans ses fondements, que le défaut de foi se glisse sous un monceau de vices. Et l'Apôtre dit (1 Tim., 1, 19) qu'il y en a qui ont fait naufrage dans la foi pour n'avoir pas conservé une bonne conscience.

Objection N°4.

L'Apôtre dit (2 Tim., 3, 13) : Les hommes méchants et les imposteurs se fortifient de plus en plus dans le mal, et il semble par conséquent que le principe de la malice de l'homme ne vienne pas du plus grand des péchés. Or, l'orgueil est le plus grand des péchés, comme nous l'avons dit (art. préc.). Il n'est donc pas le premier.

Réponse à l'objection N°4 :

1 Il faut excepter les vices qui ont pour objet l'éloignement de Dieu lui-même, comme la haine de Dieu. Ils sont assurément plus graves que l'orgueil, qui, quoiqu'il détourne de Dieu directement, n'a cependant pas pour objet propre son aversion, mais se rapporte à notre propre excellence. †

On dit que l'orgueil est le plus grave des péchés, parce qu'il s'accorde par lui-même avec le principe d'après lequel on apprécie la gravité de tous les actes coupables. C'est pourquoi il est cause de la gravité de tous les autres péchés. Mais il y a des fautes légères, telles que celles qu'on commet par ignorance ou par faiblesse, qui existent antérieurement à l'orgueil. Seulement, entre les fautes graves, il tient le premier rang, comme la cause qui aggrave toutes les autres iniquités. Et parce que ce qui contribue le premier à produire le péché est le dernier à s'en éloigner, il s'ensuit qu'à l'occasion de ces paroles (Ps. 18) : Je serai purifié du plus grand crime, la glose dit (interl.), c'est-à-dire du crime d'orgueil, qui est la dernière chose à détruire dans ceux qui reviennent à Dieu, et qui est la première qui agisse dans ceux qui s'en écartent.

Objection N°5.

Ce qui existe d'après l'apparence et la fiction est postérieur à ce qui existe d'après la vérité. Or, Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 7) que l'orgueil est une fiction de la force et de l'audace. Le vice de l'audace est donc antérieur au vice de l'orgueil.

Réponse à l'objection N°5 :

Aristote rapporte à l'orgueil les efforts que l'on fait pour se donner une réputation de force, non que ce soit l'objet exclusif de ce vice, mais parce que l'homme pense par là s'élever dans l'esprit de ses semblables, s'il paraît audacieux ou fort.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ecclésiastique, 10, 15) : Le commencement de tout péché est l'orgueil.

Conclusion.

L'orgueil par lequel principalement nous nous éloignons de Dieu est le premier et le principe de tous les péchés.

Il faut répondre que ce qui est par soi est dans chaque genre ce qu'il y a de premier. Or, nous avons dit (art. préc.) que l'éloignement de Dieu, qui est le complément formel de l'essence du péché, appartient à l'orgueil par lui-même et aux autres péchés par voie de conséquence. D'où il suit que l'orgueil est par nature le premier péché et qu'il est aussi le principe de tous les autres, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 84, art. 2) en traitant des causes du péché, si on le considère au point de vue de l'éloignement, qui est ce qu'il y a de plus principal dans le péché.

Article 8 : Doit-on faire de l'orgueil un vice capital ?

162

Objection N°1.

Il semble qu'on doive considérer l'orgueil comme un vice capital. Car saint Isidore (Lib. com. in Deut., chap. 16) et Cassien (De inst. cœnob., liv. 5, chap. 1, et liv. 12) le placent au nombre des vices capitaux.

Objection N°2.

L'orgueil paraît être la même chose que la vaine gloire, parce que ces deux vices cherchent l'un et l'autre à exceller. Or, la vaine gloire est un vice capital. L'orgueil doit donc en être un aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

L'orgueil n'est pas la même chose que la vaine gloire, mais il en est la cause. Car l'orgueil désire déréglément l'élévation, au lieu que la vaine gloire désire qu'elle se manifeste.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Lib. de virg., chap. 31) que l'orgueil produit l'envie et qu'il ne va jamais sans cette compagne. Or, l'envie est un vice capital, comme nous l'avons dit (quest. 36, art. 4). À plus forte raison l'orgueil aussi.

Réponse à l'objection N°3 :

Par là même que l'envie, qui est un vice capital, vient de l'orgueil, il ne s'ensuit pas que l'orgueil soit un vice capital, mais il en résulte qu'il est quelque chose de plus principal que les péchés capitaux.

Mais c'est contraire. Saint Grégoire ne compte, pas l'orgueil au nombre des vices capitaux (Mor., liv. 31, chap. 17).

Conclusion.

L'orgueil considéré d'une certaine manière est un vice capital, mais sous un autre rapport on doit dire plutôt qu'il est le chef et le père de tous les vices.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2, Réponse N°5 ad 1), l'orgueil peut se considérer de deux manières :

1. En soi, c'est-à-dire selon qu'il est un péché spécial ;
2. Selon qu'il exerce une influence universelle sur tous les péchés. Or, on appelle vices capitaux des péchés particuliers d'où naissent plusieurs autres genres de fautes. C'est pourquoi il y a des auteurs qui, considérant l'orgueil comme un péché spécial, le comptent au nombre des autres vices capitaux[1].

Au contraire, saint Grégoire, considérant l'influence universelle que la superbe exerce sur tous les vices, comme nous l'avons dit (art. 2), ne l'a pas comptée parmi les autres péchés capitaux, mais il en a fait la reine et la mère de tous les vices. C'est ce qui lui fait dire (Mor., liv. 31, loc. sup. cit.) : La superbe est la reine des vices ; quand elle reste pleinement maîtresse du cœur qu'elle a vaincu, elle le livre aussitôt aux sept vices capitaux, qui sont pour ainsi dire ses généraux, pour qu'ils le dévastent, et de ces vices naissent une multitude de péchés.

La réponse à la première objection est par là même évidente.

162

1 Dans la classification actuellement adoptée, on a mis l'orgueil à la place de la vaine gloire, sans doute parce que cette expression offre au peuple un sens plus facile à saisir. †

QUESTION 163 : DU PÉCHÉ DU PREMIER HOMME

Question 163 : Du péché du premier homme.....287
Article 1 : Le péché du premier homme a-t-il été l'orgueil ?.....288
Article 2 : L'orgueil du premier homme a-t-il consisté en ce qu'il a désiré être semblable à Dieu ? 289
Article 3 : Le péché de nos premiers parents a-t-il été plus grave que les autres ?.....291
Article 4 : Le péché d'Adam fut-il plus grave que celui d'Eve ?.....292

Nous avons maintenant à nous occuper du péché du premier homme, qui a été produit par l'orgueil.

Nous traiterons :

1. De son péché ;
2. De la peine de ce péché ;
3. De la tentation, par laquelle il a été poussé à le commettre.

Sur le péché il y a quatre questions à examiner :

1. Le premier péché de l'homme a-t-il été l'orgueil ?[1]
2. Qu'est-ce que le premier homme a désiré en péchant ?
3. Son péché a-t-il été plus grave que tous les autres péchés ?
4. Est-ce l'homme ou la femme qui a le plus péché ?

1 Tous les Pères enseignent, avec saint Thomas, que le péché du premier homme fut l'orgueil. Il a d'ailleurs démontré que ce vice est le commencement de tout péché (Voyez 1a 2æ, quest. 84, art. 2). †

Article 1 : Le péché du premier homme a-t-il été l'orgueil ?

163

Objection N°1.

Il semble que l'orgueil n'ait pas été le péché du premier homme. Car l'Apôtre dit (Rom., 5, 19) que par la désobéissance d'un seul plusieurs sont devenus pécheurs. Or, le péché du premier homme est celui qui a rendu tout le genre humain souillé du péché originel. C'est donc la désobéissance et non l'orgueil qui a été le péché du premier homme.

Réponse à l'objection N°1 :

Si l'homme a désobéi au précepte divin, il n'a pas voulu cette désobéissance pour elle-même, parce que ce sentiment n'est possible qu'autant que la volonté a été préalablement déréglée. Il faut donc qu'il ait consenti à lui désobéir pour une autre fin. Or, la première chose qu'il a voulue déréglément, c'est sa propre excellence ; c'est pourquoi la désobéissance n'a été en lui que l'effet de l'orgueil. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (ad Oros., QQ. 65, quæst. 4 ?) que l'homme enflé d'orgueil a obéi à la persuasion du serpent, et qu'il a méprisé les préceptes de Dieu.

Objection N°2.

Saint Ambroise dit (Sup. Luc., chap. 4) que le diable tenta le Christ dans l'ordre où il a renversé le premier homme. Or, le Christ a été d'abord tenté du côté de la gourmandise, comme on le voit (Matth., 4, 3), quand le démon lui a dit : Si vous êtes le Fils de Dieu, dites que ces pierres se changent en pain. Le premier péché du premier homme ne fut donc pas l'orgueil, mais la gourmandise.

Réponse à l'objection N°2 :

La gourmandise a eu lieu aussi dans le péché de nos premiers parents. Car il est dit (Gen., 3, 6) : La femme vit que le fruit de cet arbre était bon à manger, qu'il était beau et agréable à la vue, et en ayant pris elle en mangea. Cependant la bonté et la beauté de l'aliment ne fut pas le premier motif qui la porta au péché, mais ce fut la parole persuasive du serpent, qui lui dit : Vos yeux seront ouverts et vous serez comme des dieux. En désirant cette élévation la femme pécha par orgueil. C'est pourquoi le péché de gourmandise est venu du péché d'orgueil.

Objection N°3.

L'homme a péché d'après l'instigation du démon. Or, le tentateur lui a promis la science, comme on le voit (Gen., chap. 3).

Par conséquent le premier dérèglement de l'homme a été produit par le désir de la science, ce qui appartient à la curiosité. C'est donc la curiosité et non l'orgueil qui a été le premier péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Le désir de la science a été produit dans nos premiers parents par le désir déréglé de leur élévation. Aussi le serpent dit-il tout d'abord : Vous serez comme des dieux ; puis il ajoute : Sachant le bien et le mal.

Objection N°4.

A l'occasion de ces paroles (1 Tim., chap. 2) : La femme a été séduite dans la prévarication, la glose dit (ordin. Aug., liv. 11 sup. Gen. ad litt., chap. ult.) : L'Apôtre a appelé séduction ce qui a fait croire à nos premiers parents comme vrai, au moyen de la persuasion, ce qui était faux ; c'est que Dieu ne leur avait défendu de toucher à l'arbre que parce qu'il savait qu'en y touchant ils seraient comme des dieux, comme si

celui qui leur avait donné la nature humaine eût envié leur divinité. Or, il appartient à l'infidélité de croire de pareilles choses. Ce fut donc l'infidélité et non l'orgueil qui fut le premier péché de l'homme.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 30), les paroles du serpent n'auraient pas fait croire à la femme que Dieu lui avait défendu d'user d'une chose bonne et utile, si elle n'avait déjà eu dans le cœur l'amour de sa propre puissance et une présomption orgueilleuse d'elle-même. Ce qui ne signifie pas que l'orgueil a précédé la persuasion du serpent, mais qu'immédiatement après, il est entré dans l'âme de la femme, et lui a fait croire que ce que le démon disait était vrai.

Mais c'est le contraire. L'Écriture dit (Ecclésiastique, 10, 15) : Le commencement de tout péché est l'orgueil. Or, le péché du premier homme est le commencement de toutes les prévarications, d'après ce passage de saint Paul (Rom., 5, 12) : Par un seul homme le péché est entré en ce monde. Le premier péché de l'homme fut donc l'orgueil.

Conclusion.

Le péché du premier homme fut l'orgueil, par lequel il a désiré un bien spirituel supérieur à sa condition.

Il faut répondre qu'une foule de mouvements peuvent concourir au même péché, et parmi ces mouvements, le premier qui est coupable c'est celui dans lequel le dérèglement se rencontre tout d'abord. Or, il est évident que le désordre moral existe dans le mouvement intérieur de l'âme avant de se trouver dans l'acte extérieur du corps ; parce que, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 18), on ne perd pas la sainteté du corps tant que la sainteté de l'âme persévère. En outre, parmi les mouvements intérieurs, l'appétit doit se porter vers la fin avant de se porter vers les moyens que l'on cherche en vue de la fin. C'est pourquoi le premier péché de l'homme a existé là où le premier désir d'une fin déréglée a pu se produire. Or, l'homme avait été établi dans l'État d'innocence, de telle sorte que la chair ne pouvait pas se révolter contre l'esprit. Par conséquent le premier dérèglement de l'appétit humain n'a pu provenir de ce qu'il a désiré un bien sensible vers lequel la concupiscence de la chair se porte contrairement à l'ordre de la raison. Il faut donc que le premier désordre de l'appétit ait eu pour cause le désir déréglé d'un bien spirituel. Mais ce désir n'aurait pas été déréglé, s'il eût été conforme à la mesure que la règle divine a préalablement déterminée. D'où il résulte que le premier péché de l'homme a consisté dans le désir d'un bien spirituel supérieur à ses forces ; ce qui appartient à l'orgueil. D'où il est évident que l'orgueil a été le premier péché du premier homme.

Article 2 : L'orgueil du premier homme a-t-il consisté en ce qu'il a désiré être semblable à Dieu ?

163

Objection N°1.

Il semble que l'orgueil du premier homme n'ait pas consisté en ce qu'il a désiré la ressemblance divine. Car un individu ne pèche pas en désirant ce qui lui convient selon sa nature. Or, la ressemblance de Dieu convient ainsi à l'homme, puisqu'il est dit (Gen., 1, 26) : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Il n'a donc pas péché en désirant ressembler à Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement s'appuie sur la ressemblance de nature ; et ce n'est pas en la désirant que l'homme a péché, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Le premier homme paraît avoir désiré la ressemblance divine, en ce qu'il voulait avoir la science du bien et du mal. Car c'est ce que le serpent lui suggérait en disant : Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal. Or, le désir de la science est naturel à l'homme, d'après ces paroles d'Aristote (Met., in princ.) : Tous les hommes désirent naturellement savoir. Il n'a donc pas péché en désirant être semblable à Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce n'est pas un péché de désirer absolument ressembler à Dieu quant à la science, mais c'en est un si on le désire déréglément, c'est-à-dire au-delà de la mesure dans laquelle on doit se renfermer. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles (Ps. 70, Deus, quis similis erit tibi), saint Augustin dit (glos. ord.) : Celui qui prétend exister par lui-même, comme Dieu, qui ne dépend de personne, veut d'une manière perverse lui ressembler à la façon du démon qui ne voulut pas être sous lui, et à la façon de l'homme qui ne voulut pas être à ses ordres comme un serviteur.

Objection N°3.

Aucun sage ne choisit ce qui est impossible. Or, le premier homme avait la sagesse, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 17, 5) : Il les a remplis de la lumière de l'intelligence. Par conséquent, puisque tout péché consiste dans l'appétit délibéré qui est l'élection, il semble que le premier homme n'ait pas péché en désirant quelque chose d'impossible. Et comme il est impossible que l'homme soit semblable à Dieu, d'après cette pensée de Moïse (Ex., 15, 11) : Qui d'entre les forts est semblable a vous, Seigneur ? Le premier homme n'a donc pas péché en désirant ressembler à Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Cet argument repose sur la ressemblance d'égalité.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Ps. 68, 5) : J'ai dû payer ce que je n'avais pas pris, saint Augustin dit (glos. ord.) : Adam et Eve ont voulu ravir la divinité et ils ont perdu la félicité.

Conclusion.

Le premier homme a péché par orgueil en désirant déréglément ressembler à Dieu, non seulement quant à la science du bien et du mal qu'il a principalement convoitée, mais encore quant à son pouvoir particulier d'action, en désirant arriver à la félicité divine par ses propres forces ; mais il n'a désiré d'aucune manière la ressemblance de la nature divine.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de ressemblance. L'une qui résulte d'une égalité absolue : nos premiers parents n'ont pas ainsi désiré ressembler a Dieu, parce qu'une pareille ressemblance ne peut tomber dans l'esprit de personne, surtout d'un sage. Mais il y a une autre ressemblance qui est seulement d'imitation. Il est possible à la créature de ressembler ainsi à Dieu, puisqu'elle participe à sa ressemblance selon son mode. Car saint Denis dit (De div. nom., chap. 9) : Les mêmes choses sont semblables à Dieu et lui sont dissemblables ; elles lui ressemblent par leur imitation contingente, mais elles en diffèrent selon la distance qu'il y a de l'effet à la cause. Or, tout ce qu'il y a de bon dans la créature est une ressemblance participée du bien premier. C'est pourquoi, par là même que l'homme désire un bien spirituel au-dessus de ses forces, comme nous l'avons dit (art. préc.), il s'ensuit qu'il désire déréglément la ressemblance divine. — Cependant il est à remarquer que le désir a pour objet propre une chose que l'on ne possède pas. Or, le bien spirituel, d'après lequel la créature raisonnable participe à la ressemblance divine, peut se considérer sous trois rapports :

1. D'après l'être même de la nature. Cette ressemblance a été imprimée, dès le commencement de la création, à l'homme dont il est dit (Gen., 1, 26) que Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance, et à l'ange dont l'Écriture dit aussi (Ez., 28, 12) : Vous êtes le sceau de la ressemblance.

2. Quant à la connaissance. L'ange reçoit encore cette ressemblance dans la création ; c'est pourquoi, après avoir dit : Vous êtes le sceau de la ressemblance, le prophète ajoute aussitôt : Vous êtes rempli de sagesse. Mais le premier homme n'avait pas reçu cette ressemblance en acte dans sa création, il ne la possédait qu'en puissance.
3. Quant au pouvoir d'agir. Ni l'ange ni l'homme n'avaient reçu en acte cette ressemblance au commencement même de leur création, parce qu'il restait à l'un et à l'autre quelque chose à faire pour parvenir à la béatitude.

C'est pourquoi l'un et l'autre[1] ayant désiré déréglément ressembler à Dieu, ils n'ont péché ni l'un ni l'autre en ambitionnant la ressemblance de sa nature. Mais le premier homme a péché principalement en désirant ressembler à Dieu par rapport à la science du bien et du mal, comme le serpent le lui a suggéré ; soit qu'il ait voulu déterminer, par la vertu de sa propre nature, ce qu'il y avait de bon et ce qu'il y avait de mauvais à faire pour lui, soit qu'il ait désiré connaître à l'avance, par lui-même, ce qui devait lui arriver de bien ou de mal. Et il a péché secondairement en désirant ressembler à Dieu, quant à sa propre puissance d'action ; c'est-à-dire qu'il a voulu arriver à la béatitude, par la vertu de sa nature propre. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 30) qu'il y avait dans le cœur de la femme l'amour de sa propre puissance. Quant au démon, il a péché en désirant ressembler à Dieu quant à la puissance[2]. D'où saint Augustin dit (Lib. de ver. relig., chap. 13) qu'il a plutôt voulu jouir de sa puissance que de celle de Dieu. Cependant, sous un rapport, le démon et l'homme ont désiré s'égaler à Dieu, dans le sens qu'ils ont voulu l'un et l'autre s'appuyer sur eux-mêmes, au mépris de l'ordre établi par la loi divine.

Article 3 : Le péché de nos premiers parents a-t-il été plus grave que les autres ?

163

Objection N°1.

Il semble que le péché de nos premiers parents ait été plus grave que les autres. Car saint Augustin dit (De civ., liv. 14, chap. 15) : Nous sommes bien coupables en péchant, lorsqu'il nous est très facile de ne pas pécher. Or, nos premiers parents ont eu la plus grande facilité de ne pas pécher, parce qu'il n'y avait rien en eux qui les portât au mal. Leur péché a donc été plus grave que les autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement s'appuie sur la gravité du péché considérée d'après la circonstance de la personne qui le commet[3].

Objection N°2.

La peine est proportionnée à la faute[4]. Or, le péché de nos premiers parents a été le plus grièvement puni, parce que c'est par lui que la mort est entrée en ce monde, comme le dit l'Apôtre (Rom., 5, 12). Ce péché a donc été plus grave que tous les autres.

Réponse à l'objection N°2 :

La grandeur de la peine qui a été la suite du premier péché, ne lui correspond pas en raison de la gravité de son espèce, mais en tant qu'il fut la première faute, parce qu'à ce titre il détruisit l'innocence de l'État primitif, et cette innocence détruite, la nature humaine tout entière fut troublée.

1 Le diable et le premier homme. †
2 Le démon a désiré dans son intention première et directe la puissance, tandis qu'Eve a désiré d'abord la science et n'a ambitionné la puissance que conséquemment. †
3 C'est ce que dit saint Augustin lui-même à l'endroit cité dans l'objection. †
4 Le nombre de coups se réglera d'après la nature du péché (Deut., 25, 2). †

Objection N°3.

Ce qu'il y a de premier dans un genre paraît être ce qu'il y a de plus grand, comme le dit Aristote (Met., liv. 2, text. 4). Or, le péché de nos premiers parents fut le premier de tous les autres péchés des hommes. Il fut donc le plus grand.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans les choses qui sont ordonnées par elles-mêmes, il faut que ce qui est le premier soit le plus grand. Mais cet ordre n'existe pas dans les péchés ; l'un vient par accident à la suite d'un autre. Par conséquent il ne s'ensuit pas que le premier péché soit le plus grand.

Mais c'est le contraire. Origène dit (Periarch., liv. 1, chap. 3) : Je ne pense pas que celui qui est placé au degré le plus élevé de perfection, tombe tout à coup au plus profond de l'abîme ; mais il faut qu'il décline peu à peu, et qu'il y arrive ainsi successivement. Or, nos premiers parents occupaient le degré de perfection le plus élevé. Leur première faute n'a donc pas été le plus grand de tous les crimes.

Conclusion.

Le péché de nos premiers parents ne fut pas absolument plus grave que les autres, mais il le fut sous un rapport, parce que c'est lui surtout qui leur a ravi leur innocence et leur pureté parfaite.

Il faut répondre que dans un péché on peut considérer deux sortes de gravité : l'une vient de l'espèce même du péché, c'est ainsi que nous disons que l'adultère est un péché plus grave que la simple fornication ; l'autre est celle qui se considère d'après les circonstances de lieu, de personne ou de temps. La première gravité se rapporte essentiellement au péché et elle est la plus importante. C'est donc d'après celle-ci plutôt que d'après l'autre, qu'on dit qu'un péché est plus grave. Par conséquent on doit dire que le péché du premier homme ne fut pas plus grave que les autres, dans l'espèce. Car quoique l'orgueil l'emporte, selon son genre, sur tous les autres péchés ; cependant l'orgueil qui fait que l'on nie Dieu ou qu'on le blasphème est supérieur à celui qui fait rechercher déréglément sa ressemblance, tel que fit l'orgueil de nos premiers parents, comme nous l'avons dit (art. préc.). — Mais si on envisage la condition des personnes qui l'ont commis, ce péché a eu la plus grande gravité à cause de la perfection de leur État[1]. C'est pourquoi on doit dire que ce péché f ni à la vérité le plus grave sous un rapport, mais qu'il ne le fut pas absolument.

Article 4 : Le péché d'Adam fut-il plus grave que celui d'Eve ?

163

Objection N°1.

Il semble que le péché d'Adam ait été plus grave que celui d'Eve. Car l'Apôtre dit (1 Tim., 2, 14) qu'Adam n'a pas été séduit, mais que la femme l'a été et qu'elle est tombée dans la prévarication. Il paraît par conséquent que le péché de la femme est venu de l'ignorance, tandis que celui de l'homme a été produit avec une science certaine. Or, cette espèce de péché est plus grave, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 12, 47) : Le serviteur qui aura su la volonté de son maître et qui néanmoins ne s'y sera pas conformé, sera puni rudement ; mais celui qui ne l'aura pas connue et qui aura fait des choses dignes de châtiment, sera moins battu. Adam a donc péché plus grièvement qu'Eve.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette séduction de la femme a été produite par son orgueil antérieur. C'est pourquoi cette ignorance n'excuse pas, mais elle aggrave le péché, dans le sens qu'elle a été cause que la femme s'est enorgueillie davantage.

1 Car dans cet État primitif il n'y avait pas la révolte de la chair, et la grâce était très abondante. †

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Lib. de dec. chordis, chap. 3 ?) : Puisque l'homme est le chef il doit le mieux vivre et devancer, dans toutes les bonnes œuvres, son épouse, pour que celle-ci l'imite. Or, celui qui doit faire le mieux, s'il pèche, fait une faute plus grave. Adam a donc péché plus grièvement qu'Eve.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce raisonnement s'appuie sur la circonstance de la condition de la personne, qui fait à la vérité que le péché de l'homme a été plus grave sous un rapport.

Objection N°3.

Le péché contre l'Esprit-Saint paraît être le plus grave. Or, Adam paraît avoir péché contre l'Esprit-Saint ; parce qu'il a péché en comptant sur la miséricorde divine, ce qui appartient au péché de présomption. Il semble donc qu'Adam ait fait un péché plus grave qu'Eve.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme n'a pas compté sur la miséricorde de Dieu jusqu'au mépris de sa justice, ce qui produit le péché contre l'Esprit-Saint ; mais il y a compté, parce que, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 11), n'ayant pas éprouvé la sévérité de Dieu, il a cru que ce péché était véniel, c'est-à-dire facilement rémissible.

Mais c'est le contraire. La peine répond à la faute. Or, la femme a été punie plus sévèrement que l'homme, comme on le voit[1] (Gen., 3, 16). Elle a donc péché plus grièvement que lui.

Conclusion.

Le péché d'Eve a été plus grave que celui d'Adam, quoique Adam ait péché plus grièvement d'après la condition de la personne.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la gravité du péché se considère plus principalement d'après son espèce que d'après ses circonstances. Par conséquent on doit dire que si l'on envisage la condition des deux personnes, le péché de l'homme fut plus grave que celui de la femme, parce qu'il était plus parfait qu'elle. Mais pour le genre de péché il y eut égalité entre l'un et l'autre, parce que des deux côtés ce fut un péché d'orgueil. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Gen. ad litt., liv. 11, chap.35) que la femme excusa son péché sur la faiblesse de son sexe, mais avec une égale arrogance. Quant à l'espèce d'orgueil, la faute de la femme fut la plus grave pour trois raisons :

1. Parce que son orgueil fut plus grand que celui de l'homme. Car elle crut à la vérité des paroles du serpent, qui lui persuada que Dieu ne leur avait défendu de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, que pour les empêcher de parvenir à sa ressemblance. Par conséquent, en touchant au fruit défendu elle voulut ressembler à Dieu, et son orgueil l'éleva au point de lui donner la prétention d'obtenir quelque chose contrairement à la volonté divine. Mais l'homme ne crut pas au serpent. Il ne voulut donc pas arriver à la ressemblance divine contre la volonté de Dieu, mais il s'enorgueillit en ce qu'il voulut l'obtenir par lui-même.
2. Parce que la femme ne pécha pas seulement, mais elle engagea encore l'homme à pécher, et par conséquent elle pécha contre Dieu et le prochain.
3. Ce qui affaiblit la faute de l'homme c'est qu'il a consenti au péché par suite de cette bienveillance amicale, qui porte ordinairement à offenser Dieu pour ne pas se faire un ennemi de celui que l'on a pour ami. Les justes résultats de la sentence divine ont montré qu'il ne devait pas en être ainsi, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. ult.). Il est donc évident que le péché de la femme a été plus grave que celui de l'homme.

163

1 Je multiplierai vos maux et vos grossesses. Vous enfanterez dans la douleur : vous serez sous la puissance de votre mari, et il vous dominera. Ces peines sont propres à la femme, et elle n'en partage pas moins celles qui sont portées contre l'homme, quand il est dit (ibid., 3, 17-19) : La terre sera maudite à cause de ce que vous avez fait… Vous mangerez votre pain à la sueur de votre visage, etc. †

QUESTION 164 : DES PEINES DU PÉCHÉ DU PREMIER HOMME

Question 164 : Des peines du péché du premier homme.....294
Article 1 : La mort est-elle la peine du péché de nos premiers parents ?.....295
Article 2 : Les peines particulières de nos premiers parents sont-elles convenablement déterminées dans l'Écriture ?.....298

Nous avons maintenant à examiner les peines du péché du premier homme.

À ce sujet il y a deux questions à traiter.

Nous parlerons :

1. De la mort qui est la peine générale[1] ;
2. Des autres peines particulières qui sont exprimées dans la Genèse.[2]

1 Pelage a soutenu que la mort était l'effet de la condition primitive de l'homme, et que nos premiers parents seraient morts, quand même ils n'auraient pas péché. Mais le sentiment traire est de foi (Voy. 1a 2æ, quest. 85, art. 4). †

2 Selon son habitude, saint Thomas tient à justifier jusqu'aux moindres expressions de l'Écriture, s'appuyant sur ces paroles (Prov., 8, 8) : Tous mes discours sont justes. †

Article 1 : La mort est-elle la peine du péché de nos premiers parents ?

164

Objection N°1.

Il semble que la mort ne soit pas la peine du péché de nos premiers parents. Car ce qui est naturel à l'homme ne peut être appelé la peine du péché, parce que le péché ne perfectionne pas la nature, mais il la corrompt. Or, la mort est naturelle à l'homme ; ce qui est évident, puisque son corps se compose d'éléments contraires et que le mot mortel entre dans sa définition. La mort n'est donc pas la peine du péché de nos premiers parents.

Réponse à l'objection N°1 :

On appelle naturel ce qui est produit par les principes de la nature. Or, les principes de la nature sont par eux-mêmes la forme et la matière. La forme de l'homme est l'âme raisonnable, qui est par elle-même immortelle. C'est pourquoi la mort n'est pas naturelle à l'homme du côté de sa forme. Sa matière est au contraire un corps composé d'éléments opposés, d'où résulte nécessairement la corruptibilité. Sous ce rapport la mort est naturelle à l'homme. Cette condition de la nature du corps humain est une conséquence nécessaire de sa matière ; car il fallait que le corps humain fût l'organe du tact, et que par conséquent il tint le milieu entre les choses tangibles, ce qui ne pouvait avoir lieu qu'à la condition d'être composé d'éléments contraires, comme on le voit dans Aristote (De an., liv. 2, text. 3). Mais cette condition ne résulte pas de ce que la matière est adaptée à la forme. Car si on le pouvait, puisque la forme est incorruptible, il faudrait plutôt que la matière fût incorruptible aussi. C'est ainsi qu'il convient à la forme et à l'action d'une scie, qu'elle soit de fer ou que sa dureté la rende apte à couper ; mais qu'elle soit susceptible de prendre la rouille, ceci provient nécessairement de la nature de sa matière, et n'est pas le fait de la volonté libre de l'ouvrier qui la fabrique. Car si l'artisan le pouvait, il ferait une scie de fer qui ne pût jamais contracter la rouille. Mais Dieu, qui est le créateur de l'homme, étant tout-puissant, il a, par un effet de sa bonté, exempté l'homme primitif de la nécessité de la mort qui découle de sa matière ; puis il lui a retiré ce bienfait par suite du péché de nos premiers parents. Par conséquent, la mort est naturelle à cause de la condition de la matière, et elle est pénale parce que l'homme a perdu le bienfait de Dieu, qui le préservait de ce malheur[1].

Objection N°2.

La mort et les autres défauts corporels se trouvent dans l'homme aussi bien que dans les autres animaux, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiaste, 3, 19) : L'homme meurt et la bête aussi, leur condition est égale. Or, pour les animaux, la mort n'est pas la peine du péché. Elle ne l'est donc pas non plus pour les hommes.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette ressemblance de l'homme avec les animaux se considère quant à la condition de la matière, c'est-à-dire quant au corps composé d'éléments contraires, mais non quant à la forme. Car l'âme de l'homme est immortelle, au lieu que celles des animaux périssent.

1 Le concile de Trente est très formel à cet égard (sess. 5, De peccato orig). : Si quis non confitetur, primum hominem Adam incurisse per offensam prævaricationis indignationem Dei, atque ideò mortem, totumque Adam per illam prævaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit. †

Objection N°3.

Le péché de nos premiers parents a été le péché de deux personnes spéciales. Or, la mort est une suite de toute la nature humaine. Il semble donc qu'elle ne soit pas la peine du péché de nos premiers parents.

Réponse à l'objection N°3 :

Nos premiers parents ont été établis par Dieu, non seulement comme des personnes particulières, mais comme les principes de toute la nature humaine, qu'ils devaient transmettre à leurs descendants simultanément avec le bienfait divin qui les préservait de la mort. C'est pourquoi, par leur péché, toute la nature humaine a été privée de ce bienfait dans leur postérité, et a été soumise à la mort.

Objection N°4.

Tous les hommes viennent également de nos premiers pères. Si donc la mort était une peine de leur péché, il s'ensuivrait que tous les hommes la subiraient également ; ce qui est évidemment faux, parce que les uns meurent plutôt que d'autres et ont une fin plus pénible. La mort n'est donc pas la peine du premier péché.

Réponse à l'objection N°4 :

Un défaut résulte du péché de deux manières :

1. Comme une peine déterminée par le juge. Ce défaut doit être égal dans ceux qui sont également coupables.
2. Il y a un autre défaut qui est, par accident, la conséquence de cette peine ; comme si, par exemple, un individu auquel on a fait perdre la vue pour un crime vient à tomber dans un chemin. Ce défaut n'est pas proportionné à la faute, et il n'est pas apprécié par le jugement de l'homme, qui ne peut pas connaître à l'avance les événements fortuits. Par conséquent, la peine déterminée pour le premier péché et qui lui correspond proportionnellement, c'est le retrait du bienfait divin qui conservait la droiture et l'intégrité de la nature humaine. Les défauts qui résultent de la soustraction de ce bienfait sont la mort et les autres afflictions de la vie présente. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que ces peines soient égales dans ceux auxquels le premier péché appartient également. Mais parce que Dieu prévoit tous les événements futurs, d'après la disposition de sa prescience et de sa providence divine, ces afflictions sont diverses dans les divers individus, non à cause de leurs mérites ou de leurs démérites antérieurs à cette vie, comme l'a supposé Origène (Periar., liv. 2, chap. 9), ce qui est contraire à ces paroles de saint Paul (Rom., 9, 11) : lorsqu'ils n'avaient encore fait ni bien ni mal, et ce qui est aussi opposé à ce que nous avons démontré[1], en établissant que l'âme n'a pas été créée avant le corps ; mais soit en punition des péchés des parents, dans le sens que le fils étant la chose du père, il arrive souvent que les parents sont punis dans leurs enfants ; soit aussi dans l'intérêt du salut de celui qui est soumis à ces épreuves, afin que par là il soit détourné du péché ou qu'il ne s'enorgueillisse pas de ses vertus et qu'il les couronne par la patience.

Objection N°5.

Le mal de la peine vient de Dieu, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 49, art. 2). Or, la mort ne paraît pas en venir, puisqu'il est dit (Sag., 1, 13) que Dieu n'a pas fait la mort. La mort n'est donc pas la peine du premier péché.

Réponse à l'objection N°5 :

On peut considérer la mort de deux manières :

1 (1a pars, quest. 47, art. 2, et quest. 75, art. 7, et quest. 90, art. 4) †

1. Selon qu'elle est un mal de la nature humaine. En ce sens elle ne vient pas de Dieu, mais elle est un défaut qui résulte du péché de l'homme.
2. On peut l'envisager selon ce qu'elle a de bon, c'est-à-dire selon qu'elle est une juste peine ; de cette façon elle vient de Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Retract., liv. 1, chap. 21) que Dieu n'est auteur de la mort qu'en tant qu'elle est une peine.

Objection N°6.

Les peines ne paraissent pas être méritoires ; car le mérite est compris sous le bien et la peine sous le mal. Or, la mort est quelquefois méritoire, comme on le voit à l'égard de la mort des martyrs. Il semble donc que la mort ne soit pas une peine.

Réponse à l'objection N°6 :

D'après la pensée de saint Augustin (De civ. Dei, liv. 13, chap. 5), comme les méchants font un mauvais usage non seulement des maux, mais encore des biens ; de même les justes font un bon usage non seulement des biens, mais encore des maux. De là il arrive que les méchants font un mauvais usage de la loi, quoiqu'elle soit un bien, tandis que les bons font une bonne mort, quoiqu'elle soit un mal. Par conséquent, selon que les saints font un bon usage de la mort, elle leur devient méritoire.

Objection N°7.

La peine paraît être afflictive. Or, la mort ne peut l'être, comme on le voit, parce que quand elle existe on ne la sent pas, et quand elle n'existe pas on ne peut pas la sentir. La mort n'est donc pas une peine du péché.

Réponse à l'objection N°7 :

On peut considérer la mort de deux manières :

1. Pour la privation même de la vie. Dans ce cas on ne peut la sentir, puisqu'elle est la privation du sentiment et de l'existence. Elle n'est pas de la sorte la peine du sens, mais du dam.
2. On peut l'envisager selon qu'elle désigne la corruption elle-même, qui a pour terme cette privation.

Nous pouvons parler de la corruption aussi bien que de la génération de deux manières :

1. Selon qu'elle est le terme de l'altération. Ainsi au premier instant où l'on est privé de la vie, nous disons que la mort existe. De cette manière la mort n'est pas non plus la peine du sens.
2. On peut prendre la corruption pour l'altération antérieure à la mort. C'est ainsi que l'on dit qu'on meurt quand on s'avance vers sa fin ; comme on dit qu'une chose est engendrée quand elle est en voie de l'être : et dans cette hypothèse la mort peut être afflictive.

Objection N°8.

Si la mort était la peine du péché, elle en aurait été immédiatement la conséquence. Or, il n'en a pas été ainsi ; car nos premiers parents ont vécu longtemps après leur péché, comme on le voit (Gen., chap. 4). La mort ne paraît donc pas être la peine du péché.

Réponse à l'objection N°8 :

Comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 32), la mort est arrivée le jour où l'on a fait ce que Dieu a défendu ; parce qu'il en est résulté pour nos premiers parents dans leur corps mortel une affection qui a produit la maladie et la mort. Ou bien, comme il l'observe ailleurs (Lib. de peccat., meritis et remissione, chap. 16) : Quoique nos premiers parents aient vécu beaucoup d'années après, cependant ils ont commencé à mourir le jour où ils ont été soumis à la loi de la mort, qui les a obligés d'avancer chaque jour vers leur terme en vieillissant.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Rom., 5, 12) : Le péché est entré en ce monde par un seul homme, et par le péché la mort.

Conclusion.

La mort et les défauts corporels sont des peines qui résultent du péché de nos premiers parents.

Il faut répondre que si l'on est privé, par sa faute, d'un bienfait que l'on avait reçu, la privation de ce bienfait est la peine de cette faute. Or, comme nous l'avons dit (quest. 95, art. 1, et quest. 97, art. 1), l'homme, dans son État primitif, avait reçu de la Providence ce bienfait, de manière que tant que son âme serait soumise à Dieu, ses puissances inférieures devraient être soumises à sa raison et son corps obéir à son intelligence. Mais parce que l'âme humaine s'est écartée, par le péché, de la soumission divine, il s'en est suivi que les puissances inférieures n'ont plus été totalement soumises à la raison. Et il est résulté de là une si grande révolte de l'appétit charnel contre la raison, que le corps n'a plus été totalement soumis à l'âme, et c'est ce qui a produit la mort et les autres défauts corporels. Car la vie et l'intégrité du corps consistent en ce qu'il soit soumis à l'âme, comme ce qui est perfectible est soumis à sa perfection. Par conséquent, par opposition, la mort et les maladies et tous les autres défauts corporels proviennent de ce que le corps n'est pas soumis à l'âme. D'où il est évident que, comme la rébellion de l'appétit charnel contre l'esprit est la peine du péché de nos premiers parents, de même aussi la mort et tous les défauts corporels.

Article 2 : Les peines particulières de nos premiers parents sont-elles convenablement déterminées dans l'Écriture ?

164

Objection N°1.

Il semble que les peines particulières de nos premiers parents ne soient pas convenablement déterminées dans l'Écriture. Car on ne doit pas assigner comme une peine du péché ce qui existerait même sans le péché. Or, la femme aurait enfanté avec douleur, même quand le péché n'aurait pas existé, parce que la disposition de son corps est telle que l'enfant ne peut naitre sans la faire souffrir. De même la soumission de la femme à l'homme est une conséquence de la perfection de l'homme et de l'imperfection de la femme ; il appartient aussi à la nature de la terre de porter des épines et des ronces. On ne peut donc considérer ces choses comme des peines du premier péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans l'État d'innocence l'enfantement aurait été sans douleur : car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 26) : que comme pour l'enfantement ce n'eût pas été le gémissement de la douleur, mais la maturité du fruit qui eût dilaté les entrailles maternelles, de même, dans la conception, ce n'eût pas été l'attrait de la passion, mais le bon plaisir de la volonté qui eût décidé l'union des sexes. Quant à la soumission de la femme envers l'homme, on doit comprendre qu'elle est devenue une peine pour la femme, non quant à la subordination[1], mais parce que la femme est maintenant forcée d'obéir à la volonté de l'homme contre sa propre volonté. — Sans le péché, la terre aurait porté des épines et des ronces, pour nourrir les animaux, mais non pour causer de la peine à l'homme ; parce que leur production n'aurait été pour ce dernier l'occasion d'aucune fatigue, ni d'aucun châtiment, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 3, chap. 18). — À la vérité Alcuin[2] dit qu'avant le péché la terre n'aurait produit absolument ni épines, ni ronces ; mais la première réponse est préférable.

1 Parce qu'avant le péché l'homme aurait été également le chef de la femme et son guide. †

2 Interrogationes et responsiones in Genesim (Interrog. 79). †

Objection N°2.

Ce qui appartient à la dignité de quelqu'un ne semble pas être pour lui une peine. Or, il est de la dignité de la femme d'avoir beaucoup d'enfants. On ne doit donc pas considérer cela comme une peine.

Réponse à l'objection N°2 :

La multiplicité des enfantements est une peine pour la femme, non à cause de la production des enfants qui aurait existé avant le péché, mais à cause de cette foule d'afflictions que la mère éprouve par là même qu'elle porte un enfant dans son sein. C'est pourquoi l'Écriture dit expressément : Je multiplierai vos peines et vos enfantements.

Objection N°3.

La peine du péché de nos premiers parents est passée à tous les humains, comme nous l'avons dit au sujet de la mort (art. préc.). Or, toutes les femmes n'ont pas beaucoup d'enfants, et tous les hommes ne mangent pas leur pain à la sueur de leur front. Les peines du premier péché ne sont donc pas convenables.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces peines appartiennent en quelque sorte à tout le monde. Car toute femme qui conçoit doit nécessairement éprouver des souffrances et enfanter avec douleur, à l'exception de la bienheureuse Vierge Marie qui conçut sans corruption et qui enfanta sans douleur, parce que sa conception ne vint pas de nos premiers parents, selon la loi de la nature. S'il y en a qui ne conçoivent et qui n'enfantent point, elles éprouvent le défaut de la stérilité qui l'emporte sur les peines dont nous venons de parler. De même il faut que tout homme qui travaille la terre mange son pain à la sueur de son front. Ceux qui ne se livrent pas par eux-mêmes à l'agriculture s'occupent d'autres travaux : car l'homme est né pour le travail, dit Job (5, 7) ; et par conséquent ils mangent un pain que d'autres ont fait venir à la sueur de leur visage.

Objection N°4.

Le lieu du paradis avait été fait pour l'homme. Comme il ne doit rien y avoir d'inutile dans la nature, il semble que le bannissement de l'homme du paradis n'ait pas été une peine convenable.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce lieu du paradis terrestre, quoiqu'il ne serve pas à l'homme pour son usage, lui sert cependant pour son instruction[1], puisqu'il sait qu'il en a été chassé à cause du péché, et que d'ailleurs les choses qui sont corporellement dans ce paradis lui apprennent celles qui font partie du paradis céleste, dont l'entrée est préparée à l'homme par le Christ.

Objection N°5.

Il est dit que le paradis terrestre était de lui-même inaccessible. Il était donc inutile d'y mettre d'autres obstacles pour empêcher l'homme d'y retourner, c'est-à-dire d'y mettre un chérubin avec un glaive flamboyant qu'il agitait autour de lui.

Réponse à l'objection N°5 :

Sans parler des mystères attachés au sens spirituel, ce lieu paraît être inaccessible principalement à cause de la violence de la chaleur qu'il reçoit du voisinage du soleil, et c'est ce que signifie le glaive de flamme que le chérubin agitait autour de lui pour marquer le mouvement circulaire qui produit cette chaleur. Et, parce que le mouvement des créatures corporelles est dirigé par le ministère des anges, d'après la remarque de saint Augustin (De Trin., liv. 3, chap. 4), il était convenable que l'on mît un chérubin avec son épée flamboyante pour garder le chemin qui mène à l'arbre de vie. C'est ce qui

1 Saint Thomas insinue ici, d'après les témoignages des anciens Pères, que le paradis terrestre existe encore ; il l'a déjà insinué plus haut (Voy. 1a pars, quest. 102). †

fait dire à saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 40) : Nous devons croire que cela s'est fait véritablement par les puissances célestes dans le paradis visible, afin qu'il y eût là une garde de feu au moyen du ministère des anges.

Objection N°6.

Immédiatement après son péché l'homme a été nécessairement condamné à la mort, et par conséquent il ne pouvait plus par le bienfait de l'arbre de vie se rendre immortel. Il était donc inutile de lui interdire de toucher à cet arbre, en disant (Gen., 3, 22) : Prenons garde qu'il ne prenne du fruit de l'arbre de vie et qu'il ne vive éternellement.

Réponse à l'objection N°6 :

Si l'homme après son péché eût mangé de l'arbre de vie, il n'aurait pas pour cela recouvré l'immortalité, mais il aurait pu par le bienfait de cet aliment prolonger davantage son existence. Par conséquent dans ces mots : qu'ils vivent éternellement, le mot éternel désigne une longue durée. D'ailleurs il n'était pas avantageux à l'homme de rester plus longtemps dans les misères de cette vie.

Objection N°7.

Insulter aux malheureux paraît contraire à la miséricorde et à la clémence qui sont, d'après l'Écriture, les principaux attributs de Dieu, suivant ces paroles du Psalmiste (Ps. 144, 9) : Ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres. C'est donc à tort que l'on fait insulter par Dieu nos premiers parents que le péché avait précipités dans la misère, en lui faisant dire (Gen., 3, 22) : Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous, sachant le bien et le mal.

Réponse à l'objection N°7 :

Comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 39), ces paroles de Dieu sont moins une insulte pour nos premiers parents qu'un moyen de détourner de l'orgueil les autres hommes pour lesquels elles ont été écrites ; parce que non seulement Adam ne devint pas tel qu'il eût voulu devenir, mais il ne conserva pas le bien pour lequel il avait été fait.

Objection N°8.

Le vêtement est nécessaire à l'homme aussi bien que la nourriture, d'après ces paroles de saint Paul (1 Tim., 5, 8) : Ayant de quoi nous nourrir et nous vêtir, nous nous en contentons. Par conséquent, comme avant le péché on avait désigné à nos premiers parents ce qu'ils devaient manger, on avait dû aussi leur donner des habits. C'est donc à tort qu'on dit qu'après leur péché Dieu leur fit des tuniques de peaux.

Réponse à l'objection N°8 :

Les habits sont nécessaires à l'homme dans son État actuel de misère pour deux raisons : 1° pour le défendre de ce qui pourrait lui nuire extérieurement, comme la chaleur et le froid immodéré ; 2° pour couvrir son ignominie, dans la crainte qu'on ne voie la turpitude des membres, dans lesquels se manifeste principalement la rébellion de la chair contre l'esprit. Ces deux choses n'existaient pas dans l'État primitif, parce que dans cet État le corps de l'homme ne pouvait pas être blessé par quelque chose d'extrinsèque, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 97, art. 2). Il n'y avait pas non plus alors en lui de turpitude qui le couvrit de confusion. C'est pourquoi l'Écriture dit (Gen., 2, 25) : Ils étaient nus l'un et l'autre, Adam et son épouse, et ils n'en rougissaient pas. Il n'en est pas de même de la nourriture qui est nécessaire pour entretenir la chaleur naturelle et développer le corps.

Objection N°9.

La peine que l'on inflige à un péché doit être plus funeste que les avantages qu'on retire du péché lui-même ; autrement le châtiment ne détournerait pas du péché. Or, nos premiers parents ont retiré du péché que leurs yeux se soient ouverts, comme le dit la Genèse (Gen., chap. 3). Cet avantage l'emporte sur toutes les peines qui ont été la suite du péché. On n'énumère donc pas d'une manière convenable les peines qui ont été la suite du péché de nos premiers parents.

Réponse à l'objection N°9 :

Comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 31), on ne doit pas croire que nos premiers parents ont été créés les yeux fermés, puisqu'il est dit de la femme qu'elle vit un arbre qui était beau et dont les fruits étaient bons à manger. Leurs yeux se sont donc ouverts pour voir et pour penser ce qui ne les avait jamais frappés auparavant, c'est-à-dire pour avoir l'un pour l'autre une concupiscence qu'ils n'avaient point connue jusqu'alors.

Mais c'est le contraire. Car ces peines ont été fixées par Dieu, qui fait tout avec nombre, poids et mesure, comme le dit l'Écriture (Sag., chap. 11).

Conclusion.

Le crime de nos premiers parents a été dignement et convenablement puni par les divers genres de peines que l'Écriture décrit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), nos premiers parents ont été privés à cause de leur péché du bienfait de Dieu qui conservait en eux l'intégrité de la nature humaine, et par suite de la soustraction de ce bienfait la nature humaine est tombée dans des défauts qui sont des châtiments. C'est pourquoi ils ont été punis de deux manières :

1. Ils l'ont été en ce qu'ils ont perdu ce qui convenait à l'État d'intégrité, c'est-à-dire le lieu du paradis terrestre ; ce que la Genèse exprime (3, 23) en disant : Dieu le chassa du paradis de volupté. Et, parce qu'il ne pouvait pas retourner par lui-même à son innocence première, il était convenable qu'on mît des obstacles pour l'empêcher de retourner à ce qui constituait son État primitif ; on lui interdit ainsi son ancienne nourriture en lui défendant de toucher à l'arbre de vie, et on l'éloigna du lieu où il avait été créé, et c'est pour cela que Dieu mit devant le paradis un chérubin avec un glaive de feu.
2. Ils ont été punis en ce qu'on leur a attribué les peines qui conviennent à la nature privée d'un pareil bienfait, et cela quant au corps et quant à l'âme. Quant au corps d'où vient la différence des sexes, la peine de la femme n'a pas été la même que celle de l'homme. La femme a été punie sous les deux rapports pour lesquels elle est unie à l'homme : la génération des enfants et la communication des œuvres qui appartiennent à la vie domestique.

Par rapport à la génération, elle a été punie de deux manières :

1. Quant à l'ennui qu'elle endure en portant l'enfant dans son sein, et c'est ce que la Bible explique quand il est dit (Gen., 3, 16) : Je multiplierai vos maux pendant votre grossesse.
2. Quant à la douleur qu'elle éprouve en enfantant, et dont il est dit : Vous enfanterez dans la douleur. Relativement à la vie domestique elle est punie selon qu'elle est soumise à la domination du mari, d'après ces paroles : Vous serez sous la puissance de l'homme. Mais comme il appartient à la femme d'être soumise à l'homme en ce qui appartient à la vie domestique ; de même il appartient à l'homme de lui procurer ce qui est nécessaire à la vie.

À cet égard il est puni de trois façons :

1. Par la stérilité de la terre, puisqu'il est dit : La terre sera maudite à cause de vous ;

2. Par la peine du travail qui est nécessaire pour que la terre donne des fruits, et c’est ce qu’expriment ces paroles : Vous n’en retirerez de quoi vous nourrir tous les jours de votre vie qu’avec beaucoup de travail ;
3. À cause des obstacles que rencontrent ceux qui cultivent la terre ; d’où il est dit : elle produira pour vous des épines et des ronces.

De même du côté de l’âme il y a trois sortes de peines. La première se rapporte à la confusion qu’ils éprouvèrent à l’occasion de la rébellion de la chair contre l’esprit ; d’où il est dit : Leurs yeux s’ouvrirent et ils connurent qu’ils étaient nus. La seconde regarde le reproche que Dieu leur fit de leur propre faute ; c’est ce qu’indiquent ces mots : Voilà qu’Adam est devenu comme un de nous. La troisième a pour objet le souvenir de leur mort future, d’après ces paroles : Vous êtes poussière et vous retournerez en poussière. C’est pour cela que Dieu leur fit des tuniques de peaux en signe de leur mortalité[1].

164

1 Cette double action du péché originel sur le corps et l’âme est indiquée dans le passage du concile de Trente que nous avons cité dans l’article précédent. †

QUESTION 165 : DE LA TENTATION DE NOS PREMIERS PARENTS

Question 165 : De la tentation de nos premiers parents.....303
Article 1 : a-t-il été convenable que l'homme fut tenté par le démon ?.....304
Article 2 : Le mode et l'ordre de la première tentation ont-ils été convenables ?.....305

Nous avons enfin à nous occuper de la tentation de nos premiers parents.

À cet égard deux questions se présentent :

1. A-t-il été convenable que l'homme fût tenté par le diable ?
2. Du mode et de l'ordre de cette tentation.

Article 1 : a-t-il été convenable que l'homme fut tenté par le démon ?

165

Objection N°1.

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que l'homme ait été tenté par le démon. Car c'est finalement la même peine qui est due au péché de l'ange et à celui de l'homme, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 25, 41) : Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au diable et à ses anges. Or, le premier péché de l'ange n'a pas eu pour cause une tentation extérieure. Le premier péché de l'homme n'aurait donc pas dû en provenir non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Au-dessus de la nature humaine il y a une nature dans laquelle le mal qui souille peut se rencontrer, mais il n'y en a pas au-dessus de la nature de l'ange. Or, il n'y a qu'un être déjà dépravé par le péché qui puisse tenter en portant au mal. C'est pourquoi il a été convenable que l'homme fût porté au péché par un mauvais ange, comme aussi il est conforme à l'ordre de sa nature qu'il soit porté à la perfection par un bon. L'ange a pu être perfectionné dans le bien par son supérieur qui est Dieu, mais il n'a pu être poussé par lui au mal, parce que, selon l'expression de saint Jacques (1, 13) : Dieu est incapable de tenter quelqu'un pour le porter au mal.

Objection N°2.

Dieu ayant la prescience des choses futures, savait que l'homme serait précipité dans le péché par la tentation du démon, et par conséquent il savait bien qu'il ne lui était pas avantageux d'être tenté. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable de permettre qu'il le fût.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme Dieu savait que l'homme devait être précipité par la tentation dans le péché, de même il savait aussi qu'il pouvait résister au tentateur par le libre arbitre. Mais la condition de la nature même de l'homme exigeait qu'il fût abandonné à sa propre volonté, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 15, 14) : Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 4) : Il ne me semble pas que l'homme mériterait grand éloge, s'il pouvait se bien conduire, parce qu'il n'y a personne qui le sollicite au mal ; puisqu'il avait dans sa nature le pouvoir et la force de ne pas consentir au tentateur[1].

Objection N°3.

Il semble que ce soit un châtiment d'être attaqué, au lieu qu'au contraire on regarde comme une récompense d'être délivré de toute attaque, d'après ces paroles de l'Écriture (Prov., 16, 7) : Quand Dieu agrée les voies de l'homme, il lui rend amis ses ennemis. Or, la peine ne doit pas précéder la faute. Il n'a donc pas été convenable que l'homme fût tenté avant le péché.

Réponse à l'objection N°3 :

L'attaque à laquelle on résiste difficilement est une peine. Mais l'homme dans l'État d'innocence pouvait résister à la tentation absolument sans difficulté. C'est pourquoi l'attaque du tentateur ne fut pas pour lui une peine.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ecclésiastique, 34, 2) : Celui qui n'a pas été tenté que sait-il ?

1 La réponse à cette objection se trouve aussi parfaitement présentée dans la Cité de Dieu, liv. 14, chap. 27. †

Conclusion.

Il a été convenable que Dieu permît que l'homme fût tenté dans l'État d'innocence par les mauvais anges et qu'il le fit aider par les bons.

Il faut répondre que la sagesse divine dispose tout avec douceur, selon l'expression de la Sagesse [(8, 2)], dans le sens que sa providence attribue à chaque être ce qui lui convient selon sa nature. Car, comme le dit saint Denis [(De div. nom., chap. 4)], la Providence n'a pas pour but de corrompre la nature, mais de la sauver. Or, il est de la condition de la nature humaine de pouvoir être aidée ou entravée par les autres créatures. Par conséquent il a été convenable que Dieu permît que l'homme fût tenté dans l'État d'innocence par les mauvais anges, et qu'il le fit aider par les bons. Car par un bienfait spécial de la grâce il lui avait été accordé qu'aucune créature extérieure ne pourrait lui nuire contre sa propre volonté, par laquelle il pouvait aussi résister à la tentation du démon.

Article 2 : Le mode et l'ordre de la première tentation ont-ils été convenables ?

165

Objection N°1.

Il semble que le mode et l'ordre de la première tentation n'aient pas été convenables. Car comme l'ange était supérieur à l'homme dans l'ordre de la nature, de même l'homme était plus parfait que la femme. Or, le péché est arrivé de l'ange à l'homme ; pour la même raison il aurait donc dû venir de l'homme à la femme, de telle sorte que la femme fût tentée par l'homme et que ce ne fût pas le contraire.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans l'acte de la tentation le diable était comme l'agent principal ; au lieu que la femme était employée comme son instrument pour faire tomber l'homme ; soit parce que la femme étant plus faible que l'homme pouvait être plus facilement séduite ; soit parce que, à cause de son union avec l'homme, le diable pouvait par elle arriver plutôt à séduire Adam. Mais il n'en est pas de l'agent instrumental, comme de l'agent principal. Car l'agent principal doit toujours l'emporter sur l'objet qui subit son action, au lieu que cela n'est pas nécessaire pour l'agent instrumental.

Objection N°2.

La tentation de nos premiers parents se fit par la persuasion. Or, le démon put suggérer à l'homme ses pensées sans aucune autre créature sensible extérieure. Par conséquent, puisque nos premiers parents étaient doués d'une âme spirituelle et qu'ils étaient moins attachés aux choses sensibles qu'aux choses intelligibles, il aurait été plus convenable qu'ils fussent soumis à une tentation spirituelle qu'à une tentation extérieure.

Réponse à l'objection N°2 :

La suggestion par laquelle le diable persuade spirituellement à l'homme quelque chose montre que le démon a plus de pouvoir sur l'homme que par la suggestion extérieure ; parce que par la suggestion intérieure le démon modifie l'homme au moyen de son imagination, tandis que par la suggestion extérieure il n'agit que sur une créature qui est en dehors de lui. Et comme le démon avait moins de pouvoir sur l'homme avant le péché, il n'a pas pu le tenter par une suggestion intérieure, mais seulement par une suggestion extérieure.

Objection N°3.

On ne peut convenablement suggérer une chose mauvaise que par un bien apparent. Or, il y a beaucoup d'autres animaux qui ont une plus grande apparence de bonté que le serpent. Il n'est donc pas convenable que l'homme ait été tenté par le démon au moyen de cet animal.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 3), nous ne devons pas penser que le diable a choisi de lui-même le serpent pour tenter l'homme ; mais, comme il avait le désir de le tromper, il n'a pu faire usage que de l'animal que Dieu lui a permis d'employer.

Objection N°4.

Le serpent est un animal irraisonnable. Or, un animal de cette nature ne peut être sage ; il ne peut ni parler, ni être puni. C'est donc à tort qu'il est dit du serpent (Gen., chap. 3) qu'il était le plus rusé de tous les animaux, ou le plus prudent, d'après les Septante ; qu'on le fait parler à la femme et qu'on dit qu'il a été puni de Dieu.

Réponse à l'objection N°4 :

D'après saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 28 et 29), le serpent a été appelé le plus prudent ou le plus rusé, à cause de l'astuce du démon qui exerçait en lui son adresse ; comme on appelle prudente ou rusée la langue qu'un homme adroit et astucieux emploie pour persuader quelque chose avec habileté ou finesse. Le serpent ne comprenait pas le sens des paroles qui étaient adressées par son organe à la femme ; car on ne doit pas croire que son âme s'est changée en une nature raisonnable. D'ailleurs les hommes eux-mêmes, qui sont des êtres doués de raison, ne savent pas ce qu'ils disent quand le démon parle en eux. Le serpent a donc parlé à l'homme, comme l'ânesse sur laquelle Balaam était assis a parlé à ce prophète ; avec cette différence que l'acte du serpent fut l'œuvre du démon, et celui de l'ânesse l'œuvre d'un ange (Nom., chap. 22). C'est pourquoi il n'a pas été demandé au serpent, pourquoi il avait fait cela ; parce qu'il ne l'avait pas fait de lui-même, mais la chose s'était faite en lui par le démon que son péché avait déjà fait condamner au feu éternel. Ce qui est dit au serpent se rapporte donc à celui qui a agi par cet animal. Et selon la remarque du même docteur (Sup. Gen. cont. Man., liv. 2, chap. 17 et 18), sa peine désigne les choses contre lesquelles nous devons nous prémunir et non celles qui nous attendent au dernier jugement. En effet par ces paroles : Tu seras maudit entre tous les animaux et toutes les bêtes de la terre, les animaux lui sont préférés non parce qu'ils ont une nature plus puissante, mais parce qu'ils l'ont conservée ; car les animaux n'ont pas perdu la béatitude céleste qu'ils n'ont jamais eue, mais ils continuent à vivre dans la condition qu'ils ont reçue. Tu ramperas sur ta poitrine et sur ton ventre, lui est-il dit d'après les Septante. La poitrine désigne ici l'orgueil, parce que c'est là que domine l'impétuosité de l'esprit ; le ventre est le symbole des désirs charnels, parce que cette partie du corps est la plus molle. Et c'est par ces moyens que le démon se glisse dans ceux qu'il veut tromper. Quant à ces paroles : Tu mangeras la terre tous les jours de ta vie, on peut les entendre de deux manières. Elles signifient : ceux que tu auras trompés par la cupidité terrestre, c'est-à-dire les pécheurs, qu'on désigne par la terre, t'appartiendront ; ou bien elles désignent le troisième genre de tentation qui est la curiosité ; car celui qui mange la terre pénètre ce qui est profond et obscur. Enfin, quand il est dit qu'il y aura une inimitié entre le serpent et la femme, c'est pour nous montrer que nous ne pouvons être tentés par le démon qu'au moyen de cette partie animale qui fait, pour ainsi dire, de l'homme une femme. La semence du démon est une suggestion perverse, celle de la femme est le fruit des bonnes œuvres qui résiste aux suggestions malignes. C'est pourquoi le serpent observe les pas de la femme, afin que si elle vient à tomber dans des choses défendues, elle y trouve du plaisir ; et la femme observe la tête de son ennemi, pour l'étouffer dès le début de ses mauvais conseils[1].

1 Toute cette réponse est de saint Augustin. †

Mais c’est le contraire. Ce qui est le premier dans un genre doit être proportionné aux choses qui existent ensuite dans le même genre. Or, dans tout genre de péché on trouve l’ordre de la première tentation. Ainsi ce qui commence c’est la concupiscence du péché qui existe dans la sensualité que le serpent figure ; vient ensuite la délectation qui réside dans la raison inférieure que la femme représente ; enfin le consentement au péché se produit dans la raison supérieure qui est désignée par l’homme, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 12, chap. 12). L’ordre de la première tentation a donc été convenable.

Conclusion.

L’ordre et le mode de la tentation par lesquels le premier homme a été tenté au moyen des suggestions du serpent et des excitations d’Eve ont été convenables.

Il faut répondre que l’homme est composé d’une double nature, d’une nature intelligente et d’une nature sensitive. C’est pourquoi le démon en le tentant a usé d’un double moyen pour l’entraîner au péché.

1. Il l’a tenté du côté de l’intellect, en lui promettant que par la science du bien et du mal il aurait cette ressemblance divine qu’il désire naturellement.
2. Il l’a tenté du côté des sens, et il a ainsi fait usage de ces choses sensibles qui ont pour l’homme la plus grande affinité. Ainsi il usa des choses qui lui conviennent selon l’espèce, en tentant l’homme par la femme ; de celles qui lui conviennent quant au genre prochain[1], en l’engageant à manger le fruit de l’arbre défendu.

165

1 Par rapport à l’homme le genre prochain c’est l’animal ; le serpent était ainsi du même genre que l’homme et la femme. Nous avons suivi le texte de Nicolaï. L’édition de Rome et celle de Venise portent : Partim verò in eodem genere tentant mulierem per serpentem, partim verò ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ai edendum. †

QUESTION 166 : DE L'ÉTUDE OU DU DÉSIR DE SAVOIR

Question 166 : De l'étude ou du désir de savoir.....308
Article 1 : La connaissance est-elle proprement la matière de l'étude ?.....309
Article 2 : L'étude est-elle une partie de la tempérance ?.....310

Après avoir parlé de l'humilité, nous devons nous occuper de l'étude et de la curiosité qui lui est opposée.

Sur l'étude il y a deux questions à examiner :

1. Quelle est la matière de l'étude ?
2. Est-elle une partie de la tempérance ?

Article 1 : La connaissance est-elle proprement la matière de l'étude ?

166

Objection N°1.

Il semble que la matière de l'étude ne soit pas proprement la connaissance. Car on dit qu'un homme est studieux par là même qu'il s'applique à l'étude de quelque chose. Or, en toute matière l'homme doit avoir recours à l'étude pour bien faire ce qu'il doit faire. Il semble donc que la connaissance ne soit pas une matière spéciale de l'étude. [Q168-1]

Réponse à l'objection N°1 :

A l'égard des autres matières on ne peut faire quelque chose de bien qu'en se conformant à ce qui a été préalablement établi par la raison cognitive. C'est pourquoi l'étude a pour objet premier la connaissance, à quelque matière qu'on l'applique.

Objection N°2.

L'étude est opposée à la curiosité. Or, la curiosité (curiositas), dont le nom vient du mot soin (cura), peut avoir pour objet les ornements de la toilette et les autres choses qui appartiennent au corps. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Rom., 13, 14) : Ne cherchez pas à donner à votre chair les soins qu'elle exige dans ses désirs déréglés. L'étude n'a donc pas seulement pour objet la connaissance.

Réponse à l'objection N°2 :

L'esprit de l'homme est porté par ses affections â s'appliquer aux choses qui le touchent, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 6, 21) : Où est votre trésor, là est votre cœur. Et parce qu'il est surtout sensible à ce qui flatte le corps, il s'ensuit que sa connaissance se porte surtout sur les choses qui flattent la chair, c'est-à-dire que l'homme cherche de quelle manière il peut lui venir plus parfaitement en aide. C'est ainsi que la curiosité se rapporte aux choses charnelles en raison de ce qui appartient à la connaissance.

Objection N°3.

Le prophète dit (Jérem., 6, 13) : Depuis le plus petit jusqu'au plus grand, tous se livrent (student) à l'avarice. Or, l'avarice n'a pas pour objet la connaissance, mais elle se rapporte plutôt à la possession des richesses, comme nous l'avons dit (quest. 118, art. 2). Par conséquent, l'étude, qui vient du mot studium[1], n'a donc pas pour objet propre la connaissance.

Réponse à l'objection N°3 :

L'avarice désire ardemment faire de grands profits ; et il faut pour cela une certaine habileté dans les choses de la terre ; et c'est ainsi que l'étude se rapporte à ce qui regarde l'avarice.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Prov., 27, 11) : Mon fils, étudiez la sagesse et donnez de la joie à mon cœur, afin que je puisse répondre à celui qui me fera des reproches à votre sujet. Or, c'est la même étude qui est louée comme une vertu et à laquelle la loi nous excite. Elle a donc pour objet propre la connaissance.

Conclusion.

Quoique l'étude ait pour objet premier et propre la connaissance, elle a néanmoins pour objet secondaire et moins propre les choses que nous ne pouvons faire sans être dirigés par une connaissance quelconque.

1 Cette objection roule sur le double sens du mot studium, studere. †

Il faut répondre que l'étude implique, à proprement parler, l'application vive de l'esprit à une chose. Or, l'esprit ne s'applique à une chose qu'en la connaissant. Par conséquent, il s'applique d'abord à la connaissance, puis il s'attache secondairement aux choses à l'égard desquelles la connaissance dirige l'homme. C'est pourquoi l'étude se rapporte d'abord à la connaissance et ensuite à toutes les autres choses que nous ne pouvons exécuter qu'autant que la connaissance nous dirige. Or, les vertus s'attribuent pour leur objet propre la matière à laquelle elles se rapportent premièrement et principalement, comme la force les dangers de mort et la tempérance la délectation du tact, d'où il suit que l'étude se rapporte à proprement parler à la connaissance[1]. [Q167-1]

Article 2 : L'étude est-elle une partie de la tempérance ?

166

Objection N°1.

Il semble que l'étude ne soit pas une partie de la tempérance. Car on est appelé studieux en raison de l'étude. Or, tout homme vertueux en général est appelé studieux, comme on le voit dans Aristote qui se sert souvent de cette expression[2]. L'étude est donc une vertu générale et n'est pas une partie de la tempérance.

Réponse à l'objection N°1 :

La prudence est le complément de toutes les vertus morales, selon l'expression d'Aristote (Eth., liv. 6, chap. ult.). Le nom de l'étude, qui a pour objet propre la connaissance, s'étend donc à toutes les vertus en tant que la connaissance de la prudence leur est à toutes nécessaire.

Objection N°2.

L'étude, comme nous l'avons dit (art. préc.), appartient à la connaissance. Or, la connaissance n'appartient pas aux vertus morales qui sont dans la partie appétitive de l'âme, mais elle appartient plutôt aux vertus intellectuelles, qui sont dans la partie cognitive ; ainsi la sollicitude est un acte de la prudence, comme nous l'avons vu (quest. 47, art. 9). L'étude n'est donc pas une partie de la tempérance. [Q168-1]

Réponse à l'objection N°2 :

L'acte de la vertu cognitive est commandé par la puissance appétitive qui est la force motrice de toutes les facultés de l'âme, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 9, art. 1). C'est pourquoi à l'égard de la connaissance on peut considérer deux sortes de bien. L'un qui se rapporte à l'acte même de la connaissance : ce bien appartient aux vertus intellectuelles, c'est-à-dire qu'il consiste en ce que l'homme a une juste idée sur chaque chose. L'autre bien est celui qui appartient à l'acte de la puissance appétitive, c'est-à-dire qu'il consiste en ce que nous fassions une application convenable de nos connaissances à telle ou telle chose, de telle ou telle manière. C'est ce qui appartient à la vertu de l'étude. Par conséquent on doit la compter au nombre des vertus morales.

Objection N°3.

La vertu qui est une partie d'une vertu principale lui ressemble quant au mode. Or, on n'assimile pas l'étude à la tempérance quant au mode : parce que le mot de tempérance se dit de ce qui met un frein, et par conséquent elle est plutôt opposée au vice qui consiste dans un excès ; le nom de l'étude vient au contraire de l'application de l'esprit à une chose, et il parait par conséquent plutôt opposé au vice qui consiste dans le défaut, tel que la négligence d'étudier, qu'au vice qui consiste dans l'excès, tel que la curiosité. C'est pour cela que d'après ces analogies saint Isidore dit (Etym., liv. 10,

1 Ce n'est cependant pas la connaissance qui est sa matière prochaine, mais c'est le désir de connaître la vérité, désir qui peut être bon ou mauvais. †

2 Le mot σπουδαιος est l'expression employée par Aristote, et on peut la traduire aussi bien par le mot probus que par le mot studiosus. D'ailleurs il lui donne lui-même le sens de vertueux (Mag. Mor., liv. 1, chap. 1). †

ad litt. S) qu'on appelle studieux celui qui est en quelque sorte curieux d'étudier. L'étude n'est donc pas une partie de la tempérance.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. ult.), pour que l'homme devienne vertueux, il faut qu'il se préserve des choses pour lesquelles la nature a le plus de penchant. De là il arrive que la nature étant principalement portée à craindre les dangers de mort et à rechercher les jouissances charnelles, il s'ensuit que le mérite de la vertu de la force consiste surtout dans la fermeté avec laquelle on résiste aux dangers, et le mérite de la vertu de tempérance dans la modération avec laquelle on contient les plaisirs de la chair. Mais, par rapport à la connaissance, il y a dans l'homme un penchant contraire. Car, du côté de l'âme, il est porté à désirer la connaissance des choses, et il faut conséquemment qu'il mette un frein légitime à ce désir, dans la crainte qu'il ne s'applique déréglément à cette connaissance ; au lieu que du côté de sa nature corporelle, il est excité à éviter la peine qu'exige l'acquisition de la science. Ainsi donc, sous le premier rapport, l'étude consiste à mettre un frein à l'esprit, et elle est à ce point de vue une partie de la tempérance. Sous le second, le mérite de cette vertu consiste dans l'ardeur du désir qui nous porte à acquérir la science, et c'est de là que lui vient son nom. Mais la première chose lui est plus essentielle que la seconde ; car le désir de connaître se rapporte par lui-même à la connaissance qui est l'objet de l'étude, au lieu que la peine que l'on a pour apprendre est un obstacle à la connaissance. Par conséquent elle n'est à l'égard de cette vertu qu'un accident, comme tous les obstacles qu'elle peut avoir à surmonter.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de mor. Eccl., chap. 21) : On nous défend d'être curieux, ce qui est un grand don de la tempérance. Or, l'étude modérée bannit la curiosité. Cette étude est donc une partie de la tempérance.

Conclusion.

L'étude est une partie potentielle de la tempérance, parce qu'elle lui est adjointe comme une vertu secondaire à une vertu principale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 141, art. 1 à 3), il appartient à la tempérance de régler le mouvement de l'appétit dans la crainte qu'on ne se porte avec excès vers ce que l'on désire naturellement. Or, comme l'homme désire naturellement les plaisirs de la table et les jouissances charnelles par rapport à son corps ; de même il désire naturellement, par rapport à son âme, la connaissance des choses. C'est ce qui fait dire à Aristote (Met., in princ.) que tous les hommes désirent naturellement la science. C'est à la vertu de l'étude qu'il appartient de régler ce dernier appétit[1]. D'où il résulte que l'étude est une partie potentielle de la tempérance, parce qu'elle lui est secondairement adjointe, comme à une vertu principale, et qu'elle est comprise sous la modestie pour la raison que nous avons donnée plus haut (quest. 160, art. 2).

166

1 Les deux excès opposés à cette vertu sont la négligence, qui pèche par défaut, et la curiosité, qui pèche par excès. †

QUESTION 167 : DE LA CURIOSITÉ[1]

Question 167 : De la curiosité.....312
Article 1 : La curiosité peut-elle avoir pour objet la connaissance intellectuelle ?.....313
Article 2 : Le vice de la curiosité a-t-il pour objet la connaissance sensitive ?.....315

Nous avons ensuite à parler de la curiosité, et à cet égard deux questions se présentent :

1. Le vice de la curiosité peut-il exister dans la connaissance de l'intellect ?
2. Existe-t-il dans la connaissance sensitive ?

1 La curiosité dont il s'agit ici n'est que le désir déréglé de connaître. †

Article 1 : La curiosité peut-elle avoir pour objet la connaissance intellectuelle ?

167

Objection N°1.

Il semble que la curiosité ne puisse pas avoir pour objet la connaissance intellectuelle. Car, d'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6), dans les choses qui sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, il ne peut y avoir ni milieu ni extrêmes. Or, la connaissance intellectuelle est bonne en elle- même ; puisque la perfection de l'homme paraît consister en ce que son intelligence passe de la puissance à l'acte ; ce qui se fait par la connaissance de la vérité. Saint Denis dit aussi (De div. nom., chap. 4) que le bien de l'âme humaine c'est d'être conforme à la raison, dont la perfection consiste dans la connaissance de la vérité. Le vice de la curiosité ne peut donc avoir pour objet la connaissance intellectuelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bien de l'homme consiste dans la connaissance du vrai ; cependant le souverain bien de l'homme ne consiste pas dans la connaissance d'une vérité quelconque, mais dans la parfaite connaissance de la vérité souveraine, comme on le voit dans Aristote (Eth., liv. 10, chap. 7 et 8). C'est pourquoi il peut y avoir un vice dans la connaissance de certaines vérités, et ce vice peut faire que l'appétit ne se rapporte pas de la manière convenable à la connaissance de la vérité souveraine dans laquelle consiste la félicité parfaite.

Objection N°2.

Ce qui rend l'homme semblable à Dieu et ce qui vient de Dieu ne peut pas être un mal. Or, toute abondance de la connaissance vient de Dieu, d'après ces paroles (Ecclésiastique, 1, 1) : Toute sagesse vient du Seigneur Dieu. (Sag., 7, 17) : C'est lui qui m'a donné la vraie science de ce qui est, pour que je sache la disposition de l'univers et la vertu des éléments, etc. Par là même que l'homme connaît la vérité, il devient semblable à Dieu ; parce que tout est à nu et à découvert devant ses yeux, selon l'expression de saint Paul (Héb., 4, 13). D'où il est dit (1 Rois, 2, 3) que Dieu est le seigneur des sciences. Ainsi quelque abondante que soit la connaissance, elle n'est donc pas mauvaise, mais elle est bonne. Et comme le désir de ce qui est bon n'est pas vicieux, il s'ensuit que le vice de la curiosité ne peut avoir pour objet la connaissance intellectuelle de la vérité.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique ce raisonnement montre que la connaissance de la vérité est bonne en elle-même, néanmoins cela n'empêche pas qu'on ne puisse en abuser pour faire le mal ou qu'on ne puisse la désirer déréglément ; car il faut que le désir du bien soit aussi réglé d'une manière convenable.

Objection N°3.

Si le vice de la curiosité pouvait avoir pour objet une connaissance intellectuelle, ce serait surtout celle des sciences philosophiques. Or, il ne semble pas que ce soit un vice de s'y appliquer, car saint Jérôme dit (Sup. Dan., chap. 1) que ceux qui n'ont pas voulu manger de la table du roi et boire de son vin dans la crainte d'être souillés, s'ils avaient pensé que la sagesse et la science des Babyloniens fût un péché, n'auraient jamais consenti à apprendre ce qui ne leur était pas permis. Et saint Augustin avance (De doct. christ., liv. 2, chap. 40) que si les philosophes ont dit quelques vérités, nous devons les leur ravir, comme à d'injustes possesseurs, et les employer à notre usage. La curiosité vicieuse ne peut donc pas avoir pour objet la connaissance intellectuelle.

Réponse à l'objection N°3 :

L’étude de la philosophie est permise et louable en elle-même, à cause de la vérité que les philosophes ont connue par la révélation de Dieu, comme le dit saint Paul (Rom., chap. 1). Mais parce que les philosophes abusent de leur science pour attaquer la foi, le même apôtre dit (Col., 2, 8) : Prenez garde que l’on ne vous égare par la philosophie et par des raisonnements trompeurs selon une doctrine toute humaine et non selon Jésus-Christ. Et saint Denis dit en parlant de certains philosophes (Epist. ad Polyc.) qu’ils ont l’impiété de se servir des choses divines contre Dieu, en tentant au moyen de sa sagesse de détruire le respect qui lui est dû.

Mais c’est le contraire. Saint Jérôme dit (Sup. illud Ephes., chap. 4, Non ambuletis) : Ne vous semble-t-il pas tombé dans la vanité des sens et l’obscurité de l’esprit, celui qui se tourmente nuit et jour à étudier l’art de la dialectique, ou le physicien observateur qui a toujours les yeux levés au ciel ? Or, la vanité des sens et l’obscurité de l’esprit sont des choses vicieuses. La curiosité coupable peut donc avoir pour objet les sciences intellectuelles.

Conclusion.

Quoique la connaissance de la vérité ne soit pas vicieuse par elle-même, mais par accident, en tant que le péché d’orgueil la suit, cependant le désir de l’acquérir peut être vicieux et déréglé de différentes manières.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. préc., art. 1), l’étude n’a pas directement pour objet la connaissance elle-même, mais le désir de l’acquérir. Or, on ne doit pas juger de la connaissance même de la vérité de la même manière que du désir qu’on a de la connaître. Car la connaissance de la vérité est bonne, absolument parlant ; mais elle peut être mauvaise par accident en raison de ses conséquences ; soit qu’on s’enorgueillisse de ce qu’on la possède, d’après ces paroles de l’Apôtre (1 Cor., 8, 1) : La science enfle, soit que l’on s’en serve pour pécher. — Mais le désir de connaître la vérité peut être droit ou pervers.

1. Il peut être pervers quand on tend à connaître la vérité, selon que le mal lui est uni par accident. C’est ainsi qu’il y en a qui désirent la science de la vérité pour satisfaire leur orgueil. C’est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de mor. Eccles., chap. 21) : Il y en a qui, laissant de côté les vertus et ignorant ce qu’est Dieu et quelle est la majesté de la nature de celui qui reste toujours le même, pensent faire quelque chose de grand, s’ils étudient avec la plus grande curiosité et la plus vive attention toute cette masse de corps que nous appelons le monde. Ils en deviennent si orgueilleux, qu’ils se figurent habiter dans ce ciel qui est l’objet de leurs fréquentes discussions. De même ceux qui s’efforcent d’apprendre quelque chose pour pécher, ont aussi une ardeur vicieuse, d’après ces paroles du prophète (Jérem., 9, 5) : Ils ont appris leur langue à proférer le mensonge, et ils se sont étudiés à faire des injustices.
2. Le désir que l’on a d’apprendre la vérité peut aussi être vicieux de quatre manières par suite de son dérèglement :
   a) Lorsqu’on laisse l’étude des choses qu’il est nécessaire de savoir pour s’occuper de l’étude de choses moins utiles. C’est ce qui fait dire à saint Jérôme (Ep. 146 ad Damasc.) : Nous voyons les prêtres, après avoir abandonné les Évangiles et les prophètes, lire les comédies et chanter les vers passionnés des poètes bucoliques.
   b) Quand on veut apprendre quelque chose de celui qu’on ne doit pas avoir pour maître. Ainsi il est évident que quand on veut savoir l’avenir par les démons, il y a là une curiosité superstitieuse. C’est pourquoi saint Augustin dit (Lib. de ver. relig., chap. 4) : Je ne sais pas si les philosophes seraient détournés de la foi par le vice de la curiosité en interrogeant les démons.
   c) Quand l’homme désire connaître la vérité à l’égard des créatures, sans la rapporter à sa fin légitime, qui est la connaissance de Dieu. D’où le même docteur observe (ib., chap. 29) que la contemplation des créatures ne doit pas exciter en nous une curiosité vaine et

périssable, mais nous devons en faire un degré qui nous élève aux choses immortelles et immuables.

d) Enfin lorsqu'on cherche à connaître la vérité qui est au-dessus des forces de son propre esprit. Ainsi l'Écriture dit (Ecclésiastique, 3, 22) : Ne recherchez point ce qui est au-dessus de vous, ne tâchez pas de pénétrer ce qui surpasse vos forces, et n'ayez pas la curiosité d'examiner la plupart des ouvrages de Dieu. Puis elle ajoute : Car il y en a beaucoup qui se sont laissés séduire par leur fausse opinion et que l'illusion de leur esprit a tenus captifs dans la vanité[1].

Article 2 : Le vice de la curiosité a-t-il pour objet la connaissance sensitive ?

167

Objection N°1.

Il semble que le vice de la curiosité n'ait pas pour objet la connaissance sensitive. Car comme il y a des choses que l'on connaît par le sens de la vue, de même il y en a aussi qu'on connaît par le sens du tact et par celui du goût. Or, le vice de la curiosité ne se rapporte pas aux choses qui sont l'objet du tact et du goût ; mais c'est plutôt le vice de la luxure et de la gourmandise. Il semble donc que le vice de la curiosité n'ait pas seulement pour objet les choses que l'on connaît par la vue.

Réponse à l'objection N°1 :

La luxure et la gourmandise ont pour objet les jouissances qui se trouvent dans l'usage des choses que l'on touche ; au lieu que la curiosité se rapporte au plaisir que produit la connaissance qu'on acquiert au moyen de tous les sens. On l'appelle la concupiscence des yeux, parce que, selon la remarque de saint Augustin (Conf., liv. 10, chap. 35) : Les yeux sont les organes principaux de la connaissance, et c'est ce qui fait qu'on applique le mot voir à toutes les choses sensibles. Et, comme l'ajoute au même endroit le même docteur, on distingue évidemment par là ce que la volupté et ce que la curiosité produisent au moyen des sens ; la volupté recherche les choses qui sont belles, agréables, mélodieuses, qui ont de la saveur et de la douceur, au lieu que la curiosité s'attache à des choses opposées à celles-là, non pour satisfaire la mollesse, mais pour contenter la passion d'expérimenter et de connaître.

Objection N°2.

Il semble qu'il y ait curiosité à regarder les jeux. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 6, chap. 8) que dans un combat tout le peuple ayant poussé un grand cri, Alipius fut vaincu par la curiosité et qu'il ouvrit les yeux. Or, il ne paraît pas que ce soit un mal de regarder les jeux ; parce que cette vue est agréable à cause de la représentation dans laquelle l'homme se délecte naturellement, comme le dit Aristote dans sa Poétique (chap. 2). Le vice de la curiosité n'a donc pas pour objet la connaissance des choses sensibles.

Réponse à l'objection N°2 :

Le spectacle devient vicieux selon qu'il porte l'homme aux vices de la luxure ou de la cruauté par les choses qui y sont représentées. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (Hom. 6 in Matth.) que la fréquentation de ces lieux est cause de l'adultère et de l'impudicité[2].

1 La curiosité est par elle-même un péché véniel. Mais ce péché peut devenir mortel en raison de la matière, si l'on cherche à connaître ce que le droit naturel ou le droit positif défend d'étudier ; en raison de la fin, si l'on a l'intention de se servir de ses connaissances pour nuire au prochain, et en raison du moyen que l'on emploie si l'on a recours à la magie ou à des actes illicites. †

2 Saint Chrysostome s'élève en cet endroit contre les spectacles, qui étaient extrêmement dangereux pour les mœurs. †

Objection N°3.

Il appartient à la curiosité de rechercher les actions des autres, comme le dit le vénérable Bède[1]. Or, il ne semble pas que ce soit un vice de s'occuper de ce que font les autres ; puisqu'il est dit (Ecclé., 17, 12) : que Dieu a ordonné à chacun d'avoir soin de son prochain. Le vice de la curiosité ne consiste donc pas dans la connaissance des choses sensibles en particulier.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est louable d'examiner les actions des autres ou de les étudier dans un bon esprit, soit pour notre utilité propre, pour nous exciter à la vue de leurs bonnes œuvres à une plus grande perfection ; soit dans l'intérêt du prochain lui-même, pour le corriger, comme on le doit, selon la règle de la charité, ou le devoir de la charge qu'on remplit si on trouve qu'il fait quelque chose de vicieux. C'est le sens de ces paroles de l'Apôtre (Héb., 10, 24) : Considérez-vous les uns les autres, afin de vous animer à la charité et aux bonnes œuvres. Mais si l'on s'applique à considérer les vices du prochain, pour le mépriser, ou pour en médire, ou pour satisfaire une vaine curiosité, c'est un mal. C'est pourquoi il est dit (Prov., 24, 15) : Ne dressez point d'embûches et ne cherchez pas l'impiété dans la maison du juste, et ne désolez point son repos.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de ver. relig., chap. 38) que la concupiscence des yeux rend les hommes curieux. Or, d'après le vénérable Bède (loc. cit.), la concupiscence des yeux consiste non seulement à apprendre les arts magiques, mais encore à regarder les spectacles, à connaître et à reprendre les vices du prochain ; et toutes ces choses sont des faits sensibles et particuliers. Par conséquent puisque la concupiscence des yeux est un vice, aussi bien que l'orgueil de la vie et la concupiscence de la chair que saint Jean leur oppose (1 Jean, chap. 2), il semble que le vice de la curiosité ait pour objet la connaissance des choses sensibles.

Conclusion.

La curiosité peut avoir de deux manières la connaissance sensitive pour objet, d'abord quand cette connaissance est vaine et qu'elle ne se rapporte à aucune fin utile, ensuite quand elle a pour but une fin mauvaise.

Il faut répondre que la connaissance sensitive se rapporte à deux fins :

1. Dans les hommes ainsi que dans les autres animaux, elle a pour but de sustenter le corps : parce que c'est par cette connaissance que les hommes et les autres animaux évitent ce qui leur est nuisible, et qu'ils cherchent ce qui leur est nécessaire pour l'entretien de leur vie.
2. Dans l'homme elle se rapporte spécialement à la connaissance intellectuelle, soit spéculative, soit pratique.

Ainsi en mettant du zèle pour arriver à la connaissance des choses sensibles on peut donc avoir tort de deux manières :

1. Quand cette connaissance sensitive n'a pas un but utile, mais qu'elle détourne plutôt l'homme de certaine réflexion profitable. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 10, chap. 35) : Je ne regarde pas un chien courir après un lièvre, quand cela se passe dans le cirque. Mais dans la plaine, si je passe par hasard, cette chasse va me détourner peut-être des pensées les plus graves et fixer sur elle mon attention, et si après m'avoir fait sentir ma faiblesse, vous ne me rappelez pas à vous, je reste stupidement immobile dans ce vain amusement.
2. Quand la connaissance sensitive a pour but quelque chose de mauvais ; comme quand on regarde une femme pour s'exciter à la concupiscence ou qu'on recherche avec soin ce que font les autres dans le dessein d'en médire.

1 (Sup. illud 1 Joan., chap. 2, Concupiscentia carnis, etc.) †

Mais si l’on s’applique convenablement à la connaissance des choses sensibles, parce qu’il est nécessaire de pourvoir à son existence ou par goût pour l’intelligence de la vérité, l’étude qui a pour objet ces sortes de connaissances est une chose louable.

167

QUESTION 168 : DE LA MODESTIE SELON QU'ELLE EXISTE DANS LES MOUVEMENTS EXTÉRIEURS DU CORPS

Question 168 : De la modestie selon qu'elle existe dans les mouvements extérieurs du corps.....318
Article 1 : Y a-t-il une vertu qui existe pour les mouvements extérieurs du corps ?.....319
Article 2 : Peut-il y avoir quelque vertu à jouer ?.....321
Article 3 : Peut-il y avoir péché dans l'excès du jeu ?.....323
Article 4 : Peut-il y avoir péché à ne pas jouer ?.....325

Nous avons ensuite à nous occuper de la modestie selon qu'elle consiste dans les mouvements extérieurs du corps.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Peut-il y avoir vertu et vice pour les mouvements extérieurs du corps qui se font sérieusement ?
2. Peut-il y avoir une vertu qui se rapporte aux actions du jeu ?[1]
3. Du péché que l'on commet dans l'excès du jeu.
4. Du péché qui résulte de son défaut.[2]

1 L'Écriture dit qu'il y a un temps pour chaque chose (Ecclésiaste, 3, 4) : Il y a un temps pour pleure, et un temps pour rire ; un temps pour s'affliger, et un temps pour danser. †

2 C'est sans doute un défaut de ne jouer jamais ou de ne témoigner jamais la moindre gaieté, mais ce défaut tient souvent au tempérament et à des dispositions purement physiques. Ce n'est qu'un péché véniel en lui-même, et les inconvénients qui en résultent sont beaucoup moins graves que ceux du défaut contraire. †

Article 1 : Y a-t-il une vertu qui existe pour les mouvements extérieurs du corps ?

168

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas de vertu qui existe pour les mouvements extérieurs du corps. Car toute vertu appartient à la beauté spirituelle de l'âme, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 44, 14) : Toute la gloire de la fille du roi est au dedans, c'est-à-dire, ajoute la glose (interl. Aug.), dans la conscience. Or, les mouvements du corps ne sont pas intérieurs, mais extérieurs. La vertu ne peut donc pas avoir ces mouvements pour objet.

Réponse à l'objection N°1 :

Les mouvements extérieurs sont des signes de la disposition intérieure, d'après ces paroles (Eccl., 19, 27) : Le vêtement du corps, le ris des dents et la démarche de l'homme font connaître ce qu'il est. Et saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 18) qu'on voit dans le maintien du corps l'État de l'âme, et que les mouvements du corps sont l'expression de l'esprit.

Objection N°2.

Les vertus ne sont pas mises en nous par la nature, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 1). Or, les mouvements corporels extérieurs viennent de la nature, qui fait que parmi les hommes, les uns ont les mouvements plus rapides et les autres plus lents ; et il en est de même pour les autres différences qui se remarquent dans les mouvements extérieurs. La vertu ne peut donc pas avoir pour objet ces mouvements.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique l'homme ait naturellement de l'aptitude pour disposer de telle ou telle manière ses mouvements extérieurs, cependant ce qui manque à la nature peut être suppléé au moyen de la raison. C'est pourquoi saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 18) que la nature donne le mouvement, mais que s'il y a en elle quelque chose de vicieux, c'est à l'éducation à le réformer.

Objection N°3.

Toute vertu morale a pour objet les actions qui se rapportent à autrui, comme la justice, ou les passions, comme la tempérance et la force. Or, les mouvements corporels extérieurs ne se rapportent pas à autrui, et ils ne sont pas non plus des passions. Il n'y a donc pas de vertu qui les ait pour objet.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (Réponse N°1), les mouvements extérieurs sont des signes de la disposition intérieure, qui se considère principalement d'après les passions de l'âme. C'est pourquoi la modération des mouvements extérieurs exige que les passions intérieures soient elles-mêmes réglées. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 18) que d'après nos mouvements extérieurs, on juge si l'homme intérieur qui est caché en nous est léger, vaniteux, plein de trouble, ou s'il a au contraire de la gravité et de la constance, de la pureté et de la maturité. C'est aussi par les mouvements extérieurs que les autres hommes nous jugent, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 19, 26) : On connaît une personne à la vue, et on discerne à l'air du visage l'homme de bon sens. C'est pourquoi la modération des mouvements extérieurs se rapporte d'une certaine manière au prochain, suivant cette pensée de saint Augustin (Ep. 211) : Que dans tous vos mouvements il n'y ait rien qui blesse les regards de qui que ce soit, mais que tout soit tel qu'il convient à votre sainteté. La

modération des mouvements extérieurs peut donc se ramener à deux vertus que le philosophe indique (Eth., liv. 4, chap. 6 et 7). En effet, selon que ces mouvements extérieurs nous mettent en rapport avec nos semblables, leur modération appartient à l'amitié ou à l'affabilité qui a pour objet la joie et la tristesse qui se trouvent dans nos paroles et nos actions, par rapport aux personnes avec lesquelles nous vivons. Si on considère ces mouvements extérieurs comme les signes de la disposition intérieure, leur modération appartient à la vertu de vérité, d'après laquelle on se montre, dans ses paroles et ses actions, tel qu'on est intérieurement.

Objection N°4.

Il faut apporter du soin et de l'étude dans toutes les œuvres de vertu, comme nous l'avons dit (quest. 166, art. 1, Objection N°1, et art. 2, Objection N°2). Or, il est blâmable d'étudier la disposition de ses mouvements extérieurs. Car saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 18) : L'allure qui plaît est celle où l'on trouve la dignité du commandement, le poids de la gravité et le reflet d'une âme tranquille, pourvu qu'il n'y ait en elle ni étude, ni affectation, mais que l'on se meuve purement et simplement. Il semble donc que la vertu ne consiste pas dans la composition des mouvements extérieurs.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans la composition des mouvements extérieurs, on blâme cette recherche ou cette étude qui fait que l'on use de dissimulation pour paraître extérieurement autre que l'on est d'après ses dispositions intérieures. Néanmoins on doit avoir recours à l'étude pour corriger ce qu'il y a en nous de déréglé. Comme le dit saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 18) : Que l'art manque, mais que la correction ne fasse pas défaut.

Mais c'est le contraire. La beauté de l'honnêteté appartient à la vertu. Or, la composition des mouvements extérieurs appartient à l'honnêteté. Car saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 19) : Comme je n'aime pas une parole ni une tenue trop molle et trop étudiée, je n'approuve pas non plus des habitudes rustiques ou agrestes. Imitons la nature : son image doit être la forme de l'honnêteté, le type de la bonne éducation. Il y a donc une vertu qui a pour but de régler les mouvements extérieurs. [Q170-2]

Conclusion.

Puisque les actions et les mouvements extérieurs de l'homme doivent être réglés par la raison, il faut qu'il y ait une vertu qui se rapporte à eux.

Il faut répondre que la vertu morale consiste en ce que les choses humaines sont réglées par la raison. Or, il est évident que les mouvements extérieurs de l'homme doivent être réglés par la raison, car c'est cette faculté qui commande aux membres extérieurs de se mouvoir. D'où il est évident que la vertu morale a pour objet de régler ces mouvements. Or, pour les régler, il y a deux choses à observer :

1. La convenance de la personne elle-même ;
2. La convenance des autres personnes, des affaires ou des lieux. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (De offic., liv. 1, loc. sup. cit.) que c'est être fidèle à la beauté morale, que de rendre à chaque sexe et à chaque personne ce qui lui convient, ce qui se rapporte à la première de ces conditions. Et il ajoute à l'égard de la seconde, que c'est là le meilleur ordre qu'on puisse suivre dans tout ce que l'on fait ; et que c'est là l'ornement qui convient à toute espèce d'action.

C'est pourquoi, à l'égard de ces mouvements extérieurs, Andronic distingue deux choses : l'ornement qui se rapporte à la convenance de la personne et qu'il appelle une science qui a pour objet ce qui convient dans les mouvements et les habitudes, et la bonne disposition qui regarde la convenance des différentes affaires et des circonstances. D'où il dit qu'elle est l'expérience qui nous fait discerner ou distinguer les actions.

Article 2 : Peut-il y avoir quelque vertu à jouer ?

168

Objection N°1.

Il semble qu'il ne puisse pas y avoir de vertu à jouer. Car saint Ambroise rappelant cette parole de Notre-Seigneur : Malheur à vous qui riez, parce que vous pleurerez, ajoute (De offic., liv. 1, chap. 21) : Je pense qu'on doit éviter non seulement les amusements trop libres, mais encore toute espèce de jeux. Or, on ne doit pas totalement interdire ce que l'on peut faire par vertu. La vertu ne peut donc pas avoir pour objet les jeux.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), les plaisanteries doivent convenir aux choses et aux personnes. C'est ce qui fait dire à Cicéron (Rhet., liv. 1) que quand les auditeurs sont fatigués, il n'est pas inutile de commencer son discours par quelque chose de nouveau ou de piquant, si toutefois la gravité du sujet n'interdit pas l'usage de la plaisanterie. Or, l'enseignement sacré a pour objet les choses les plus élevées, d'après ces paroles du Sage (Prov., 8, 6) : Écoutez, parce que je dois vous entretenir sur de grandes choses. Aussi saint Ambroise ne défend pas universellement la plaisanterie dans le commerce ordinaire de la vie, mais il la bannit seulement de l'enseignement sacré. C'est pourquoi il dit auparavant : Quoiqu'il y ait des plaisanteries qui soient honnêtes et agréables, cependant les règlements de l'Église les abhorrent ; car comment pouvons-nous employer des choses que nous ne rencontrons point dans les saintes Écritures[1] ?

Objection N°2.

La vertu est ce que Dieu opère en nous sans nous, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 55, art. 4). Or, saint Chrysostome dit (Hom. 6 in Matth.) : Ce n'est pas Dieu qui nous fait jouer, mais c'est le démon. Écoutez ce qu'ont souffert ceux qui jouaient. Le peuple, dit l'Écriture, s'est assis pour manger et pour boire, et il s'est levé pour jouer. Il ne peut donc pas y avoir de vertu à l'égard des jeux.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces paroles de saint Chrysostome doivent s'entendre de ceux qui se livrent déréglément aux jeux, et surtout de ceux qui mettent leur fin dans ce plaisir, comme ces hommes dont la sagesse dit (Sag., 15, 12) : Ils ont pensé que notre vie est un jeu. C'est contre eux que Cicéron dit (De offic., liv. 1, chap. 29) que la nature ne nous a pas mis au jour de manière que nous paraissions faits pour les jeux et les amusements, mais plutôt pour des habitudes sérieuses, pour des goûts plus graves et plus relevés.

Objection N°3.

Aristote dit (Eth., liv. 10, chap. 6) que les opérations du jeu ne se rapportent pas à autre chose. Or, il est nécessaire à la vertu que celui qui la pratique agisse en vue d'une autre chose, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 4). Il ne peut donc pas y avoir de vertu qui ait pour objet les jeux.

Réponse à l'objection N°3 :

Les opérations du jeu, considérées dans leur espèce, ne se rapportent pas à une fin ; mais le plaisir qu'on y trouve a pour but de récréer l'âme et de la reposer, et par conséquent il est permis d'en user, si on le fait modérément. C'est pourquoi Cicéron dit (loc. cit.) qu'il nous est permis d'user du jeu et des amusements, mais comme on use du sommeil et de tout autre délassement, après avoir satisfait à nos affaires graves et sérieuses.

1 Le concile de Trente blâme tout particulièrement cette alliance du sacré et du profane (sess. 4 et sess. 22, Decret. de observ. in celebrat. miss.). †

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (Mus., liv. 2, chap. ult.) : Je veux enfin que vous ayez soin de vous ; car la sagesse demande que l’esprit se repose après s’être appliqué aux choses que l’on doit faire. Or, on se procure ce repos de l’esprit par des jeux, soit en paroles, soit en actions. Il est donc permis quelquefois à l’homme sage et vertueux, de s’accorder ces délassements. D’ailleurs, Aristote (Eth., liv. 4, chap. 8) rapporte aussi aux jeux la vertu de l’eutrapélie, que nous pouvons appeler l’urbanité ou la belle humeur.

Conclusion.

La vertu qu’on appelle eutrapélie a pour objet les jeux et les plaisanteries qui sont quelquefois utiles pour le délassement de l’esprit.

Il faut répondre que comme l’homme a besoin d’un repos corporel pour ranimer ses forces, parce qu’il ne peut pas travailler continuellement, n’ayant qu’une force limitée qui est proportionnée à une certaine fatigue, de même il a aussi besoin de repos du côté de l’âme, dont la vertu finie est également proportionnée à des opérations particulières. C’est pourquoi quand elle se livre à certaines opérations au-delà de ce qui convient, il en résulte de la fatigue, surtout parce que dans les travaux intellectuels le corps travaille simultanément avec l’âme, puisque l’intelligence fait usage de facultés qui agissent au moyen des organes corporels. D’ailleurs les biens sensibles sont des biens naturels à l’homme. C’est ce qui fait que quand l’âme s’élève au-dessus de ces biens, pour s’appliquer aux opérations de la raison, il en résulte une fatigue de tout le système organique, soit que l’homme s’applique aux actes de la raison pratique, soit aux actes de la raison spéculative. Cependant la fatigue est encore plus grande s’il se livre à la contemplation, parce qu’il est par là même éloigné davantage des choses sensibles, quoiqu’il y ait une plus grande peine de corps dans certaines opérations extérieures de la raison pratique. Mais, dans les unes et les autres, la fatigue est d’autant plus grande que l’on s’applique plus fortement aux choses rationnelles. Par conséquent comme la fatigue du corps est détruite par le repos matériel, de même il faut que l’on dissipe la fatigue de l’esprit par un repos spirituel. — Or, le repos de l’âme est la délectation, comme nous l’avons vu en traitant des passions (1a 2æ, quest. 25, art. 2, et quest. 31, art. 1, Réponse N°2). C’est pourquoi on doit remédier à la fatigue de l’âme par quelques plaisirs, en cessant de donner toute son attention à l’étude des choses spirituelles. C’est ainsi qu’il est rapporté (Collât. Pat. 24, chap. 21) que quelques individus s’étant scandalisés d’avoir trouvé saint Jean l’Évangéliste jouant avec ses disciples, il pria l’un d’eux qui portait un are de tirer une flèche. Après qu’il en eut tiré plusieurs, il lui demanda s’il pourrait faire continuellement cet exercice. Et comme le chasseur lui répondit que s’il le faisait continuellement, son arc se romprait, le bienheureux apôtre ajouta qu’il en était de même de l’esprit de l’homme, qu’il se briserait, si on ne lui accordait jamais le moindre relâche. Or, les paroles ou les actions dans lesquelles on ne cherche qu’à se récréer l’esprit, on les appelle des jeux ou des plaisanteries. C’est pourquoi il est nécessaire d’en faire usage quelquefois, pour reposer en quelque sorte l’esprit. — C’est la pensée d’Aristote, qui dit (Eth., liv. 4, chap. 8) que dans le commerce de la vie, il faut des intervalles de repos et des délassements. On doit donc en user quelquefois. Mais à cet égard il y a trois choses principales à observer :

1. La première et la plus importante, c’est que l’on ne cherche pas ces agréments dans des actions ou dans des paroles honteuses ou funestes. C’est ce qui fait dire à Cicéron (De offic., liv. 2, chap. 29) qu’il y a un genre de plaisanterie qui est grossière, effrontée, déshonnête et obscène.
2. Il faut avoir soin de ne pas perdre totalement sa gravité. C’est ce que saint Ambroise exprime par ces paroles (De offic., liv. 1, chap. 20) : Prenons garde que quand nous voulons nous délasser, nous ne troublions toute l’harmonie de notre âme et ce concert que produisent les bonnes œuvres. Et Cicéron dit (loc. cit.) : Que comme nous ne permettons pas aux enfants toutes sortes de jeux, mais seulement ceux qui ne choquent point l’honnêteté ; de même il faut que dans les plaisirs de l’homme de bien, on voie briller un rayon de vertu. 3° Il faut que comme dans toutes les autres actions humaines, on observe en jouant ce qui convient à la personne, au temps, au lieu et à toutes les autres circonstances, afin que, selon l’expression de Cicéron,

la plaisanterie faite à propos soit digne d'un homme libre. C'est à la raison à régler ces choses, et puisque l'habitude qui agit conformément à la raison est une vertu morale, il s'ensuit qu'il peut y avoir une vertu qui ait les jeux pour objet. C'est celle qu'Aristote (loc. cit.) désigne sous le nom d'eutrapélie[1]. On dit qu'un homme a cette vertu, c'est-à-dire qu'il a l'esprit bien tourné, quand il sait changer les paroles ou les actes en consolation. Cette vertu est comprise sous la modestie, selon qu'elle éloigne l'homme de l'amour immodéré des jeux.

Article 3 : Peut-il y avoir péché dans l'excès du jeu ?

168

Objection N°1.

Il semble qu'il ne puisse pas y avoir péché dans l'excès du jeu. En effet ce qui excuse du péché ne doit pas être appelé un péché. Or, le jeu excuse quelquefois du péché. Car il y a beaucoup de choses, si elles étaient faites sérieusement qui seraient de graves péchés, et qui faites en plaisantant ne sont rien ou ne sont que des fautes légères. Il semble donc qu'il n'y ait pas de péché dans l'excès du jeu.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a des choses qui sont des péchés uniquement à cause de l'intention, parce qu'on les fait pour injurier quelqu'un. Cette intention est exclue par la plaisanterie dont le but est de s'amuser et non d'injurier quelqu'un. Dans ce cas le jeu excuse du péché ou le diminue. Il y a d'autres choses qui sont des péchés dans leur espèce, comme l'homicide et la fornication. Le jeu ne les excuse pas, elles le rendent au contraire criminel et obscène.

Objection N°2.

Tous les autres vices se réduisent aux sept vices capitaux, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 17). Or, l'excès dans les jeux ne paraît se rapporter à aucun des vices capitaux. Il semble donc que ce ne soit pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

L'excès dans le jeu appartient à cette folle joie qui, d'après saint Grégoire lui-même, est issue de la gourmandise. C'est pourquoi il est dit (Ex., 32, 6) : Le peuple s'est assis pour manger et boire et il s'était levé pour jouer.

Objection N°3.

Les histrions qui passent toute leur vie à jouer paraissent commettre les plus grands excès dans cette matière. Si donc l'excès du jeu était un péché, alors tous les histrions seraient en cet État. Tous ceux qui font usage de leur ministère ou qui leur donnent quelque chose pécheraient aussi, comme étant leurs fauteurs : ce qui paraît faux. Car on lit dans les vies des Pères (liv. 2, chap. 16, et liv. 8, cap. 63) qu'il a été révélé à saint Paphnuce qu'il aurait un histrion pour compagnon dans la vie future.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (art. préc.), le jeu est nécessaire dans la vie humaine. Or, pour toutes les choses qui sont utiles dans le commerce de la vie, il faut qu'il y ait des emplois qui soient permis. C'est pourquoi l'office d'histrion qui a pour but de soulager et de recréer les hommes n'est pas défendu en lui-même[2], et ceux qui exercent cette profession ne sont pas en État de péché, tant qu'ils remplissent leur rôle d'une manière modérée, c'est-à-dire sans faire usage de paroles ou d'actions

1 C'est ainsi qu'Aristote désigne l'urbanité, la bonne humeur. †

2 Ce sentiment de saint Thomas est celui de saint Antonin (Sum., part. III, tit. 8, chap. 4, § 13), de saint Liguori (Theol. mor., liv. 3, n° 420), de saint François de Sales (Introd. à la vie dévote, part. 1, chap. 23), et Mgr Gousset s'attache à prouver que les comédiens ne sont pas excommuniés (Theol. moral., tome 1, p. 293). †

illicites et sans jouer des choses inconvenantes ou sans le faire dans des temps où cela ne serait pas permis. Quoique dans les choses humaines ils ne remplissent pas d'autres devoirs envers leurs semblables ; cependant, par rapport à eux-mêmes et par rapport à Dieu, ils font d'autres actions sérieuses qui peuvent être des actes de vertu ; comme quand ils prient, quand ils règlent leurs passions et leurs actions et aussi quand ils font aux pauvres des aumônes. Par conséquent ceux qui les secourent modérément ne pèchent pas, mais ils font un acte de justice en leur accordant la récompense due à leurs services. Mais si l'on dépensait à de pareils plaisirs son superflu, ou qu'on sustentât des histrions qui se livrent à des jeux défendus, on pécherait, en les autorisant ainsi dans leur péché. C'est pourquoi saint Augustin observe (Sup. Joan. tract. 100) : que donner son bien aux histrions, c'est un vice affreux et non une vertu, à moins qu'un histrion ne se trouve dans l'extrême nécessité où l'on devrait le secourir. En effet, saint Ambroise dit (Lib. de offic.) : Donnez à manger à celui qui meurt de faim ; car si vous pouvez sauver un homme en lui donnant du pain et que vous ne lui en donniez pas, vous êtes un homicide.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Prov., chap. 14) : Le ris sera mêlé de douleur et la tristesse succède à la joie excessive, la glose dit (interl.) : une tristesse perpétuelle. Or, dans l'excès du jeu, il y a une joie déréglée. Il y a donc là un péché mortel, puisqu'il n'y a que ce péché qui doive être puni par un châtiment éternel.

Conclusion.

Puisque les jeux et les amusements peuvent être dirigés convenablement et selon la raison, leur excès est toujours un péché ; tantôt ce péché est mortel à cause de l'espèce de l'action, et tantôt il est véniel à cause des circonstances que l'on manque d'observer.

Il faut répondre que dans tout ce qui doit être dirigé conformément à la raison, on appelle excès ce qui dépasse la règle de cette faculté : on dit au contraire qu'une chose pèche par défaut, quand elle reste au-dessous de cette même règle. Or, nous avons dit (art. préc.) que les paroles ou les actions qui amusent doivent être dirigées conformément à la raison. C'est pourquoi on appelle excès dans le jeu ce qui dépasse la règle de la raison : ce qui peut avoir lieu de deux manières :

1. D'après l'espèce même des actions que l'on fait pour se divertir. Il y a en effet un genre de plaisanterie qui, d'après Cicéron (De offic., liv. 1, chap. 29), est grossière, effrontée, déshonnête et obscène. La plaisanterie a ce caractère quand on a recours pour s'amuser à des paroles ou à des actions honteuses, ou à des choses qui tournent au détriment du prochain et qui sont par elles-mêmes des péchés mortels. Dans ce cas il est évident que l'excès dans le jeu est un péché mortel[1].
2. Il peut y avoir excès dans le jeu parce que l'on manque d'observer les circonstances requises, comme quand on joue dans un temps ou dans un lieu où l'on ne devrait pas le faire, ou quand on manque aux convenances à l'égard des choses ou des personnes. Tantôt ce péché peut être mortel à cause de la violence de la passion que l'on a pour le jeu[2], dont on préfère le plaisir à l'amour de Dieu, en sorte que l'on aime mieux contrevenir aux préceptes de Dieu ou de l'Église que de s'en abstenir. Tantôt ce péché n'est que véniel, quand l'attachement que l'on a pour le jeu n'est pas tel que l'on consente à offenser Dieu plutôt que de s'en priver.

168

1 Il faut prendre garde d'abuser des termes de l'Écriture et d'en faire des plaisanteries. Ce péché est mortel ou véniel, suivant que l'abus dans lequel on tombe est plus ou moins grave. †

2 Il y a péché grave quand on se passionne pour le jeu au point de perdre toute la gravité de son caractère. †

Article 4 : Peut-il y avoir péché à ne pas jouer ?

168

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas de péché à ne pas jouer. Car on ne commande aucun péché au pénitent. Or, saint Augustin dit en parlant du pénitent (Lib. de ver. et fals. pœnit., chap. 25?) : Qu'il s'abstienne des jeux et des spectacles du siècle celui qui veut obtenir la grâce parfaite de la rémission. Il n'y a donc pas de péché à ne pas jouer.

Réponse à l'objection N°1 :

On commande aux pénitents de pleurer sur leurs péchés, et c'est pour cela qu'on leur défend les jeux. Ceci n'a aucun rapport avec le vice qui nous porte à nous abstenir de tout jeu, parce qu'il est tout à fait conforme à la raison que les pénitents s'accordent moins de divertissement.

Objection N°2.

On ne loue les saints d'aucun péché. Or, dans l'éloge de quelques-uns on fait remarquer qu'ils se sont abstenus de jouer. Car le prophète dit (Jérem., 15, 17) : Je ne me suis pas assis dans l'assemblée de ceux qui jouent. Et l'épouse de Tobie dit aussi (Tobie, 3, 17) : Je ne me suis jamais mêlée avec ceux qui se divertissent, et je n'ai jamais eu aucune société avec ceux qui se conduisent avec légèreté. Il ne peut donc pas y avoir de péché à ne pas jouer.

Réponse à l'objection N°2 :

Jérémie parle en cet endroit selon la convenance du temps qui demandait moins de jeux que de larmes. Aussi il ajoute : J'étais assis seul, parce que vous m'avez rempli d'amertume. Quant à ce que dit l'épouse de Tobie, ses paroles se rapportent à l'excès du jeu, ce qui est évident par ce qui suit : Je n'ai jamais eu aucune société avec ceux qui se conduisent légèrement.

Objection N°3.

Andronic dit que l'austérité qu'il compte parmi les vertus est une habitude qui fait qu'on ne procure aux autres aucun agrément dans la conversation et qu'on n'en retire pas non plus. Or, c'est ce que fait celui qui ne joue pas. Donc l'abstention de tout jeu est plutôt une vertu qu'un vice.

Réponse à l'objection N°3 :

L'austérité considérée comme une vertu n'exclut pas tous les plaisirs, mais seulement ceux qui sont excessifs et déréglés. Par conséquent elle paraît appartenir à l'affabilité qu'Aristote désigne sous le nom d'amitié (Eth., liv. 4, chap. 6) où à l'eutrapélie, c'est-à-dire à la bonne humeur. Toutefois il la nomme et la définit ainsi selon les rapports qu'elle a avec la tempérance dont le propre est de réprimer les jouissances.

Mais c'est le contraire. Aristote dit que c'est un vice de ne pas jouer (Eth., liv. 2, chap. 7, et liv. 4, chap. 8).

Conclusion.

Ceux qui ne jouent jamais, de telle sorte qu'ils ne disent rien d'agréable et qu'ils se rendent à charge en repoussant les choses agréables que les autres disent avec modération, pèchent à la vérité, mais moins que ceux qui donnent dans l'excès contraire en jouant trop.
Il faut répondre que dans les choses humaines tout ce qui est contraire à la raison est vicieux. Or, il est contraire à la raison de se rendre à charge aux autres, en ne disant rien d'agréable et en empêchant les autres de se divertir. Sénèque dit (Lib. de 4 virt., chap. de continentiâ) : Conduisez-vous sagement de

telle sorte que personne ne vous considère comme un personnage fâcheux et que personne ne vous méprise comme un personnage vii. Or, ceux qui ne jouent jamais, ne disent aucune plaisanterie et sont à charge à ceux qui en disent, parce qu'ils ne prennent pas part à leurs divertissements honnêtes. C'est pourquoi ces gens-là sont vicieux et on leur donne les noms de durs et de sauvages, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 8). — Mais parce que le jeu est utile pour se reposer et se divertir, et qu'on ne recherche pas dans la vie humaine le divertissement et le repos pour eux-mêmes, mais pour l'action, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 10, chap. 6), il s'ensuit qu'à l'égard du jeu il est moins grave de pécher par défaut que par excès. C'est ce qui fait dire au même philosophe (Eth., liv. 9, chap. 10), que pour les amis qui ne peuvent servir qu'au plaisir il n'en faut pas beaucoup, parce qu'il faut dans la vie peu de plaisir, comme il faut peu de sel dans les aliments.

168

QUESTION 169 : DE LA MODESTIE QUI CONSISTE DANS LA TENUE EXTÉRIEURE

Question 169 : De la modestie qui consiste dans la tenue extérieure.....327
Article 1 : Peut-il y avoir vice ou vertu à l’égard de la tenue extérieure ?.....328
Article 2 : Les femmes peuvent-elles se parer sans péché mortel ?.....330
[Q187-0]

Nous avons maintenant à nous occuper de la modestie selon qu’elle consiste dans la tenue extérieure, et à cet égard il y a deux questions à examiner :

1. Peut-il y avoir vice et vertu à l’égard de la tenue extérieure ?
2. Les femmes pèchent-elles mortellement par l’excès de la parure ?

Article 1 : Peut-il y avoir vice ou vertu à l'égard de la tenue extérieure ?

169

Objection N°1.

Il semble qu'il ne puisse y avoir ni vice ni vertu à l'égard des ornements extérieurs. Car les ornements extérieurs ne nous sont pas prescrits par la nature, par conséquent ils varient selon les temps et les lieux. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De doct. christ., liv. 3, chap. 12), que c'était un crime chez les anciens Romains d'avoir des robes traînantes et à manchettes, mais que de son temps c'était une honte pour une personne honnête de n'en pas avoir. Or, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1), nous avons naturellement de l'aptitude pour les vertus. Il n'y a donc ni vice ni vertu qui se rapportent à ces choses.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la nature ne nous ait pas prescrit de tenue extérieure, cependant il appartient à la raison naturelle de la régler. Ainsi nous sommes faits pour acquérir cette vertu qui règle le maintien extérieur.

Objection N°2.

Si la vertu et le vice avaient pour objet la tenue extérieure, il faudrait que l'on péchât à cet égard par excès ou par défaut. Or, l'excès dans la tenue extérieure ne paraît pas être un mal, parce que les prêtres et les ministres de l'autel se servent des habits les plus précieux dans leurs fonctions sacrées : de même il ne semble pas qu'on puisse à ce sujet pécher par défaut, parce qu'il est dit à la louange des prophètes (Héb., 11, 37) qu'ils ont été couverts de peaux de brebis et de peaux de chèvres. Il ne semble donc pas qu'il puisse y avoir vertu et vice à cet égard.

Réponse à l'objection N°2 :

Ceux qui sont élevés en dignité, tels que les ministres de l'autel, se servent de vêtements plus précieux que les autres, non pour leur propre gloire, mais pour montrer l'excellence de leur ministère ou du culte divin ; c'est pourquoi ils ne pèchent pas en cela. D'où saint Augustin dit (De doct. christ., liv. 3, chap. 12) : Quiconque use des choses extérieures, en passant les bornes où se renferment ordinairement les gens de bien au milieu desquels il vit, indique par là que sa position est plus élevée, ou bien sa conduite est mauvaise, parce qu'il use de ces choses pour ses délices ou par ostentation. De même on pèche dans cette matière par défaut. Cependant celui qui met des habits plus vils que les autres ne pèche pas toujours. Car s'il le fait par jactance ou par orgueil, de manière qu'il se mette au-dessus d'eux, c'est un péché de superstition[1]. Mais s'il le fait pour macérer sa chair ou humilier son esprit, c'est un acte qui appartient à la vertu de tempérance. C'est ce qui fait dire encore au même docteur (loc. cit.) : Celui qui use des choses qui passent avec plus de retenue que n'ont l'habitude de le faire les hommes avec lesquels il vit, agit par tempérance ou par superstition. Mais il appartient surtout à ceux qui exhortent les autres à la pénitence par leurs paroles et leurs actions de faire usage de vêtements pauvres[2], comme l'ont fait les prophètes dont l'Apôtre parle en cet endroit. D'où la glose dit (Matth., 3, 4, Or Jean) : Celui qui prêche la pénitence doit en porter le premier l'habit.

1 Le mot superstition doit être pris ici dans son sens le plus large, ou il faut restreindre ce que dit saint Thomas aux ornements que l'on emploie pour le culte de Dieu. †

2 Tels sont les religieux qui portent à dessein les vêtements les plus simples en signe de leur pauvreté. †

Objection N°3.

Toute vertu est ou théologale, ou morale, ou intellectuelle. Or, les choses extérieures ne peuvent être l'objet de la vertu intellectuelle qui a pour terme la connaissance d'une vérité quelconque ; elles ne se rapportent pas non plus à la vertu théologale qui a Dieu pour objet, ni à aucune des vertus morales dont parle Aristote (Eth., liv. 2, chap. 7). Il semble donc qu'à l'égard de la tenue extérieure il ne puisse y avoir ni vertu, ni vice.

Réponse à l'objection N°3 :

La tenue extérieure est le signe de la condition de chaque individu. C'est pourquoi l'excès, le défaut et le milieu peuvent à cet égard être ramenés à la vertu de la vérité, à laquelle Aristote (loc. cit., Objection N°3) donne pour objet les actions et les paroles par lesquelles chacun fait connaître exactement son État.

Mais c'est le contraire. L'honnêteté appartient à la vertu. Or, il y a dans la tenue extérieure une certaine honnêteté. Car saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 19) : Que le maintien extérieur ne soit pas affecté, mais naturel, que la tenue soit simple plutôt que recherchée, que l'on ne mette pas des vêtements précieux et éclatants, mais communs ; que l'on s'accorde ce que l'honnêteté ou la nécessité exige, mais que rien ne ressente le luxe. Il peut donc y avoir vice et vertu à l'égard des ornements extérieurs.

Conclusion.

Puisqu'il y a beaucoup de vices qui se rapportent à la tenue et aux ornements extérieurs, il s'ensuit qu'il y a aussi différentes vertus.

Il faut répondre qu'il n'y a pas de vice dans les choses extérieures dont l'homme fait usage, mais il y en a de la part de l'homme qui s'en sert immodérément. Il peut y avoir excès sous ce rapport de deux manières :

1. Par rapport à la coutume des personnes avec lesquelles on vit. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 3, chap. 8) que l'on doit éviter, selon la diversité des coutumes, les choses qui sont contraires aux mœurs des hommes ; afin que ce qui a été établi dans une cité ou dans une nation par l'usage ou par la loi ne soit violé par la passion d'aucun citoyen, ni d'aucun étranger : car toute partie qui n'est pas d'accord avec son tout est vicieuse.
2. Il peut y avoir excès dans l'usage de ces ornements extérieurs, parce que celui qui s'en sert s'y attache trop. De là il arrive quelquefois que l'on se passionne trop pour ces frivolités, soit que l'on se conforme à la coutume de ceux avec lesquels on vit, soit qu'on ne s'y conforme pas. Le même docteur dit encore (De doct. christ., liv. 3, chap. 12) : Dans les choses dont on peut user il faut en retrancher la passion, qui non seulement fait un abus des meilleures coutumes établies dans la société civile, mais qui souvent franchissant toutes les barrières fait éclater sa honte et ses turpitudes qu'elle avait tenu cachées sous le voile des pratiques ordinaires.

Cet attachement peut être déréglé de trois manières quant à ce qu'il a d'excessif[1] :

1. Quand on recherche par une parure excessive la gloire mondaine, selon que les habits et les autres choses de cette nature se rapportent à l'ornement. D'où saint Grégoire dit (Hom. 40 in Evang.) : Il y en a quelques-uns qui ne pensent pas que le culte que l'on a pour les vêtements fins et précieux soit un péché. Cependant si ce n'était pas une faute, ce serait en vain que la parole de Dieu exprimerait avec tant de soin que le riche qui était tourmenté dans les enfers avait été vêtu de lin et de pourpre. Car on ne recherche les habits précieux, c'est-à-dire ceux qui sont au-dessus de son État, que par vaine gloire.

1 Ainsi, à l'égard de cette espèce de modestie, comme à l'égard de toute autre chose, on peut pécher par excès ou par défaut. La vertu consiste, ici comme ailleurs, à tenir le milieu entre ces deux extrêmes. †

2. Il y a faute quand, par un soin excessif de sa tenue extérieure, on recherche le plaisir, selon que les habits ont pour fin de donner au corps ses aises.
3. On pèche encore quand on a trop de sollicitude pour sa tenue extérieure, bien qu'il n'y ait rien de déréglé du côté de la fin qu'on se propose. D'après cela, Andronic distingue trois vertus qui ont pour objet la tenue extérieure. Ces vertus sont : l'humilité, qui exclut la vaine gloire, ce qui lui fait dire que l'humilité est une habitude qui ne donne dans aucun excès sous le rapport de la dépense et de la toilette ; la suffisance, qui exclut la mollesse et les délices, ce qui lui fait dire que la suffisance est cette habitude qui se contente du nécessaire et qui détermine ce qui est convenable pour vivre, d'après ce sentiment de l'Apôtre (1 Tim., 5, 8) : Nous avons le vivre et le vêlement et cela nous suffit ; la simplicité, qui exclut toute sollicitude superflue. C'est pourquoi il dit que la simplicité est une habitude qui se contente de ce qui se présente.

La volonté peut être déréglée à cet égard par défaut de deux manières :

1. Par la négligence de celui qui ne s'occupe pas de sa tenue extérieure et qui ne travaille pas à être mis décemment. Ainsi Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 7) qu'il y a de la mollesse à laisser traîner son habit par terre, sans se donner la peine de le relever.
2. Il peut se faire qu'on tire vanité de la négligence de sa tenue extérieure. C'est ce qui fait observer à saint Augustin (Lib. 2 de serm. Dom., chap. 12) que la vanité ne consiste pas seulement dans l'éclat et la pompe des choses corporelles, mais qu'elle peut encore se trouver sous les vêtements les plus sordides, et qu'alors elle est d'autant plus dangereuse qu'on trompe en affectant par là d'être le serviteur de Dieu. Et Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 7) que l'excès et le défaut, quand ils sont déréglés, sont l'un et l'autre de la jactance.

Article 2 : Les femmes peuvent-elles se parer sans péché mortel ?

169

Objection N°1.

Il semble que la parure des femmes n'existe pas sans péché mortel. En effet, tout ce qui est contre le précepte de la loi divine est un péché mortel. Or, la parure des femmes est contraire au précepte de la loi de Dieu. Car il est dit (1 Pierre, 3, 3) : Ne vous parez pas extérieurement, soit par la frisure des cheveux, soit par des ornements d'or, soit par la richesse de vos vêlements, et à ce sujet la glose dit d'après saint Cyprien (ord. Lib. de habit. virg.) : Celles qui sont vêtues de soie et de pourpre ne peuvent pas véritablement revêtir le Christ ; ornées d'or, de pierreries et de diamants, elles ont perdu les vrais ornements de l'âme et du corps. Or, on ne perd ces ornements que par le péché mortel. L'ornement des femmes n'est donc pas possible sans ce péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit la glose (ordin.), les femmes de ceux qui étaient dans la tribulation dédaignaient leurs époux et se paraient avec éclat pour plaire à d'autres ; et c'est ce que l'Apôtre défend. Saint Cyprien parle aussi dans le même sens, mais il ne défend pas aux femmes mariées de se parer pour plaire à leurs maris et leur ravir l'occasion de pécher avec d'autres. D'où l'Apôtre dit (1 Tim., 2, 9) : Que les femmes étant vêtues décemment se parent de pudeur et de sagesse, non avec des cheveux frisés, ni avec de l'or, des perles ou des habits somptueux. Ce qui nous donne à entendre qu'il n'interdit pas aux femmes les ornements simples qui ne sortent pas de leur condition, mais seulement les parures trop éclatantes qui sont contraires au respect qu'on se doit à soi-même et à la pudeur.

Objection N°2.

Saint Cyprien dit (Lib. de habit. virg.) : Je pense qu'on doit avertir non seulement les vierges ou les veuves, mais encore les femmes qui sont mariées et absolument toutes les personnes du sexe, qu'elles ne doivent d'aucune manière souiller l'œuvre de Dieu qu'il a produite et façonnée de ses mains, en

recourant à une couleur jaune, ou à une poussière noire, ou à du rouge, ou à tout autre expédient qui altère les traits naturels du visage. Puis il ajoute : Elles s'attaquent à Dieu quand elles essayent de réformer ce qu'il a formé, et cette attaque contre l'œuvre divine est une prévarication à l'égard de la vérité. Vous ne pourrez pas voir Dieu du moment que vous n'avez pas les yeux que Dieu vous a faits, mais ceux que le démon a souillés. Ayant été ornée par votre ennemi, vous devrez brûler également avec lui. Or, ce châtiment n'est dû qu'au péché mortel ; il s'ensuit donc que la femme ne peut se parer sans commettre ce péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Le fard dont parle saint Cyprien est une espèce de mensonge qui ne peut pas se faire sans péché. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Epist. ad Possid., chap. 245) : L'usage qu'elles font du fard pour paraître plus rouges ou plus fraîches est une tromperie qui mène à l'adultère. Je suis certain que les maris ne désirent pas être trompés de la sorte, et cependant c'est pour eux seuls que l'on doit permettre aux femmes de se parer, en leur accordant cette liberté sans leur en faire un ordre. Cependant l'usage du fard n'est pas toujours accompagné de péché mortel. Il n'y a faute grave que quand on l'emploie dans un but d'impureté ou par mépris pour Dieu, et ce sont les cas dont parle saint Cyprien. Il faut d'ailleurs observer que feindre une beauté que l'on n'a pas eue, c'est toute autre chose que de cacher une difformité qui provient d'une maladie ou de toute autre cause de ce genre. Car ceci est permis, parce que, d'après saint Paul (1 Cor., 12, 23) : Nous traitons avec plus d'honneur les membres de notre corps que nous croyons les moins honorables.

Objection N°3.

Comme il ne convient pas à la femme de faire usage d'un vêtement d'homme, de même il ne lui convient pas non plus d'avoir une parure déréglée. Or, la première chose est un péché ; car il est dit (Deut., 22, 5) : Que la femme ne mette pas un habit d'homme, ni l'homme un habit de femme. Il semble donc que la parure excessive des femmes soit un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (art. préc.), la tenue extérieure doit convenir à la condition de la personne d'après la coutume commune. C'est pourquoi c'est une chose vicieuse par elle-même, qu'une femme mette des habits d'homme ou réciproquement ; surtout parce qu'il peut y avoir là une cause d'impureté. La loi le défend spécialement (Deut., chap. 22), parce que les gentils changeaient ainsi de costume pour leurs superstitions idolâtriques. Cependant ce déguisement peut être exempt de péché quand on y a recours par nécessité, soit pour se cacher aux yeux des ennemis, soit parce qu'on n'a pas d'autre vêtement, soit pour tout autre motif.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire, parce qu'il semblerait par là que les ouvriers qui fabriquent ces ornements pécheraient mortellement.

Réponse à l'objection N°4 :

Si un art avait pour but de faire des choses dont les hommes ne puissent user sans pécher, les ouvriers qui l'exerceraient seraient par conséquent coupables, parce qu'ils fourniraient directement aux autres l'occasion de pécher ; telle serait, par exemple, la fabrication des idoles et la préparation de tout ce qui appartient au culte de l'idolâtrie. Mais si un art a pour but des choses dont on peut faire un bon ou un mauvais usage, comme les glaives, les flèches et les autres instruments de cette nature, celui qui exerce cet art n'est pas coupable. Ce sont d'ailleurs les seuls arts qui en méritent le nom. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 50) qu'on ne doit donner le nom d'art qu'aux choses qui s'occupent de nous procurer ce qui nous est nécessaire et d'entretenir ce qui concerne notre existence. Si cependant on vient à abuser fréquemment d'un art quelconque, quoiqu'il ne soit pas défendu par lui-même, il est du devoir du prince d'extirper de l'État ces abus,

d’après ce qu’enseigne Platon. Mais les femmes peuvent se parer licitement pour conserver la décence de leur État, et elles peuvent aussi ajouter quelque chose à leur toilette pour plaire à leurs maris. D’où il suit que ceux qui font ces ornements ne pèchent pas dans l’exercice de leur art, à moins que par hasard ils n’inventent des choses superflues, capables de piquer la curiosité[1]. C’est pour cela que saint Chrysostome dit (Sup. Matth., loc. cit.) qu’il y a beaucoup de choses à retrancher de l’art avec lequel on fait les chaussures et les tissus ; parce qu’allant au-delà de la nécessité on est arrivé à la luxure, en joignant à tort la curiosité à l’art.

Conclusion.

Quoique la parure des femmes qui ont pour but de plaire à leurs maris ne soit pas un péché, cependant celle qui a pour fin la concupiscence et la vanité n’est pas irrépréhensible.

Il faut répondre qu’à l’égard de la parure des femmes il faut observer ce que nous avons dit en général (art. préc.) de la tenue extérieure. Il faut de plus y ajouter une considération particulière, c’est que la parure des femmes porte les hommes au mal, d’après cette pensée de l’Écriture (Prov., 7, 10) : Cette femme est venue au-devant de lui parée comme une courtisane pour séduire son âme. — Cependant la femme peut licitement s’appliquer à plaire à son mari, de peur que le mépris qu’il aurait pour elle ne le fit tomber dans l’adultère. C’est pourquoi saint Paul dit (1 Cor., 7, 34) que la femme qui est mariée s’occupe du soin des choses de ce monde et des moyens de plaire à son mari. C’est pour cette raison que si la femme mariée se pare pour plaire à son mari, elle peut le faire sans péché. — Quant aux femmes qui n’ont pas de maris, qui ne veulent pas en avoir ou qui sont dans l’État de n’en pas avoir, elles ne peuvent pas désirer plaire aux regards des hommes pour exciter leur convoitise[2], parce que c’est provoquer en eux l’ardeur du péché. Si elles se parent dans l’intention d’exciter les autres à la concupiscence, elles pèchent mortellement. Si elles le font par légèreté ou par vanité, pour flatter leur orgueil, le péché n’est pas toujours mortel, mais il est quelquefois véniel. On doit raisonner de même à l’égard des hommes. C’est pour ce motif que saint Augustin dit (Epist. ad Possid., chap. 245) : Je ne veux pas qu’au sujet des ornements d’or ou des vêtements vous vous hâtiez trop de les défendre, sinon à l’égard de ceux qui, n’étant pas mariés et qui ne désirant pas l’être, ne doivent penser qu’aux moyens de plaire à Dieu. Quant à ceux qui s’occupent des choses de ce monde, les hommes doivent travailler à plaire à leurs femmes, et celles-ci à leurs maris ; seulement il n’est pas convenable que les femmes auxquelles l’Apôtre ordonne de se couvrir la tête se mettent en cheveux[3]. — Cependant dans ce cas elles pourraient être exemptes de péché, si elles ne le faisaient pas par vanité, mais pour suivre une coutume contraire, quoique cette coutume ne soit pas louable. [Q187-0]

169

1 Ainsi c’est une faute grave que d’inventer des modes indécentes et de travailler à des vêtements immodestes, parce que c’est coopérer directement au mal qui en résulte. †

2 Les femmes qui ne sont pas mariées, mais qui pensent au mariage, peuvent chercher à plaire par leur parure, pourvu qu’elles ne fassent rien de contraire à la décence et à la modestie. †

3 Cet usage est passé dans nos mœurs, et il y aurait souvent les plus graves inconvénients à vouloir s’y opposer. †

QUESTION 170 : DES PRÉCEPTES DE LA TEMPÉRANCE

Question 170 : Des préceptes de la tempérance.....315
Article 1 : Les préceptes qui regardent la tempérance sont-ils convenablement exprimés dans la loi de Dieu ?.....315
Article 2 : Les préceptes qui regardent les vertus annexées à la tempérance sont-ils convenablement exprimés dans la loi de Dieu ?.....316

Nous avons enfin à nous occuper des préceptes de la tempérance.

Nous traiterons :

1. Des préceptes qui regardent la tempérance elle-même ;
2. Des préceptes qui concernent ses parties.

Article 1 : Les préceptes qui regardent la tempérance sont-ils convenablement exprimés dans la loi de Dieu ?

170

Objection N°1.

Il semble que les préceptes de la tempérance ne soient pas convenablement exprimés dans la loi de Dieu. Car la force est une vertu plus noble que la tempérance, comme nous l'avons dit (quest. 141, art. 8, et 1a 2æ, quest. 66, art. 4). Or, il n'y a aucun précepte à l'égard de la force parmi les préceptes du Décalogue, qui sont les premiers préceptes de la loi. C'est donc à tort que parmi les préceptes du Décalogue se trouve la défense de l'adultère, qui est contraire à la tempérance, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 154, art. 8).

Réponse à l'objection N°1 :

Parmi les espèces de vices opposés à la force, il n'y en a pas qui soit aussi directement contraire à l'amour du prochain que l'adultère, qui est une espèce de luxure opposée à la tempérance. Cependant le vice de l'audace, qui est opposé à la force, est quelquefois cause de l'homicide, qui est défendu dans les préceptes du Décalogue. Car il est dit (Ecclésiastique, 8, 18) : Ne vous engagez pas à aller avec l'homme audacieux, de peur que le mal qu'il fera ne tombe sur vous.

Objection N°2.

La tempérance n'a pas seulement pour objet les jouissances charnelles, mais encore celles de la table. Or, parmi les préceptes du Décalogue, il n'y a pas de défense qui se rapporte au vice qui regarde le boire et le manger, ni qui appartienne à aucune autre espèce de luxure. Il ne doit donc pas non plus y avoir de précepte qui défende l'adultère, ce qui appartient à la délectation charnelle.

Réponse à l'objection N°2 :

La gourmandise n'est pas directement opposée à l'amour du prochain, comme l'adultère, et on en peut dire autant de toute autre espèce de luxure. Car on ne fait pas à un père en séduisant sa fille, qui ne lui a pas été donnée en mariage, autant d'injures qu'on en fait à un mari en s'emparant par l'adultère de la femme dont le corps est en sa puissance.

Objection N°3.

Le législateur a plutôt l'intention d'exciter à la vertu que de défendre le vice. Car on ne défend les vices que pour détruire ce qui fait obstacle aux vertus. Or, les préceptes du Décalogue sont les principaux préceptes de la loi de Dieu. On aurait donc dû mettre, parmi ces préceptes, plutôt un précepte affirmatif, qui porte directement à la vertu de la tempérance, qu'un précepte négatif défendant l'adultère qui est un vice directement opposé à cette vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Les préceptes du Décalogue, comme nous l'avons dit (quest. 122, art. 1), sont des principes universels de la loi de Dieu, et par conséquent il faut qu'ils soient généraux. Or, on ne pouvait pas donner des préceptes généraux affirmatifs sur la tempérance, parce que son usage varie selon les temps, comme le dit saint Augustin (Lib. de bon. conj., chap. 45), et selon les lois diverses et les coutumes différentes des hommes.

Mais l'autorité de l'Écriture établit le contraire (Ex., chap. 20).

Conclusion.

Parmi les préceptes du Décalogue, on a dû mettre un précepte de tempérance qui se rapporte principalement à l'adultère, et qui en défende non seulement l'acte, mais encore le désir.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (1 Tim., 1, 5), la fin de la loi est la charité, à laquelle nous sommes portés par deux préceptes qui appartiennent à l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi on a mis dans le Décalogue les préceptes qui ont un rapport plus direct avec ce double amour. Or, parmi les vices opposés à la tempérance, celui qui paraît le plus opposé à l'amour du prochain, c'est l'adultère, par lequel on s'approprie la chose d'autrui, en abusant de la femme du prochain. C'est pour cette raison que dans les préceptes du Décalogue on défend principalement l'adultère, non seulement par rapport à l'acte, mais encore par rapport au désir qu'on en conçoit dans son cœur[1].

Article 2 : Les préceptes qui regardent les vertus annexées à la tempérance sont-ils convenablement exprimés dans la loi de Dieu ?

170

Objection N°1.

Il semble que les préceptes qui regardent les vertus annexées à la tempérance ne soient pas convenablement exprimés dans la loi de Dieu. Car les préceptes du Décalogue, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), sont les principes Universels de toute la loi divine. Or, l'orgueil est le commencement de tout péché, d'après l'Écriture (Ecclésiastique, 10, 15). On aurait donc dû mettre dans le Décalogue un précepte qui défendît ce vice.

Réponse à l'objection N°1 :

L'orgueil est le commencement du péché, mais il est caché dans le cœur ; son dérèglement n'est pas non plus saisi communément par tout le monde. On n'a donc pas dû mettre sa défense parmi les préceptes du Décalogue, qui sont des premiers principes évidents par eux-mêmes.

Objection N°2.

On doit surtout mettre dans le Décalogue les préceptes qui portent le plus l'homme à l'accomplissement de la loi ; parce que ce sont ceux-là qui paraissent les plus importants. Or, il semble que ce soit principalement par l'humilité, qui rend l'homme soumis à Dieu, que l'on soit disposé à observer la loi divine, puisqu'on compte l'obéissance parmi les degrés de cette vertu, comme nous l'avons vu (quest. 161, art. 6). On doit raisonner de même sur la douceur, qui fait que l'on ne se met pas en opposition avec l'Écriture sainte, comme le dit saint Augustin (De doct. christ., liv. 2, chap. 7). Il semble donc qu'on aurait dû mettre dans le Décalogue des préceptes sur l'humilité et la douceur.

Réponse à l'objection N°2 :

Les préceptes qui portent par eux-mêmes à l'observance de la loi présupposent la loi préalablement existante. On ne peut donc pas les placer dans le Décalogue à titre de premiers préceptes.

Objection N°3.

Nous avons dit (art. préc.) que l'adultère est défendu dans le Décalogue, parce qu'il est contraire à l'amour du prochain. Or, le dérèglement des mouvements extérieurs, qui est contraire à la modestie, est aussi opposé à l'amour du prochain. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Ep. 212) : Qu'il n'y ait

1 Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Tu ne commettras point d'adultère. Mais moi je vous dis : Quiconque regarde une femme pour la convoiter, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur (Matth., 5, 27-28). †

rien dans tous vos mouvements qui blesse les regards de quelqu'un. Il semble donc que ce dérèglement doive être défendu par un précepte du Décalogue.

Réponse à l'objection N°3 :

Le dérèglement des mouvements extérieurs n'est pas une offense envers le prochain d'après l'espèce même de l'acte, comme l'homicide, l'adultère et le vol que le Décalogue défend : il ne s'y rapporte qu'autant qu'il est le signe d'un dérèglement intérieur, comme nous l'avons vu (quest. 168, art. 1, Réponse N°4).

Mais l'autorité de l'Écriture nous suffit pour affirmer le contraire.

Conclusion.

Il a été convenable qu'il y eût des préceptes, non seulement pour la tempérance, mais encore à l'égard des vertus qui lui sont annexées.

Il faut répondre que les vertus annexées à la tempérance peuvent être considérées de deux manières : en soi et dans leurs effets.

1. En soi, elles n'ont pas de rapport direct avec l'amour de Dieu ou du prochain ; mais elles ont plutôt pour objet la modération des choses qui appartiennent à l'homme lui-même.
2. Quant à leurs effets, elles peuvent se rapporter à l'amour de Dieu ou du prochain. Ainsi il y a dans le Décalogue des préceptes qui ont pour but de défendre les effets des vices opposés aux parties de la tempérance. C'est ainsi que la colère qui est contraire à la mansuétude mène quelquefois à l'homicide que le Décalogue défend, ou elle nous empêche aussi de rendre à nos parents l'honneur qui leur est dû ; ce qui peut aussi provenir de l'orgueil qui est cause qu'une foule d'hommes transgresse les préceptes de la première table.

170

QUESTION 171 : DE LA PROPHÉTIE

Question 171 : De la prophétie.....337
Article 1 : La prophétie appartient-elle à la connaissance ?.....339
Article 2 : La prophétie est-elle une habitude ?.....340
Article 3 : La prophétie n'a-t-elle pour objet que les futurs contingents ?.....343
Article 4 : Le prophète connaît-il par la révélation divine toutes les choses qui peuvent être connues prophétiquement ?.....345
Article 5 : Le prophète discerne-t-il toujours ce qu'il dit par son esprit propre de ce qu'il dit par l'esprit de prophétie ?.....346
Article 6 : Les choses qui sont connues ou annoncées prophétiquement peuvent-elles être fausses ?.....347
[Q174-4]

Après avoir parlé de chacune des vertus et de chacun des vices qui appartiennent aux conditions de tous les hommes, nous avons maintenant à considérer les États en ce qui concerne spécialement quelques individus.

Or, il y a entre les hommes trois sortes de différences fondées sur ce qui appartient aux habitudes et aux actes de l'âme raisonnable :

1. Ils diffèrent d'après les grâces gratuitement données ; parce que, comme le dit saint Paul (1 Cor., chap. 12) : Les dons sont diversement partagés ; les uns reçoivent le don de parler avec sagesse, les autres celui de parler avec science, etc.
2. Ils diffèrent aussi en raison de leur vie, qui est ou active ou contemplative ; ce qui résulte de ce que leurs modes d'action sont divers. C'est pourquoi l'Apôtre dit aussi (ibid.) : qu'il y a diversité dans les opérations. Car le genre d'action de Marthe qui était fort occupée à préparer ce qu'il fallait à Jésus, ce qui appartient à la vie active, est autre que celui de Marie qui se tenait aux pieds du Seigneur écoutant sa parole, ce qui est le symbole de la vie contemplative, comme on le voit (Luc, chap. 10).
3. Les hommes se distinguent encore d'après leurs emplois et leurs positions, d'après ces paroles de saint Paul (Eph., 4, 11) : C'est lui-même qui a donné à son Église les uns pour être apôtres, d'autres pour être prophètes, d'autres pour être évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, ce qui appartient aux divers emplois dont il est dit (1 Cor., 12, 5) : qu'il y a diversité dans les ministères. On doit aussi observer à l'égard des grâces gratuitement données qui sont l'objet de la première considération, que les unes se rapportent à la connaissance, les autres à la parole et les troisièmes à l'action. Tout ce qui appartient à la connaissance peut être compris sous la prophétie. Car la révélation prophétique s'étend non seulement aux événements futurs des hommes, mais encore aux choses divines par rapport aux choses de foi qui sont proposées à la croyance de tout le monde, et par rapport aux mystères plus profonds qui sont connus des parfaits et qui appartiennent à la sagesse. La révélation prophétique a aussi pour objet ce qui regarde les substances intellectuelles qui nous portent

au bien ou au mal, ce qui appartient au discernement des esprits. Elle s'étend aussi à la direction des actes humains, ce qui concerne la science, comme nous le verrons (quest. 177). C'est pourquoi nous avons d'abord à nous occuper de la prophétie et du ravissement qui est un de ses degrés.

Sur la prophétie il y a quatre choses à examiner :

1. Son essence.
2. Sa cause.
3. Le mode de la connaissance prophétique.
4. La division de la prophétie.

Sur l'essence nous avons six questions à traiter :

1. La prophétie appartient-elle à la connaissance ?
2. Est-elle une habitude ?[1]
3. N'a-t-elle pour objet que les futurs contingents ?
4. Le prophète connait-il tout ce qui peut être l'objet de la prophétie ?
5. Distingue-t-il ce qu'il apprend par la révélation de ce qu'il voit par son esprit propre ?
6. Peut-il y avoir de la fausseté dans une prophétie ?

1 Cet article a pour but de nous faire comprendre tout ce que l'Écriture nous raconte des prophètes et de la manière dont ils étaient inspirés. †

Article 1 : La prophétie appartient-elle à la connaissance ?

171

Objection N°1.

Il semble que la prophétie n'appartienne pas à la connaissance. Car il est dit (Ecclésiastique, 48, 14) : que le corps d'Elisée prophétisa quand il fut mort, et plus loin, l'Écriture dit de Joseph (Gen., 49, 18) : que ses os furent visités et qu'ils prophétisèrent après la mort. Or, après la mort, il ne reste plus aucune connaissance dans le corps, ni dans les os. La prophétie n'appartient donc pas à la connaissance.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces passages se rapportent à la prophétie relativement à ce qui lui appartient en troisième lieu à titre de preuve.

Objection N°2.

D'après saint Paul (1 Cor., 14, 3) : Celui qui prophétise parle aux hommes pour leur édification. Or, la parole est l'effet de la connaissance ; mais elle n'est pas la connaissance même. Il semble donc que la prophétie n'appartienne pas à la connaissance.

Réponse à l'objection N°2 :

L'Apôtre parle en cet endroit de l'expression de la prophétie.

Objection N°3.

Toute perfection cognitive exclut la sottise et le défaut de bon sens. Or, ces vices peuvent exister simultanément avec la prophétie ; puisque Osée dit (9, 7) : Sachez que vos prophètes sont des sots et des insensés. La prophétie n'est donc pas une perfection cognitive.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces prophètes qu'on appelle des insensés et des sots, ne sont pas de vrais, mais de faux prophètes. C'est d'eux qu'il est dit (Jérem., 23, 16) : N'écoutez pas les paroles des prophètes qui vous prophétisent et qui vous trompent : ils expriment les visions de leur cœur, mais ils ne parlent pas par la bouche du Seigneur. Et ailleurs (Ez., 13, 3) : Voici ce que dit le Seigneur : Malheur aux faux prophètes qui suivent leur esprit et qui ne voient rien.

Objection N°4.

Comme la révélation appartient à l'intellect, de même l'inspiration paraît appartenir à la volonté, parce qu'elle implique un mouvement. Or, on dit que la prophétie est une inspiration ou une révélation, d'après Cassiodore (in prolog. sup. Ps., chap. 1). Il semble donc que la prophétie n'appartienne pas plus à l'intellect qu'a la volonté.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans la prophétie la pensée de l'âme doit s'élever pour percevoir les choses de Dieu. D'où il est dit (Ez., 2, 1) : Fils de l'homme, tenez-vous sur vos pieds, et je parlerai avec vous. Cette élévation de la pensée est produite par le mouvement de l'Esprit-Saint ; c'est pourquoi le prophète ajoute : L'Esprit est entré en moi, et m'a fait tenir sur mes pieds. Après que l'âme a été ainsi élevée vers les régions supérieures, elle perçoit les choses divines. Aussi ajoute-t-il : Je l'ai entendu me parler. Par conséquent l'inspiration est nécessaire à la prophétie quant à l'élévation de l'âme, d'après ces paroles de Job (32, 8) : L'inspiration du Tout-Puissant donne l'intelligence ; et il faut la révélation quant à la perception même des choses divines ; elle est le complément de la prophétie, parce

qu'elle écarte le voile de l'obscurité et de l'ignorance, d'après ces autres paroles (12, 22) : Il découvre ce qui était caché dans de profondes ténèbres.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Rois, 9, 9) : Celui qu'on appelle aujourd'hui prophète, était autrefois appelé voyant. Or, la vision appartient à la connaissance ; donc la prophétie aussi.

Conclusion.

La prophétie consiste premièrement et principalement dans la connaissance, et secondairement dans la parole.

Il faut répondre que la prophétie consiste premièrement et principalement dans la connaissance, parce que les prophètes connaissent ce qui est loin, et ce qui se trouve éloigné de la connaissance des hommes. On peut donc dire que le mot prophète vient du mot qui signifie loin (procul) et de φανός[1], qui veut dire apparition, parce que les choses qui sont éloignées leur apparaissent. C'est pourquoi, selon la remarque de saint Isidore (Etym., liv. 7, chap. 8), dans l'Ancien Testament on les appelait voyants, parce qu'ils voyaient ce que les autres ne voyaient pas, et qu'ils savaient à l'avance ce qui était secret et mystérieux. Aussi les gentils leur donnaient le nom de vates à cause de la force de leur intelligence (vis mentis). Mais parce que, selon la pensée de l'Apôtre (1 Cor., 12, 7), les dons de l'Esprit ne sont donnés à chacun que pour l'utilité de l'Église, et qu'il est dit à tout le monde (14, 12) : cherchez à être enrichis des dons les plus excellents pour l'édification de l'Église ; il s'ensuit que la prophétie consiste secondairement dans la parole, selon que les prophètes connaissant ce qui leur a été divinement appris, l'annoncent pour l'édification des autres, suivant cette parole d'Isaïe (21, 10) : Je vous ai annoncé ce que j'ai appris du Seigneur des armées, Dieu d'Israël. D'après cela, on peut dire avec saint Isidore (Etym., liv. 7, chap. 8) que les prophètes sont, en quelque sorte, des hommes qui parlent à l'avance (præfatores), parce qu'ils parlent de choses éloignées et qu'ils prédisent la vérité sur les événements futurs (porro fantur). Quant aux choses que Dieu révèle et qui sont au-dessus de la connaissance humaine, elles ne peuvent pas être établies par notre raison qu'elles dépassent, mais elles peuvent l'être par l'opération de la vertu divine, d'après ces paroles de l'Évangile (Marc, 16. 20) : Ils allèrent prêcher partout, le Seigneur coopérant avec eux et confirmant leur parole par les miracles dont elle était suivie. Par conséquent, le don des miracles appartient en troisième lieu à la prophétie, comme preuve des choses qu'elle avance[2]. C'est pourquoi il est dit (Deut., 34, 10) : Il ne s'éleva plus dans Israël de prophète semblable à Moïse, à qui le Seigneur parla comme à lui face à face, ni qui eut fait toutes sortes de miracles et de prodiges. [Q172-1] ; [Q174-3]

Article 2 : La prophétie est-elle une habitude ?

171

Objection N°1.

Il semble que la prophétie soit une habitude. Car, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 5), il y a dans l'âme trois choses : la puissance, la passion et l'habitude. Or, la prophétie n'est pas une puissance, parce qu'elle se trouverait alors dans tous les hommes, puisqu'ils ont tous les mêmes puissances. Elle n'est pas non plus une passion, parce que les passions appartiennent à la puissance appétitive, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 22, art. 2), tandis que la prophétie appartient principalement à la connaissance, comme nous l'avons dit (art. préc.). La prophétie est donc une habitude.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Cette étymologie est vicieuse. En grec le mot πρὸ ne signifie pas été procul, mais antè, et il faudrait φαένω pour signifier apparition. La véritable étymologie, c'est de tirer ce mot de πρὸ, qui signifie præ, et de φημι qui signifie parler (dicere) prædico, je parle à l'avance. †

2 Il est à remarquer que la prophétie est elle-même un miracle ; avant son accomplissement elle a recours au miracle pour se faire admettre, mais une fois qu'elle est accomplie elle est à elle-même la preuve de son caractère surnaturel. †

Cette division d'Aristote ne comprend pas absolument tout ce qui est dans l'âme, mais toutes les choses qui peuvent être les principes des actes moraux. Car ces actes proviennent en effet tantôt de la passion, tantôt de l'habitude, tantôt d'une simple puissance, comme on le voit dans ceux qui agissent d'après le jugement de la raison avant d'avoir une habitude. Toutefois la prophétie peut se ramener à la passion, si l'on prend le mot de passion pour toute espèce de réceptivité, dans le sens qu'Aristote dit (De animá, liv. 3, text. 12) : que comprendre, c'est pâtir. Car, comme dans la connaissance naturelle de l'intellect possible on est passif par rapport à la lumière de l'intellect agent ; de même dans la connaissance prophétique l'entendement humain est passif par rapport à la lumière divine qui l'éclaire.

Objection N°2.

Toute perfection de l'âme qui n'est pas toujours en acte est une habitude. Or, la prophétie est une perfection de l'âme, mais elle n'est pas toujours en acte ; autrement on ne pourrait donner le nom de prophète à celui qui dort. Il semble donc que la prophétie soit une habitude.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme dans les choses corporelles, la passion cessant, il reste en elles une aptitude qui fait qu'elles peuvent pâtir de nouveau, comme le bois qui a été une fois enflammé prend flamme de nouveau plus facilement ; de même quand l'illumination actuelle cesse, il y a dans l'entendement du prophète une aptitude qui fait qu'il est de nouveau plus facilement illuminé. C'est aussi de la sorte que l'âme qui a été excitée une fois à la dévotion, revient plus facilement ensuite à sa dévotion d'autrefois. C'est pourquoi saint Augustin dit (Ep. 130, chap. 9) : qu'il est nécessaire de prier souvent, de peur que la dévotion que l'on a eue ne s'éteigne totalement. Néanmoins on peut dire qu'un homme est un prophète, même quand la lumière prophétique ne brille pas actuellement en lui, uniquement d'après la mission qu'il a reçue de Dieu, suivant ce mot de Jérémie (1, 5) : Je vous ai établi prophète parmi les nations.

Objection N°3.

On compte la prophétie parmi les grâces gratuitement données. Or, la grâce est dans l'âme quelque chose d'habituel, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 110, art. 2). La prophétie est donc une habitude.

Réponse à l'objection N°3 :

Tout don de la grâce élève l'homme à quelque chose qui est supérieur à la nature humaine ; ce qui peut avoir lieu de deux manières :

1. Quant à la substance de l'acte, comme faire des miracles, connaître les secrets et les mystères de la divine sagesse. L'homme ne reçoit pas le don habituel de la grâce pour produire ces actes.
2. Une chose est supérieure à la nature humaine quant au mode de l'acte, mais non quant à sa substance ; comme aimer Dieu et le connaître dans les créatures où il se reflète : le don habituel de la grâce nous est donné dans ce but.

Mais c'est le contraire. L'habitude est une chose par laquelle on agit quand on le veut, selon la pensée du commentateur (3, De anim., com. 18). Or, on ne peut pas faire usage de la prophétie quand on le veut. Ainsi il est dit d'Elisée (4 Rois, chap. 3), que Josaphat l'ayant interrogé sur l'avenir, et l'esprit de prophétie lui faisant défaut, il fit venir un joueur de harpe, pour que cet esprit de prophétie descendit en lui au son de l'instrument, et qu'il remplît son intelligence de ce qui devait arriver, comme le dit saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 1). La prophétie n'est donc pas une habitude.

Conclusion.

La lumière prophétique existe dans les saints prophètes, non à la manière d'une habitude, mais à la manière d'une passion ou d'une impression qui passe.

Il faut répondre que, comme le dit saint Paul (Eph., 5, 13), Tout ce qui se manifeste est lumière. Car, comme la manifestation de la vision du corps se fait au moyen de la lumière matérielle ; de même la manifestation de la vision de l'esprit se fait par la lumière intellectuelle. Il faut donc que la manifestation soit proportionnée à la lumière par laquelle elle se produit, comme l'effet est proportionné à sa cause. Par conséquent, puisque la prophétie appartient à la connaissance qui est supérieure à la raison naturelle, comme nous l'avons dit (art. préc.), il s'ensuit que la prophétie requiert une lumière intellectuelle qui surpasse la lumière naturelle de la raison. D'où le prophète s'écrie (Mich., 7, 8) : Quand je serai assis dans les ténèbres, le Seigneur est ma lumière.

Or, la lumière peut être dans quelqu'un de deux manières :

1. À la manière d'une forme permanente, comme la lumière corporelle est dans le soleil et dans le feu ;
2. À la manière d'une passion ou d'une impression qui passe, comme la lumière est dans l'air. La lumière prophétique n'est pas dans l'intelligence du prophète à la manière d'une forme permanente : autrement il faudrait qu'un prophète eût toujours la faculté de prophétiser ; ce qui est évidemment faux. Car saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 1) : Quelquefois les prophètes n'ont pas l'esprit de prophétie, il n'est pas toujours présent à leur intelligence, de telle sorte que quand ils ne l'ont pas, ils reconnaissent qu'ils le doivent à un don, lorsqu'ils le possèdent. C'est ce qui a fait dire à Elisée au sujet de la Sunamite (4 Rois, 1, 27) : Son cœur est dans l'amertume et le Seigneur me l'a caché et ne me l'a pas découvert.

La raison en est que la lumière intellectuelle, qui est dans quelqu'un à la manière d'une forme permanente et parfaite, perfectionne l'entendement principalement pour connaître le principe des choses qui nous sont manifestées par cette lumière. C'est ainsi que par la lumière de l'intellect agent l'entendement connaît principalement les premiers principes de toutes les choses que l'on connaît naturellement. Mais le principe des choses qui appartiennent à la connaissance surnaturelle que la prophétie manifeste est Dieu lui-même, que les prophètes ne voient pas dans son essence. Il est vu ainsi par les bienheureux dans le ciel, et cette lumière est en eux à la manière d'une forme permanente et parfaite, d'après ces paroles de David (Ps. 35, 10) : Nous verrons la lumière dans votre lumière. — Reste donc à dire que la lumière prophétique est dans l'âme du prophète à la manière d'une passion ou d'une impression qui passe, et c'est ce que signifient ces paroles (Ex., 33, 22) : Quand ma gloire passera, je vous mettrai dans le trou de la pierre, etc. Et il est dit à Elie (3 Rois, 19, 11) : Sortez et tenez-vous sur la montagne en présence du Seigneur ; voilà que le Seigneur passe, etc. De là il résulte que comme l'air a toujours besoin d'être illuminé de nouveau ; de même l'esprit du prophète a toujours besoin d'une révélation nouvelle ; comme le disciple qui ne possède pas encore les principes d'un art, a besoin d'être instruit sur chaque chose. C'est pourquoi Isaïe dit (50, 4) : Le matin il me rend attentif, et je l'écoute comme mon maître. C'est aussi ce que désignent ces locutions qui caractérisent les prophéties, quand il est dit : Le Seigneur a parlé à tel ou tel prophète ; la parole du Seigneur s'est fait entendre ; ou bien : la main du Seigneur s'est étendue sur lui. L'habitude étant une forme permanente, il est donc évident que la prophétie n'est pas, à proprement parler, une habitude[1]. [Q172-5] ; [Q174-3] ; [Q175-3] ; [Q176-2] ; [Q176-2-b]

171

1 Pour bien comprendre cette conclusion, il faut se rappeler que saint Thomas a défini l'habitude : Illud quo quit agit, cùm voluerit. †

Article 3 : La prophétie n'a-t-elle pour objet que les futurs contingents ?

171

Objection N°1.

Il semble que la prophétie n'ait pour objet que les futurs contingents. Car Cassiodore dit (in prol. sup. Ps., chap. 1) que la prophétie est l'inspiration ou la révélation divine qui fait connaître les événements avec une vérité immuable. Or, les événements sont les futurs contingents. La révélation prophétique n'a donc que ces futurs pour objet.

Réponse à l'objection N°1 :

La prophétie est définie en cet endroit selon le sens propre du mot, et c'est de la sorte qu'elle se divise en opposition avec les grâces gratuitement données.

Objection N°2.

La grâce de la prophétie se distingue par opposition de la sagesse et de la foi, qui ont pour objet les choses divines, du discernement des esprits qui porte sur les esprits créés, et de la science qui se rapporte aux choses humaines, comme on le voit (1 Cor., chap. 12). Or, les habitudes et les actes se distinguent d'après leurs objets, comme on le voit par ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 54, art. 2). Il semble donc que la prophétie n'embrasse rien de ce qui appartient à quelqu'une de ces choses, et que par conséquent elle ne se rapporte qu'aux futurs contingents.

Objection N°3.

La diversité d'objet produit la diversité d'espèce, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 54, art. 2). Si donc une prophétie se rapporte aux futurs contingents, et une autre à d'autres choses, il semble qu'il en résulte que ce n'est pas la même espèce de prophétie.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qu'il y a de formel dans la connaissance prophétique, c'est la lumière divine, et c'est de l'unité de cette lumière que la prophétie tire son unité d'espèce, quoique les choses qui sont manifestées prophétiquement par la lumière divine soient diverses.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Sup. Ez., hom. 1) qu'il y a une prophétie qui a pour objet l'avenir, comme celle-ci d'Isaïe (chap. 7) : Voilà que la Vierge concevra et enfantera un fils ; une autre se rapporte au passé, comme ces paroles de la Genèse (chap. 1) : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ; et une autre au présent (1 Cor., chap. 14) : Si tous prophétisent et qu'un infidèle entre dans l'assemblée, les secrets de son cœur sont découverts. La prophétie n'a donc pas seulement pour objet les futurs contingents.

Conclusion.

Quoiqu'il soit certain que la lumière prophétique se rapporte aussi bien aux choses divines qu'aux choses humaines, aux choses spirituelles qu'aux choses corporelles, cependant la révélation des événements futurs lui appartient de la manière la plus propre.
Il faut répondre que la manifestation qui est produite par une lumière peut s'étendre à tout ce qui est soumis à cette lumière ; comme la vision corporelle s'étend à toutes les couleurs, et la connaissance naturelle de l'âme à toutes les choses qui sont soumises à la lumière de l'intellect agent. La connaissance prophétique étant l'effet de la lumière divine par laquelle on peut tout connaître, les

choses divines aussi bien que les choses humaines, les choses spirituelles aussi bien que les choses corporelles, il s'ensuit que la révélation faite aux prophètes s'étend à toutes ces choses. C'est ainsi que la révélation prophétique faite à Isaïe avait pour objet ce qui regarde l'excellence de Dieu et le ministère des anges. J'ai vu, dit-il, le Seigneur assis sur un trône très haut et très élevé (6, 1). La prophétie comprend aussi ce qui regarde les corps naturels, d'après ces autres paroles du même prophète (40, 12) : Qui est celui qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main ? Elle renferme également ce qui concerne la morale, suivant ce précepte (Is., 58, 7) : Rompez votre pain et donnez-le à celui qui a faim, etc. Enfin elle embrasse ce qui appartient aux événements futurs, d'après ce passage (Is., 47, 9) : Ces deux maux viendront tout à coup fondre sur vous dans un même jour, la stérilité et le veuvage. — Cependant il est à remarquer que la prophétie ayant pour objet ce qui est éloigné de notre connaissance, une chose lui appartient d'une manière d'autant plus propre qu'elle est plus éloignée de la connaissance humaine. Or, il y a à cet égard trois degrés. Le premier comprend les choses qui sont éloignées de la connaissance de tel ou tel individu par rapport à ses sens ou à son intelligence, mais qui ne sont pas ainsi éloignées de la connaissance de tous les hommes. Ainsi un homme connaît au moyen de ses sens les choses qui lui sont présentes par rapport au lieu, quoiqu'un autre ne les connaisse pas de la sorte, parce qu'elles sont pour lui absentes. C'est ainsi qu'Elisée connut prophétiquement ce que son disciple Giézi avait fait en son absence, comme on le voit (4 Rois, chap. 5). Les pensées du cœur d'une personne sont aussi manifestées prophétiquement à une autre, suivant l'Apôtre (1 Cor., chap. 14), et de cette manière ce que l'un sait par suite d'une démonstration extérieure peut être révélé à un autre prophétiquement. — Le second degré a pour objet les choses qui dépassent universellement la connaissance de tous les hommes, non parce qu'elles ne sont pas en elles-mêmes susceptibles d'être connues, mais parce que la connaissance humaine est trop imparfaite pour les atteindre. Tel est le mystère de la sainte Trinité, qui a été révélé par les séraphins, qui disaient : Saint, saint, saint, etc., comme on le voit (Is., chap. 6). — Le dernier degré embrasse les choses qui sont loin de la connaissance de tous les hommes, parce qu'elles ne peuvent être connues en elles-mêmes ; comme les futurs contingents dont la vérité n'est pas déterminée. Et parce que ce qui existe universellement et par soi l'emporte sur ce qui existe particulièrement et par un autre ; il s'ensuit que la révélation des événements futurs[1] est ce qui appartient le plus en propre à la prophétie, et c'est de là que le mot de prophétie paraît être tiré. C'est pourquoi saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 1) : que la prophétie désignant ce qui annonce à l'avance l'avenir, elle perd la raison de son nom quand elle parle du passé ou du présent.

La réponse à la seconde objection est donc évidente. Mais on peut dire que toutes les choses qui sont l'objet de la prophétie ont ceci de commun, c'est que l'homme ne peut les connaître que par la révélation divine. Cependant il peut connaître par la raison naturelle celles qui appartiennent à la sagesse, à la science et à l'interprétation des langues ; mais elles lui sont manifestées d'une manière plus élevée par les lumières divines. Au contraire, quoique la foi ait pour objet les choses qui sont invisibles à l'homme, néanmoins il ne lui appartient pas de connaître ce qu'elle croit, mais elle a pour but de faire adhérer avec certitude à ce qui est connu par d'autres.

171

1 C'est là le caractère propre de la prophétie. Où demande qu'elle ait pour objet un futur libre que l'on ne puisse connaître ni par l'art, ni l'événement, mais que ce ne soit pas l'événement par la science naturelle ; qu'elle ait de ce futur qui s'accommode à elle, une connaissance certaine, et qu'elle détermine l'évènement, mais qu'elle ne soit pas l'évènement qui s'accommode à elle. †

Article 4 : Le prophète connaît-il par la révélation divine toutes les choses qui peuvent être connues prophétiquement ?

171

Objection N°1.

Il semble que le prophète connaisse par la révélation divine toutes les choses qui peuvent être connues prophétiquement. Car Amos dit (3, 7) : Le Seigneur notre Dieu ne fera rien sans avoir auparavant révélé son secret aux prophètes ses serviteurs. Or, toutes les choses qui sont révélées prophétiquement sont des choses que Dieu fait. Il n'y en a donc aucune qui ne soit révélée au prophète.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur révèle aux prophètes tout ce qui est nécessaire à l'instruction des fidèles ; mais il ne révèle pas tout à chacun d'eux, il dit une chose à l'un et une autre chose à l'autre[1].

Objection N°2.

Les œuvres de Dieu sont parfaites, dit la loi (Deut., 32, 4). Or, la prophétie est une révélation divine, comme nous l'avons dit (art. préc.). Elle est donc parfaite ; ce qui ne serait pas, si toutes les choses qui peuvent être prophétisées n'étaient parfaitement révélées par la prophétie ; parce que le parfait est ce qui ne manque de rien, comme l'observe Aristote (Phys., liv. 3, text. 63). Le prophète sait donc tout ce qui peut être l'objet de la prophétie.

Réponse à l'objection N°2 :

La prophétie est quelque chose d'imparfait dans le genre de la révélation divine. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Cor., 13, 8) que les prophéties n'existeront plus, et que nous prophétisons ex parte, c'est-à-dire imparfaitement. La révélation divine sera parfaite dans le ciel, et c'est pour cela qu'il ajoute : Que ce qui est parfait arrivant, ce qui est imparfait s'évanouira. Il n'est donc pas nécessaire que rien ne manque à la révélation prophétique, mais il faut seulement qu'elle ne soit privée d'aucune des choses qui appartiennent à la prophétie.

Objection N°3.

La lumière divine qui produit la prophétie est plus puissante que la lumière de la raison naturelle qui a pour effet la science humaine. Or, l'homme qui a une science, connaît tout ce qui appartient à cette science. Ainsi un grammairien sait toutes les règles de la grammaire. Il semble donc que le prophète connaisse tout ce qui peut être prophétisé.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui possède une science en connaît les principes dont dépendent toutes les choses qui appartiennent à cette science même. C'est pourquoi celui qui a parfaitement l'habitude d'une science, sait tout ce qui la concerne. Mais par la prophétie on ne connaît pas en soi le principe des connaissances prophétiques qui est Dieu. Par conséquent, il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 1) que parfois l'esprit de prophétie éclaire le prophète sur les choses présentes, sans lui faire rien connaître des choses futures, et d'autres fois il lui fait connaître l'avenir, sans lui montrer le présent. Le prophète ne connaît donc pas tout ce qui peut être l'objet de la prophétie.

1 C'est ce qui présente tant d'intérêt dans l'étude des livres des différents prophètes, tels qu'ils sont dans la Bible. On voit que chacun d'eux ajoute quelque chose à celui qui l'a précédé. Ils sont, comme on l'a dit, des peintres qui viennent successivement donner leur coup de pinceau à la même figure ; le tableau n'est achevé qu'après le passage du dernier. †

Conclusion.

La vérité première étant le principe de toutes les choses qui sont manifestées prophétiquement, il n'est pas nécessaire que les prophètes sachent tout ce qui peut être l'objet de la prophétie, mais seulement les choses dont la révélation divine les instruit.

Il faut répondre qu'il n'est pas nécessaire que les choses qui sont diverses existent simultanément, sinon à cause d'une autre chose qui leur sert de lien et dont elles dépendent, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 65, art. 1 et 3). C'est ainsi que toutes les vertus doivent nécessairement exister ensemble à cause de la prudence ou de la charité. Or, toutes les choses que l'on connaît par un principe sont unies à ce principe et en dépendent. C'est pourquoi celui qui connaît parfaitement un principe selon toute son étendue, connaît en même temps tout ce que ce principe fait connaître. Au contraire, quand on ignore un principe général ou qu'on ne le perçoit que vaguement, il n'est pas nécessaire que l'on connaisse en même temps toutes les choses qu'il renferme. Mais chacune de ces choses doit être manifestée par elle-même, et par conséquent on peut connaître les unes et ne pas connaître les autres. — Or, le principe des choses que la lumière divine manifeste prophétiquement est la vérité première que les prophètes ne voient pas en elle-même. C'est pour ce motif qu'ils ne doivent pas connaître tout ce qui peut être l'objet de la prophétie ; mais chacun d'eux connaît seulement les choses particulières qu'il a apprises par une révélation spéciale. [Q172-5] ; [Q174-4]

Article 5 : Le prophète discerne-t-il toujours ce qu'il dit par son esprit propre de ce qu'il dit par l'esprit de prophétie ?

171

Objection N°1.

Il semble que le prophète discerne toujours ce qu'il dit par son esprit propre de ce qu'il dit par l'esprit de prophétie. Car saint Augustin rapporte (Conf., liv. 6, chap. 8) que sa mère disait qu'elle discernait, je ne sais par quelle saveur qu'elle ne pouvait exprimer, la différence qu'il y avait entre la révélation de Dieu et les rêves de son âme. Or, la prophétie est une révélation divine, comme nous l'avons dit (art. 3). Le prophète distingue donc toujours ce qu'il dit par l'esprit de prophétie de ce que son esprit propre lui suggère.

Objection N°2.

Dieu n'ordonne rien d'impossible, comme le dit saint Jérôme (in exposit. symbol. ad Damas.). Or, le Seigneur donne cet ordre aux prophètes (Jérem., 23, 28) : Que le prophète qui a eu un songe, le raconte comme un songe ; mais que celui qui entend ma parole, l'exprime avec vérité. Le prophète peut donc discerner ce qu'il possède par l'esprit de prophétie de ce qui lui vient autrement.

Objection N°3.

La certitude produite par la lumière divine l'emporte sur celle qui résulte de la lumière de la raison naturelle. Or, celui qui possède la science au moyen de la lumière de la raison naturelle sait certainement qu'il l'a. Par conséquent, celui à qui la lumière divine communique la prophétie est beaucoup plus sûr de la posséder.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 1) : Il est à remarquer que quelquefois les vrais prophètes, quand on les consulte, donnent d'eux-mêmes, par suite de la grande habitude qu'ils ont de prophétiser, des choses qu'ils tirent de leur propre esprit et qu'ils croient dire d'après l'esprit de prophétie.

Conclusion.

Toutes les choses qui sont connues des prophètes au moyen de l'esprit prophétique produisent en eux la certitude la plus inébranlable ; mais il n'en est pas de même de celles qu'ils connaissent instinctivement, et à l'égard desquelles ils sont dans le doute, ne sachant pas si elles leur viennent de Dieu ou de leur propre esprit.

Il faut répondre que les prophètes sont instruits par Dieu de deux manières :

1. Par un instinct secret que l'entendement humain éprouve sans le savoir, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 1, chap. 17). À l'égard des choses que le prophète connaît expressément au moyen de l'esprit de prophétie, il a la plus grande certitude et il est sûr qu'elles lui ont été divinement révélées. Ainsi Jérémie dit (26, 15) : Le Seigneur m'a envoyé véritablement vers vous, pour que je vous dise toutes les paroles que vous venez d'entendre. Autrement si le prophète n'avait pas lui-même de certitude à ce sujet, la foi qui repose sur ses paroles ne serait pas certaine. On peut donner comme preuve de la certitude prophétique l'action d'Abraham, qui, averti dans une vision prophétique, se dispose à immoler son fils unique : ce qu'il n'aurait jamais fait s'il n'avait pas été très sûr de la révélation de Dieu.
2. Pour les choses que l'on connaît par instinct, il arrive quelquefois qu'on ne peut pas distinguer pleinement si on les a pensées d'après l'inspiration divine ou par son esprit propre. Or, toutes les choses que nous connaissons d'après l'inspiration de Dieu ne nous sont pas manifestées avec la certitude de la prophétie : car cette inspiration est quelque chose d'imparfait dans le genre de la prophétie. Et c'est de cette manière qu'il faut entendre les paroles de saint Grégoire. Toutefois, dans la crainte qu'il ne puisse en résulter une erreur, les prophètes sont immédiatement redressés par l'Esprit-Saint qui leur fait connaître la vérité, et ils se reprennent eux-mêmes, pour avoir avancé une chose fausse[1], d'après le même docteur.

Les premières objections reposant sur les choses qui sont révélées par l'esprit prophétique, la réponse aux objections est donc évidente.

Article 6 : Les choses qui sont connues ou annoncées prophétiquement peuvent-elles être fausses ?

171

Objection N°1.

Il semble que les choses que l'on connaît ou que l'on annonce prophétiquement puissent être fausses. Car la prophétie a pour objet les futurs contingents, comme nous l'avons dit (art. 3). Or, les futurs contingents peuvent ne pas arriver ; autrement ils arriveraient nécessairement. La prophétie peut donc être fausse.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 22, art. 4), la certitude de la prescience divine n'exclut pas la contingence des futurs particuliers, parce qu'elle se rapporte à eux selon qu'ils sont présents et déjà positivement déterminés. C'est pourquoi la prophétie, qui est l'image impresse ou le signe de la prescience divine, n'exclut pas la contingence des futurs par sa vérité immuable.

Objection N°2.

Isaïe a parlé prophétiquement en disant à Ezéchias : Mettez ordre aux affaires de voire maison, parce que vous mourrez et que vous ne vivrez pas. Cependant sa vie fut encore prolongée de quinze

1 On peut citer à cet égard le fait de Nathan, qui avait encouragé David dans le dessein de bâtir le temple de Dieu, en lui disant : Allez, faites tout ce que vous avez dans le cœur, parce que le Seigneur est avec vous (2 Rois, 7, 3). Mais le Seigneur lui apparut ensuite, et lui dit (ibid., 7, 5) : Parlez à mon serviteur David et dites-lui : Voici ce que dit le Seigneur : Me bâtirez-vous une maison afin que j'y habite ? †

ans, comme on le voit (4 Rois, 20, 7, et Is., 38, 1). De même le Seigneur dit (Jérem., 18, 7) : En un instant je vais prononcer l'arrêt contre un peuple et contre un royaume, pour le détruire et le perdre jusqu'à la racine. Si cette nation fait pénitence des maux pour lesquels je l'avais menacée, je me repentirai aussi moi-même du mal que j'avais résolu de lui faire. C'est ce qu'on voit par l'exemple des Ninivites, d'après ces paroles de Jonas (3, 10) : Le Seigneur eut pitié d'eux et il ne leur fit point le mal dont il les avait menacés. La prophétie peut donc être fausse. [Q174-1]

Réponse à l'objection N°2 :

La prescience divine se rapporte aux choses futures sous deux rapports : selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'elles lui sont présentes, et selon ce qu'elles sont dans leurs causes, c'est-à-dire en tant qu'elle voit le rapport des causes aux effets. Quoique les futurs contingents, selon qu'ils existent en eux-mêmes, soient positivement déterminés, cependant, selon qu'ils existent dans leurs causes, ils ne sont pas déterminés au point de ne pouvoir arriver autrement. Et quoique cette double connaissance soit toujours unie dans l'entendement divin, elle ne l'est pourtant pas toujours dans la révélation prophétique, parce que l'impression de l'agent n'égale pas toujours sa vertu. Par conséquent la révélation prophétique est quelquefois une ressemblance impresse de la prescience divine, selon qu'elle a pour objet les futurs contingents considérés en eux-mêmes. Alors les choses arrivent telles qu'elles sont prédites, comme ces paroles d'Isaïe (7, 14) : Voici que la Vierge concevra. D'autres fois la révélation prophétique est une ressemblance impresse de la prescience divine, selon qu'elle connaît le rapport des causes aux effets. Dans ce cas l'événement n'arrive pas toujours tel qu'il a été annoncé ; mais la prophétie n'est pas fausse pour cela. Car elle signifie que la disposition des causes inférieures, soit qu'il s'agisse d'événements naturels, soit qu'il s'agisse d'actes humains, est telle qu'il doit en résulter l'effet qui est prédit. C'est ainsi qu'il faut entendre cette parole d'Isaïe (38, 1) : Vous mourrez et vous ne vivrez pas, c'est-à-dire la disposition de votre corps est telle que vous ne devez pas échapper à la mort. Et quand Jonas disait (3, 4) : Encore quarante jours et Ninive sera détruite, ces paroles signifiaient que cette ville avait mérité par ses crimes d'être anéantie[1]. On dit métaphoriquement que Dieu se repent, dans ce sens que quoiqu'il ne change pas son dessein, il change néanmoins sa sentence à la manière de celui qui se repent. [Q172-1]

Objection N°3.

Dans toute proposition conditionnelle dont l'antécédent est nécessaire absolument, le conséquent est nécessaire absolument aussi ; parce que dans les propositions conditionnelles le conséquent est à l'antécédent ce que la conclusion est aux prémisses dans le syllogisme. Or, dans un syllogisme on ne peut conclure le nécessaire que de propositions nécessaires, comme on le voit (Post., liv. 1, text. 17). Par conséquent, si la prophétie ne peut être fausse, cette conditionnelle doit être vraie : Si une chose a été prophétisée, elle arrivera. L'antécédent de cette conditionnelle est nécessaire absolument, puisqu'il a pour objet le passé. Le conséquent sera donc nécessaire absolument ; ce qui répugne, parce qu'alors la prophétie n'aurait pas pour objet ce qui est contingent. Il est donc faux que la prophétie ne puisse pas être erronée.

Réponse à l'objection N°3 :

La vérité de la prophétie étant la même que celle de la prescience divine, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), cette proposition conditionnelle : Si une chose a été prédite, elle sera, est vraie au même titre que celle-ci : Si une chose a été prévue, elle arrivera. Car dans l'une et l'autre il est impossible que l'antécédent n'existe pas. Le conséquent est donc nécessaire, non comme futur par rapport à nous, mais en tant qu'on le considère comme présent, selon qu'il se rapporte à la prescience divine[2], ainsi que nous l'avons dit (1a pars, quest. 14, art. 13, Réponse N°2).

1 Cette prophétie est hypothétique, c'est-à-dire qu'elle dépend d'une condition. C'est comme si le prophète avait dit : Encore quarante jours, et Ninive sera détruite, si elle ne fait pas pénitence. †

2 L'événement est infaillible, selon qu'il est soumis à la prescience de Dieu, qui voit toutes les choses futures, comme si elles lui étaient présentes. †

Mais c’est le contraire. Cassiodore dit (Prol. in Ps., chap. 1 in princ.) que la prophétie est une inspiration ou une révélation de Dieu qui annonce les événements avec une vérité immuable. Or, la vérité de la prophétie ne serait pas immuable, si elle pouvait annoncer une chose fausse. Elle ne le peut donc pas.

Conclusion.

La prophétie étant le signe divin de la prescience de Dieu, il est impossible que ce qu’elle annonce soit faux.

Il faut répondre que, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (art. 1, 3 et 5), la prophétie est une connaissance que les prophètes reçoivent de la révélation divine dans leur esprit à la manière d’un enseignement. Or, la vérité de la connaissance est la même dans le disciple que dans le maître ; parce que la connaissance de celui qui apprend est une image de la connaissance de celui qui l’instruit : comme dans les choses naturelles la forme de l’engendré est une image de la forme qui l’engendre. Et c’est en ce sens que saint Jérôme dit (implic. sup. illud Dan., chap. 2, Respondentes ergo Chaldæi) que la prophétie est un signe de la prescience de Dieu. La vérité de la connaissance et de l’expression de la prophétie doit donc être la même que celle de la connaissance divine, qui ne peut être sujette d’aucune manière à l’erreur, comme nous l’avons dit (1a pars, quest. 14, art. 13 et 15, et quest. 16, art. 8). La prophétie ne peut donc pas être fausse. [Q172-6] ; [Q173-1] ; [Q174-4]

171

QUESTION 172 : DE LA CAUSE DE LA PROPHÉTIE

Question 172 : De la cause de la prophétie.....350
Article 1 : La prophétie peut-elle être naturelle ?.....351
Article 2 : La révélation prophétique se fait-elle par les anges ?.....353
Article 3 : Faut-il pour la prophétie une disposition naturelle ?.....354
Article 4 : La bonté morale est-elle requise pour la prophétie ?.....355
Article 5 : Y a-t-il quelque prophétie qui vienne des démons ?.....357
Article 6 : Les prophètes des démons disent-ils quelquefois la vérité ?.....358

Nous avons maintenant à nous occuper de la cause de la prophétie.

À ce sujet six questions se présentent :

1. La prophétie est-elle naturelle ?
2. Vient-elle de Dieu par l'intermédiaire des anges ?[1]
3. La prophétie requiert-elle une disposition naturelle ?[2]
4. Demande-t-elle de bonnes mœurs ?[3]
5. Y a-t-il des prophéties faites par les démons ?[4]
6. Les prophètes des démons disent-ils quelquefois la vérité ?

1 L'Écriture suppose dans une foule d'endroits que les révélations divines sont faites à l'homme par le ministère des anges : L'ange qui parlait en moi (Zach., 1, 9) ; Je m'approchai de l'un de ceux qui étaient là (Dan., 7, 16) ; Cette loi a été promulguée par les anges et par l'entremise d'un médiateur (Gal., 3, 19). †

2 Chez les Juifs il y avait des écoles pour les prophètes ; ces écoles pouvaient favoriser le don de prophétie en élevant les âmes à la plus haute sainteté, Mais souvent l'esprit de Dieu, qui souffle où il veut, allait chercher hors de ces écoles des hommes simples dont il faisait des prophètes. C'est ce qu'on voit pour Amos. †

3 Balaam n'était pas un saint, et cependant il prophétisa (Nom., chap. 22 et suiv.). On peut citer encore Caïphe, qui prophétisa que Jésus-Christ devait mourir pour son peuple (Jean, 11, 50). †

4 On a examiné si les démons avaient véritablement rendu des oracles. Vandael et Fontenelle ont soutenu que toutes les prédictions qu'on leur avait attribuées étaient des impostures. Le P. Balthus a démontré, d'après le témoignage des Pères, qu'ils avaient rendu de véritables oracles. Quoi qu'il en soit, ces oracles ne peuvent être de véritables prophéties. †

Article 1 : La prophétie peut-elle être naturelle ?

172

Objection N°1.

Il semble que la prophétie puisse être naturelle. Car saint Grégoire dit (Dial., liv. 4, chap. 26) qu'il y a des choses que l'âme prévoit quelquefois par sa propre perspicacité. Et saint Augustin dit aussi (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 13) qu'il convient à l'âme humaine de prévoir l'avenir, selon qu'elle s'abstrait des sens corporels. Or, c'est là ce qui caractérise la prophétie. L'âme peut donc naturellement prophétiser.

Réponse à l'objection N°1 :

Plus l'âme s'abstrait des choses corporelles et plus elle est apte à percevoir l'influence des substances spirituelles et les mouvements subtils que laissent dans l'imagination de l'homme les impressions des causes naturelles ; ou bien qu'elle ne peut pas saisir ces perceptions quand elle s'occupe de choses sensibles. C'est pourquoi saint Grégoire dit (loc. cit., Objection N°1) que l'âme, à l'approche de la mort, connaît à l'avance l'avenir par la subtilité de sa nature, selon qu'elle perçoit alors les plus légères impressions ; ou encore qu'elle connaît l'avenir par les révélations des anges, mais non par sa propre vertu. Car, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 13), s'il en était ainsi, il serait en son pouvoir de connaître les choses futures, quand elle le voudrait ; ce qui est évidemment faux.

Objection N°2.

La connaissance de l'âme humaine est plus parfaite dans la veille que dans le sommeil. Or, il y en a qui prévoient naturellement en dormant ce qui doit arriver, comme on le voit dans Aristote (Lib. de divin. per somn., chap. 2). À plus forte raison l'homme peut-il naturellement connaître l'avenir à l'avance.

Réponse à l'objection N°2 :

La connaissance des choses futures qui nous vient en songes, résulte ou de la révélation des substances spirituelles, ou d'une cause corporelle, comme nous l'avons dit en traitant des divinations (quest. 95, art. 6). Ces deux choses peuvent se produire l'une et l'autre plutôt dans le sommeil que dans la veille, parce que dans la veille l'âme est occupée des choses sensibles extérieures ; par conséquent elle est moins capable de recevoir les impressions subtiles des substances spirituelles ou des causes naturelles. Cependant, pour ce qui est de la perfection du jugement, la raison a plus de force dans la veille que dans le sommeil.

Objection N°3.

L'homme est d'une nature plus parfaite que les animaux. Or, il y a des animaux qui connaissent à l'avance les futurs qui les concernent. Ainsi les fourmis ont le pressentiment de la pluie, ce qui est évident puisque avant qu'elle ne tombe, on les voit commencer à remettre leurs grains dans leur trou. Les poissons connaissent aussi à l'avance les tempêtes qui vont éclater, et l'on s'en aperçoit à leur mouvement, quand ils s'éloignent des endroits orageux. À plus forte raison les hommes peuvent-ils connaître naturellement, à l'avance, les futurs qui les regardent et qui sont l'objet de la prophétie. La prophétie est donc naturelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Les animaux ne connaissent à l'avance les événements futurs, qu'autant qu'ils en sont préalablement instruits par leurs causes. Leur imagination est plus impressionnable que celle des hommes, parce que l'imagination de l'homme, surtout pendant la veille, est plutôt disposée conformément à la raison, que selon l'impression des causes naturelles. Mais la raison opère

beaucoup mieux dans l'homme ce que l'impression des causes naturelles produit dans les animaux, et la grâce divine, qui inspire les prophéties, lui est encore d'un plus grand secours.

Objection N°4.

Il est dit (Prov., 29, 18) : Quand il n'y aura plus de prophète, le peuple sera dissipé. Par conséquent il est évident que la prophétie est nécessaire à la conservation des hommes. Or, la nature ne fait pas défaut dans ce qui est nécessaire. Il semble donc que la prophétie vienne de la nature.

Réponse à l'objection N°4 :

La lumière prophétique s'étend aussi à la direction des actes humains, et sous ce rapport la prophétie est nécessaire pour gouverner le peuple, et surtout pour régler le culte divin, auquel la nature ne suffit pas, mais qui requiert la grâce.

Mais c'est le contraire. Saint Pierre dit (2 Pierre, 1, 21) : Ce n'est point par la volonté des hommes que la prophétie nous a été autrefois apportée, mais c'est par le mouvement du Saint-Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé. La prophétie ne vient donc pas de la nature, mais du don de l'Esprit-Saint.

Conclusion.

La prophétie prise dans son sens absolu ne peut pas être dans l'homme l'effet de la nature, mais elle doit venir de la révélation divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 6, Réponse N°2), la connaissance prophétique peut avoir pour objet les choses futures de deux manières : d'abord selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, ensuite selon ce qu'elles sont dans leurs causes. La connaissance des choses futures, selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, est le propre de l'entendement divin, qui les a toutes présentes à son éternité, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 14, art. 13). C'est pourquoi cette connaissance des choses futures ne peut venir de la nature, et vient seulement de la révélation divine. Mais l'homme peut connaître à l'avance, d'une connaissance naturelle, les choses futures dans leurs causes. C'est ainsi qu'un médecin connaît à l'avance la guérison ou la mort future de son malade, d'après des causes dont il connaît par l'expérience le rapport avec ces effets. — On peut concevoir que cette connaissance des choses futures existe naturellement dans l'homme, de deux manières. 1° On peut dire que l'âme est capable de connaître immédiatement à l'avance les choses futures, d'après ce qu'elle a en elle-même. Ainsi, comme le rapporte saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 13), il y en a qui ont prétendu que l'âme humaine avait en elle-même une certaine puissance divinatoire. Ce sentiment paraît être conforme à l'opinion de Platon, qui suppose (Dial. 6, de Rep.) que les âmes connaissent toutes choses par la participation des idées, mais que cette connaissance est voilée en elles par leur union avec le corps ; et qu'elle l'est plus dans les uns, et moins dans les autres, selon les divers degrés de pureté du corps. D'après cela on pourrait dire que les hommes dont les âmes sont les moins obscurcies par suite de leur union avec le corps, peuvent connaître à l'avance ces futurs, d'après leur propre science. Mais saint Augustin fait une objection contre ce système, en disant (loc. cit.) : Pourquoi l'âme ne peut-elle pas toujours avoir cette puissance de divination, quoiqu'elle le veuille toujours ? Au reste, parce qu'il paraît plus vrai que l'âme tire sa connaissance des choses sensibles, selon le sentiment d'Aristote, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 84, art. 3, 6 et 7), il vaut mieux répondre que les hommes n'ont pas la connaissance préalable de ces futurs, mais qu'ils peuvent l'acquérir par l'expérience ; et à cet égard ils sont aidés par leur disposition naturelle, selon qu'ils jouissent d'une force d'imagination ou d'une clarté d'intelligence plus parfaite. — Toutefois, cette connaissance des choses futures n'est pas la même que la première qui vient de la révélation divine, et elle en diffère de deux façons :

1. Parce que la première peut avoir pour objet tous les événements quels qu'ils soient[1], et qu'elle est infaillible ; au lieu que la connaissance que l'on peut avoir naturellement n'embrasse que les effets auxquels peut s'étendre l'expérience humaine.
2. Parce que la première prophétie est conforme à la vérité immuable, tandis qu'il n'en est pas de même de la seconde, qui peut être fausse[2]. Or, la première connaissance appartient en propre à la prophétie, mais non la seconde ; parce que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1), la connaissance prophétique a pour objet les choses qui surpassent naturellement la connaissance humaine. C'est pourquoi il faut répondre que la prophétie, prise dans son sens absolu, ne peut pas venir de la nature, mais seulement de la révélation divine.

Article 2 : La révélation prophétique se fait-elle par les anges ?

172

Objection N°1.

Il semble que la révélation prophétique ne se fasse pas par les anges. Car il est dit (Sag., 7, 27) que la sagesse divine se répand dans les âmes saintes et qu'elle forme les amis de Dieu et les prophètes. Or, elle forme immédiatement les amis de Dieu. Donc elle forme aussi de la même manière les prophètes, sans l'intermédiaire des anges.

Réponse à l'objection N°1 :

La charité qui rend l'homme ami de Dieu est la perfection de la volonté sur laquelle Dieu seul peut agir, au lieu que la prophétie est la perfection de l'intellect sur lequel l'ange peut agir aussi, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 111, art. 1). Il n'y a donc pas de similitude entre l'une et l'autre.

Objection N°2.

La prophétie est rangée parmi les grâces gratuitement données. Or, les grâces gratuitement données viennent de l'Esprit-Saint, d'après ces paroles (1 Cor., 12, 4) : Les grâces sont partagées, mais c'est le même esprit. La révélation prophétique ne se fait donc pas par l'intermédiaire des anges.

Réponse à l'objection N°2 :

Les grâces gratuitement données sont attribuées à l'Esprit-Saint comme au premier principe, qui toutefois opère celte grâce dans les hommes par l'intermédiaire du ministère des anges.

Objection N°3.

Cassiodore dit (in Prol. sup. Psal., chap. 1) que l'inspiration prophétique est une révélation divine. Or, si elle était produite par les anges, on dirait qu'elle est une révélation angélique. Elle n'est donc pas produite par eux.

Réponse à l'objection N°3 :

L'opération de l'instrument s'attribue à l'agent principal en vertu duquel l'instrument agit. Et parce qu'un ministre est comme un instrument, c'est pour cela qu'on dit que la révélation prophétique qui se fait par le ministère des anges vient de Dieu.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De cæl. hier., chap. 4) : Nos glorieux ancêtres ont reçu les visions divines par l'intermédiaire des vertus célestes. Or, il parle là de visions prophétiques. La révélation de la prophétie se fait donc par le ministère des anges.

1 Les lumières naturelles ne peuvent nous faire connaître d'une manière certaine que les événements qui sont renfermés nécessairement dans leurs causes, comme tous les faits physiques. C'est ainsi que les astronomes prédisent les éclipses. †

2 Quand il s'agit de faits moraux et libres, à la lumière de l'histoire, une intelligence élevée peut pressentir l'avenir d'une nation et l'annoncer ; mais ces prédictions ne sont que des conjectures qui sont loin d'être certaines. †

Conclusion.

La révélation prophétique vient aux hommes par Dieu, comme par son premier auteur, et elle vient des anges comme ministres de Dieu.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (Rom., 13, 1) : Les choses qui viennent de Dieu sont ordonnées. L'ordre de la divinité veut, d'après saint Denis (loc. cit. et chap. 5 Eccles. hier.), que les choses inférieures soient régies par les choses intermédiaires. Or, les anges tiennent le milieu entre Dieu et les hommes, comme participant plus que les hommes à la perfection de la bonté divine. C'est pourquoi les inspirations et les révélations divines sont transmises de Dieu aux hommes par les anges. Et comme la connaissance prophétique est l'effet de l'illumination et de la révélation de Dieu, il est par conséquent manifeste qu'elle est produite par les anges.

Article 3 : Faut-il pour la prophétie une disposition naturelle ?

172

Objection N°1.

Il semble qu'il faille pour la prophétie une disposition naturelle. En effet, la prophétie est reçue dans le prophète selon la disposition où il est en la recevant. Car sur ces paroles d'Amos (chap. 1) : Le Seigneur rugit de Sion, la glose dit (ordin. Hieronym.) : Il est naturel que tous ceux qui veulent comparer une chose à une autre, empruntent leurs comparaisons aux choses qu'ils ont éprouvées et dans lesquelles ils ont été élevés ; par exemple, les matelots comparent leurs ennemis aux vents, leur perte à un naufrage. De même Amos qui a été berger assimile la crainte de Dieu au rugissement du lion. Or, ce qui est reçu dans quelqu'un selon le mode de celui qui le reçoit exige une disposition naturelle. La prophétie requiert donc cette disposition.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est indifférent à la prophétie qu'on emploie telles ou telles images pour l'exprimer[1]. C'est pourquoi l'opération divine ne change pas l'homme à cet égard, seulement la vertu divine écarte ce qui pourrait être contraire à la prophétie.

Objection N°2.

La prophétie est une spéculation plus élevée que la science acquise. Or, une indisposition naturelle empêche de se livrer aux spéculations de la science, car il y en a beaucoup qui par suite d'une indisposition de ce genre ne peuvent pas parvenir à saisir les sciences spéculatives. À plus forte raison faut-il une disposition naturelle pour se livrer aux spéculations prophétiques.

Réponse à l'objection N°2 :

Les spéculations scientifiques résultent d'une cause naturelle. Or, la nature ne peut opérer s'il n'y a pas une disposition antérieure dans la matière ; ce qu'on ne doit pas dire de Dieu qui est la cause de la prophétie.

Objection N°3.

Une indisposition naturelle est un plus grand obstacle qu'un empêchement accidentel. Or, la spéculation prophétique est empêchée par un accident qui survient. Car saint Jérôme dit (Epist. 11), que dans le moment où l'acte conjugal s'accomplit, la présence de l'Esprit-Saint ne se fait pas sentir, quand même celui qui remplit ce devoir paraîtrait être un prophète. À plus forte raison la disposition naturelle empêche-t-elle la prophétie et semble-t-il qu'elle exige une disposition naturelle avantageuse.

Réponse à l'objection N°3 :

1 C'est ce qui explique pourquoi, malgré l'inspiration, chaque prophète a son style particulier. †

Une indisposition naturelle, si elle n'était écartée, pourrait empêcher une révélation prophétique, par exemple si on était totalement dépourvu du sens naturel. C'est ainsi qu'on peut être empêché de prophétiser actuellement par une passion violente telle que la colère, ou la concupiscence dans l'acte de la génération, ou par toute autre. Mais la vertu divine qui est la cause de la prophétie, écarte cette indisposition naturelle.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Hom. 30 in Evang.) : L'Esprit-Saint remplit un enfant qui joue de la harpe et il en fait un Psalmiste ; il remplit un berger et il en fait un prophète. La prophétie n'exige donc pas de disposition antérieure, mais elle dépend uniquement de la volonté de l'Esprit-Saint, dont il est dit (1 Cor., 12, 11) : C'est un seul et même esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons selon qu'il lui plaît.

Conclusion.

La prophétie n'exige aucune disposition naturelle antérieure, mais c'est la seule volonté de l'Esprit-Saint qui l'infuse dans les hommes.

Réponse Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la prophétie prise dans son sens vrai et absolu vient de l'inspiration divine ; celle qui vient d'une cause naturelle ne reçoit le nom de prophétie que sous un rapport. Or, il est à remarquer que, comme Dieu, qui est la cause universelle agissante, ne préexige pas une disposition de la matière pour produire des effets corporels, mais qu'il peut simultanément produire la matière, la disposition et la forme ; de même pour les effets spirituels. Il ne demande pas préalablement une disposition quelconque ; mais il peut simultanément produire avec l'effet spirituel la disposition qui convient, telle qu'elle est exigée selon l'ordre de la nature. Il y a plus, il pourrait même produire simultanément par la création le sujet lui-même, de manière que dans la création de l'âme, il la disposât à la prophétie et qu'il lui donnât la grâce prophétique.

Article 4 : La bonté morale est-elle requise pour la prophétie ?

172

Objection N°1.

Il semble que la bonté morale soit nécessaire pour la prophétie. Car il est dit (Sag., 7, 27) : Que la sagesse de Dieu se communique dans les nations aux âmes saintes, et qu'elle forme les amis de Dieu et les prophètes. Or, la sainteté ne peut exister sans la bonté des mœurs et sans la grâce sanctifiante. La prophétie ne peut donc pas non plus exister sans ces deux choses.

Réponse à l'objection N°1 :

Le don de prophétie est quelquefois accordé à un homme pour l'utilité des autres et pour éclairer son propre entendement. C'est à ces âmes que la sagesse divine se communique au moyen de la grâce sanctifiante, en en faisant des amis de Dieu et des prophètes. Il y en a d'autres qui ne reçoivent le don de prophétie que pour l'utilité de leurs semblables et qui sont comme les instruments de l'opération divine. C'est pourquoi saint Jérôme dit[1] : Prophétiser, faire des miracles, chasser les démons, ce n'est pas toujours une preuve du mérite de celui qui opère toutes ces choses, mais il les produit par l'invocation du nom du Christ, ou bien ce pouvoir lui est accordé pour la condamnation de ceux qui l'invoquent et dans l'intérêt de ceux qui le voient et l'entendent.

Objection N°2.

On ne révèle ses secrets qu'à ses amis, d'après ces paroles de saint Jean (15, 15) : Je vous ai appelé mes amis, parce que tout ce que j'ai appris de mon Père je vous l'ai fait connaître. Or, Dieu révèle

1 Sup. Matth, chap. 7 in illud : Nonne in nomine tuo prophetavimus ? †

ses secrets à ses prophètes, comme le dit Amos (chap. 3). Il semble donc que les prophètes soient les amis de Dieu, ce qui ne peut exister sans la charité, et que par conséquent la prophétie ne soit pas possible sans cette vertu, qui n'existe pas elle-même sans la grâce sanctifiante.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Grégoire (Hom. 27 in Evang.) expliquant ce passage dit : Quand nous aimons les secrets du ciel que nous avons appris, nous les connaissons, parce que l'amour est lui-même la connaissance. Il les leur avait donc fait connaître tous ; car, ajoute-t-il, détachés des désirs terrestres, ils brûlaient de l'amour le plus ardent. Mais les secrets de Dieu ne sont pas toujours révélés de la sorte aux prophètes.

Objection N°3.

Il est dit (Matth., 7, 15) : Gardez-vous des faux prophètes qui viennent à vous couverts de peaux de brebis et qui sont intérieurement des loups ravissants. Or, tous ceux qui sont intérieurement sans la grâce paraissent être des loups ravissants. Ils sont donc tous des faux prophètes, et par conséquent il n'y a de vrai prophète que celui qui est bon par la grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les méchants ne sont pas des loups ravissants, mais seulement ceux qui ont l'intention de nuire aux autres. En effet, saint Chrysostome dit (Hom. 19 in op. imperf.) que les docteurs catholiques étant des pécheurs sont appelés des esclaves de la chair, mais on ne dit pas que ce sont des loups ravissants, parce qu'ils n'ont pas dessein de perdre les chrétiens. La prophétie ayant pour but l'utilité des autres, il est évident que ces dévastateurs sont de faux prophètes, parce qu'ils ne sont pas envoyés de Dieu pour cela.

Objection N°4.

Aristote dit (De divinat.) que si la divination par les songes vient de Dieu, il répugne qu'il les envoie aux premiers venus, et non aux hommes les plus sages. Or, il est constant que le don de prophétie vient de Dieu. Il n'est donc accordé qu'aux hommes les plus saints.

Réponse à l'objection N°4 :

Les dons divins ne sont pas toujours accordés absolument aux meilleurs, mais ils le sont quelquefois à ceux qui conviennent le mieux pour les recevoir. Ainsi Dieu accorde le don de prophétie à ceux auxquels il juge qu'il est plus convenable de le donner.

Mais c'est le contraire. L'Évangile rapporte (Matth., 7, 22) qu'à ceux qui disaient : Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom ? il est répondu : Je ne vous ai jamais connus. Or, d'après l'Apôtre (2 Tim., 2, 19) : Le Seigneur connaît ceux qui sont à lui. La prophétie peut donc exister dans ceux qui n'appartiennent pas à Dieu par la grâce.

Conclusion.

Quoique la perversité des mœurs soit un très grave obstacle à la prophétie par suite des affections déréglées du cœur, cependant la prophétie peut exister sans la bonté morale, quant à la racine de la bonté ou la charité, puisqu'elle appartient à l'intellect et qu'elle est infuse de Dieu dans les hommes pour le salut de leur prochain, et non pour le leur personnellement.

Il faut répondre que la bonté des mœurs se considère sous deux rapports :

1. Selon sa racine intérieure qui est la grâce sanctifiante ;
2. Quant aux passions intérieures de l'âme et aux actions extérieures. La grâce sanctifiante est principalement donnée pour que l'âme de l'homme soit unie à Dieu par la charité. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De Trin., liv. 15, chap. 18) que si l'Esprit-Saint n'accorde pas à quelqu'un de le rendre ami de Dieu et du prochain, il ne passe pas de la gauche à la droite. Par conséquent tout ce qui peut exister sans la charité peut exister sans la grâce sanctifiante et

par suite sans la bonté morale. Or, la prophétie peut exister sans la charité : ce qui est évident de deux manières :

a) D'après l'acte de l'une et de l'autre. Car la prophétie appartient à l'intellect dont l'acte précède l'acte de la volonté que la charité perfectionne. C'est pourquoi l'Apôtre (1 Cor., chap. 13) énumère la prophétie parmi d'autres choses qui appartiennent à l'intellect et qui peuvent exister sans la charité.

b) D'après leur fin. Car la prophétie a pour but l'utilité de l'Église, comme les autres grâces gratuitement données, d'après ces autres paroles de saint Paul (1 Cor., 12, 7) : Les dons visibles de l'Esprit-Saint ne sont donnés à chacun que pour l'utilité de l'Église. Mais elle n'a pas directement pour fin que la volonté du prophète s'unisse à Dieu, ce qui est le but de la charité. C'est pourquoi la prophétie peut exister sans la bonté des mœurs quant à la racine propre de cette bonté. — Mais si nous considérons la bonté morale d'après les passions de l'âme et les actions extérieures, sous ce rapport la perversité des mœurs est un obstacle à la prophétie. Car la prophétie exige la plus grande élévation de l'âme pour la contemplation des choses spirituelles ; et cette élévation est empêchée par la violence des passions et l'occupation déréglée des choses extérieures. D'où il est dit des enfants des prophètes (4 Rois, chap. 4) qu'ils habitaient ensemble avec Elisée, menant en quelque sorte une vie solitaire, pour que les préoccupations du monde ne les privassent pas du don de prophétie[1].

Article 5 : Y a-t-il quelque prophétie qui vienne des démons ?

172

Objection N°1.

Il semble qu'aucune prophétie ne vienne des démons. Car la prophétie est une révélation divine, comme le dit Cassiodore (in prol. sup., chap. 4). Or, ce qui est produit par le démon n'est pas divin. Aucune prophétie ne peut donc venir de lui.

Réponse à l'objection N°1 :

Cassiodore définit en cet endroit la prophétie prise dans son sens propre et absolu.

Objection N°2.

Il faut pour la connaissance prophétique une illumination, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2). Or, les démons n'éclairent pas l'entendement humain, ainsi que nous l'avons vu (1a pars, quest. 119, art. 3). Aucune prophétie ne peut donc venir d'eux.

Réponse à l'objection N°2 :

Les démons manifestent aux hommes ce qu'ils savent, non par l'illumination de l'intellect, mais par une vision imaginative ou en leur parlant d'une manière sensible : et cette espèce de prophétie reste à cet égard au-dessous de la prophétie véritable.

Objection N°3.

Il n'y a pas de signe efficacement démonstratif qui se rapporte à des conséquences contraires. Or, la prophétie est un signe démonstratif de la foi. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (Rom., 12, 6) : soit le don de prophétie, selon l'analogie de la foi, la glose dit (ordin. Ambros.) : Remarquez que dans l'énumération des grâces, il commence par la prophétie qui est la première preuve que notre foi est raisonnable, parce que ceux qui croyaient prophétisaient, après avoir reçu le Saint-Esprit. La prophétie ne peut donc pas être l'œuvre des démons.

1 Le don de prophétie est comme toutes les grâces gratuitement données. La grâce sanctifiante y prépare, elle aide elle-même à l'obtenir ; mais on peut recevoir ce don sans elle. Ainsi on peut être un prophète, comme on peut être un prédicateur, sans être un saint. †

Réponse à l'objection N°3 :

La prophétie des démons peut se distinguer de la prophétie divine par des signes extérieurs. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (Homil. 19 sup. Matth. in op. imperf.) qu'il y en a qui prophétisent par l'esprit du démon, tels que les devins, mais on les distingue en ce que le démon dit quelquefois des choses fausses, tandis que l'Esprit-Saint n'en dit jamais. D'où il est dit (Deut., 18, 21) : Si vous vous dites secrètement en vous-mêmes : Comment puis-je discerner une parole que le Seigneur n'a pas dite ? voici le signe que vous aurez pour le connaître : Si ce que ce prophète a prédit au nom du Seigneur n'arrive pas, c'est une preuve que le Seigneur n'avait pas parlé.

Mais c'est le contraire. Il est dit (3 Rois, 18, 19) : Faites assembler tout Israël sur le mont Carmel, et les quatre cent cinquante prophètes de Baal, et les quatre cents prophètes des grands bois que Jézabel nourrit à sa table. Or, tous ces prophètes adoraient les démons ; par conséquent il semble que la prophétie vienne aussi de ces mauvais esprits.

Conclusion.

La prophétie prise dans son sens propre et absolu ne se produit pas par le ministère des démons, mais par la révélation divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4), la prophétie implique une connaissance qui est éloignée de la connaissance humaine. Or, il est évident qu'une intelligence d'un ordre supérieur peut connaître des choses qui sont éloignées de la connaissance d'une intelligence inférieure. Au-dessus de l'entendement humain il n'y a pas seulement l'entendement divin, mais il y a encore l'intellect des bons et des mauvais anges selon l'ordre de la nature. C'est pourquoi il y a des choses que les démons connaissent par leur connaissance naturelle et qui sont éloignées de la connaissance des hommes. Ils peuvent les leur révéler. Mais il y a des choses qui sont absolument éloignées de la connaissance des créatures et que Dieu seul connaît. C'est pour ce motif que la prophétie prise dans son sens propre et absolu est produite par la seule révélation divine ; mais on peut donner sous un rapport le nom de prophéties aux révélations faites par les démons[1]. Ainsi ceux qui ont reçu du démon des révélations n'ont pas dans l'Écriture le titre pur et simple de prophètes mais il y a toujours quelque chose qui y est ajouté ; par exemple on dit : les faux prophètes, ou les prophètes des idoles. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Sup. Gen., liv. 12, chap. 19) que, quand le malin esprit s'empare des hommes pour leur faire voir l'avenir, il en fait des démoniaques, ou des possédés, ou de faux prophètes.

Article 6 : Les prophètes des démons disent-ils quelquefois la vérité ?

172

Objection N°1.

Il semble que les prophètes des démons ne disent jamais la vérité. Car, d'après saint Ambroise[2], Toute vérité, peu importe par qui elle soit énoncée, vient de l'Esprit-Saint. Or, les prophètes des démons ne parlent pas d'après l'Esprit-Saint, parce qu'il n'y a pas, selon l'expression de saint Paul (2 Cor., 6, 15), d'accord entre le Christ et Bélial. Il semble donc que ces prophètes ne fassent jamais de prédictions vraies.

Réponse à l'objection N°1 :

Les prophètes des démons ne parlent pas toujours d'après la révélation des démons, mais ils le font quelquefois d'après l'inspiration divine. C'est ce qui est rendu manifeste par l'histoire de Balaam, à qui il est dit que le Seigneur a parlé (Nom., chap. 22), quoiqu'il fût un prophète des démons. Car Dieu se

1 On peut établir entre les oracles des démons et les véritables prophéties trois différences : **1°** ils ne s'étendent pas aux futurs libres, que les dénions ne connaissent qu'imparfaitement ; **2°** ils n'éclairent pas immédiatement l'intellect ; **3°** ils ne sont pas certains absolument. †

2 (Sup. illud 1 Cor., chap. 12, Nemo potest dicere verum) †

sert aussi des méchants dans l'intérêt des bons. Ainsi il fait des prédictions vraies par l'intermédiaire des prophètes des démons, soit pour rendre plus croyable la vérité qui est alors attestée par ses propres adversaires ; soit parce que les hommes qui les croient, sont plutôt amenés à la vérité par leurs paroles. C'est pour cela que les sibylles ont prédit beaucoup de choses vraies sur le Christ[1]. — Quand les prophètes des démons sont instruits par ces mauvais esprits, ils prédisent aussi quelques vérités, tantôt par la vertu de leur propre nature, dont l'Esprit-Saint est l'auteur, tantôt par la révélation des bons anges, comme on le voit dans saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 19). C'est ainsi que les vérités que les démons annoncent viennent encore de l'Esprit-Saint.

Objection N°2.

Comme les vrais prophètes sont inspirés par l'esprit de vérité, de même les prophètes des démons le sont par l'esprit de mensonge, suivant cette parole de l'esprit malin (3 Rois, 22, 22) : J'irai, et je serai un esprit menteur dans la bouche de tous ses prophètes. Or, les prophètes inspirés par l'Esprit-Saint ne disent jamais de fausseté, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 6). Les prophètes des démons ne disent donc jamais la vérité.

Réponse à l'objection N°2 :

Le vrai prophète est toujours inspiré par l'esprit de vérité, dans lequel il n'y a pas d'erreur ; c'est pourquoi il ne dit jamais rien de faux. Au contraire, le faux prophète n'est pas toujours instruit par l'esprit de mensonge, mais il est quelquefois inspiré par l'esprit de vérité. D'ailleurs l'esprit de mensonge dit lui-même tantôt des choses vraies et tantôt des choses fausses, comme nous l'avons observé (dans le corps de cet article et ad 1).

Objection N°3.

Saint Jean dit du démon (Jean, 8, 44) que quand il ment il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge. Or, en inspirant ses prophètes, le diable ne parle que d'après lui-même, car Dieu n'en fait pas son ministre pour annoncer la vérité, puisque, d'après l'Apôtre (2 Cor., 6, 15), il n'y a pas de société entre la lumière et les ténèbres. Les prophètes des démons ne font donc jamais de prédictions vraies.

Réponse à l'objection N°3 :

On regarde comme le propre des démons ce qu'ils ont par eux-mêmes, c'est-à-dire les mensonges et les péchés ; pour ce qui appartient à leur propre nature, ils ne le tiennent pas d'eux-mêmes, mais de Dieu. Or, c'est par la vertu de leur propre nature qu'ils font quelquefois de vraies prédictions, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et Réponse N°1). Dieu s'en sert aussi pour manifester sa vérité par leur intermédiaire[2], puisque les divins mystères leur sont révélés par les anges, ainsi que nous l'avons vu (ibid.).

Mais c'est le contraire. La glose dit (ord. Rabani sup. Num., chap. 22) que Balaam était un devin et qu'il connaissait quelquefois l'avenir par le ministère des démons et l'art de la magie. Or, il a prédit beaucoup de choses vraies comme celle-ci (Nom., 24, 17) : Une étoile sortira de Jacob et une verge s'élèvera d'Israël. Les prophètes des démons font donc des prédictions vraies.

Conclusion.

Les prophètes des démons disent quelquefois des vérités, mais elles ne viennent pas de leur propre fonds, elles procèdent plutôt de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre que le bien est pour les choses ce que le vrai est pour la connaissance. Or, il est impossible de trouver dans les choses un être qui soit totalement privé de bien. Par conséquent il est

1 Les oracles sibyllins ont été cités par les Pères et admis pendant le moyen âge, mais il est actuellement reconnu qu'ils ne sont pas authentiques. Les Pères ne les ont employés que comme des arguments ad hominem. †

2 Dans ce cas ils n'agissent pas comme esprits du mensonge, puisqu'ils ne parlent que pour confirmer une vérité. †

impossible qu'il y ait une connaissance qui soit totalement fausse sans être mêlée à quelque vérité. C'est ce qui fait dire à Bède (Com. in Luc., chap. 17) et à saint Augustin (lib. 2 Q. evang., q. 40) qu'il n'y a pas de doctrine si fausse qu'elle ne mêle quelque chose de vrai aux erreurs qu'elle renferme. Par conséquent la doctrine même des démons qu'ils communiquent à leurs prophètes renferme quelque chose de vrai qui la fait accepter. Car c'est l'apparence du vrai qui mène l'intellect à l'erreur, comme c'est l'apparence du bien qui entraîne la volonté au mal. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (Hom. 19 in op. imperf.) : Il a été accordé au démon de dire quelquefois la vérité, pour rendre ses mensonges plus spécieux[1].

172

1 Tout en admettant que quelques-unes des prédictions des faux prophètes puissent être vraies, ceci ne nuit en rien à la force probante des prophéties. Car il y a bien des différences à établir entre ces oracles et les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament. Voyez à cet égard la Dissertation sur les prophéties de M. de la Luzerne, ou Perronne, De verâ religione, t. 1, p. 84, édit. Migne. †

QUESTION 173 : DU MODE DE LA CONNAISSANCE PROPHÉTIQUE

Question 173 : Du mode de la connaissance prophétique.....361
Article 1 : Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu ?.....362
Article 2 : Dans la révélation prophétique Dieu imprime-t-il à l'entendement du prophète de nouvelles espèces des choses ou seulement une nouvelle lumière ?.....363
Article 3 : La vision prophétique se produit-elle toujours par l'abstraction des sens ?.....366
Article 4 : Les prophètes connaissent-ils toujours ce qu'ils prophétisent ?.....368

Nous avons maintenant à nous occuper de la manière dont se produit la connaissance prophétique.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu ?[1]
2. La révélation prophétique se produit-elle par l'influence de quelques espèces ou par la seule influence de la lumière ?
3. La révélation prophétique se fait-elle toujours par l'abstraction des sens ?
4. Le prophète a-t-il toujours la connaissance des choses qu'il prédit ?

1 Les prophètes ne voient pas l'essence divine, car ceux qui voient cette essence sont impeccables et jouissent de la béatitude, ce qu'on ne peut pas dire des prophètes. †

Article 1 : Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu ?

173

Objection N°1.

Il semble que les prophètes voient l'essence même de Dieu. Car, sur ces paroles d'Isaïe (38, 1) : Mets ordres aux affaires de ta maison, la glose dit (ordin.) : Les prophètes peuvent lire dans le livre même de la prescience de Dieu où tout est écrit. Or, la prescience de Dieu est son essence. Les prophètes voient donc l'essence même de Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que les prophètes voient dans le livre de la prescience de Dieu, en ce sens que d'après la prescience divine la vérité se réfléchit dans leur âme.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Trin., liv. 9, chap. 7) que dans cette vérité éternelle d'après laquelle toutes les choses temporelles ont été faites, nous voyons par la vue de l'esprit la forme d'après laquelle nous existons et d'après laquelle nous opérons. Or, de tous les hommes, les prophètes sont ceux qui ont la connaissance la plus profonde des choses divines. Ils voient donc le mieux l'essence divine.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que l'homme voit dans la vérité première la forme propre par laquelle il existe, dans le sens que la ressemblance de la vérité première brille dans l'âme humaine et fait que l'âme se connaît elle-même.

Objection N°3.

Les futurs contingents sont connus à l'avance par les prophètes selon la vérité immuable. Or, ils ne sont ainsi qu'en Dieu. Les prophètes voient donc Dieu lui-même.

Réponse à l'objection N°3 :

par là même que les futurs contingents sont en Dieu selon la vérité immuable, il peut imprimer à l'âme des prophètes une connaissance semblable, sans qu'ils la voient dans son essence.

Mais c'est le contraire. La vision de l'essence divine subsiste dans le ciel, là où la prophétie n'existe plus, d'après saint Paul (1 Cor., chap. 13). La prophétie n'est donc pas produite par la vision de l'essence divine.

Conclusion.

Les choses que les prophètes connaissent, ils ne les perçoivent pas en contemplant l'essence divine, mais ils les voient dans des images, comme dans un miroir, au moyen de la lumière divine qui les éclaire.

Il faut répondre que la prophétie implique une connaissance divine qui existe pour ainsi dire dans le lointain. C'est pourquoi il est dit des prophètes (Héb., chap. 11) qu'ils voyaient de loin. Ceux qui sont dans le ciel, étant dans l'État de la béatitude, ne voient pas les choses comme si elles étaient éloignées ; ils les voient plutôt comme si elles étaient proches, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 139, 14) : Ceux qui sont droits jouiront de la vue de votre visage. D'où il est évident que la connaissance prophétique est autre que la connaissance intuitive qui existera dans le ciel ; par conséquent elle s'en distingue comme l'imparfait du parfait, et à l'avènement de cette dernière elle sera détruite, comme le témoigne saint Paul (1 Cor., chap. 13). — Il y a des auteurs qui, pour distinguer la connaissance

prophétique de la connaissance des bienheureux, ont dit que les prophètes voyaient l'essence divine elle-même qu'ils appellent le miroir de la Trinité, non selon qu'elle est l'objet des bienheureux, mais selon qu'elle renferme en elle les raisons des événements futurs : ce qui est absolument impossible. Car Dieu est l'objet de la béatitude selon sa propre essence, d'après ces paroles de saint Augustin (Conf., liv. 5, chap. 4) : Il est heureux celui qui vous connaît, quand même il ignorerait tout le reste, c'est-à-dire les créatures. Or, il n'est pas possible que l'on voie les raisons des créatures dans l'essence divine elle-même, sans la voir : soit parce que l'essence divine est la raison de toutes les choses qui se font ; et que la raison idéale n'ajoute à l'essence divine que le rapport à la créature : soit parce qu'il faut connaître une chose en soi, ce qui est connaître Dieu, comme l'objet de la béatitude, avant de la connaître par rapport à une autre, ce qui est connaître Dieu selon les raisons des choses qui existent en lui. C'est pourquoi il ne peut pas se faire que les prophètes voient Dieu selon les raisons des créatures, sans le voir selon qu'il est l'objet de la béatitude. Par conséquent il faut dire que la vision prophétique n'est pas la vision de l'essence divine, et que les prophètes ne voient pas dans l'essence divine ce qu'ils voient, mais qu'ils le voient dans certaines images selon qu'ils sont éclairés par la lumière de Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Denis en parlant des visions prophétiques (De cælest. hier., chap. 4) que le sage théologien appelle divine la vision qui se produit par l'image des choses qui manquent d'une forme corporelle et qu'on ne voit que par la lumière de Dieu. Ces images ainsi éclairées par cette lumière ont plutôt la nature d'un miroir que l'essence de Dieu. Car un miroir reflète les images qui viennent des autres choses[1], ce qui ne peut pas se dire de Dieu. Mais cette illumination de l'entendement des prophètes peut être appelée un miroir, parce qu'elle reflète la ressemblance de la prescience de Dieu, et on l'appelle, à proprement parler, le miroir de l'éternité, en ce sens qu'elle représente la prescience de Dieu, qui voit toutes les choses dans son éternité, comme si elles étaient présentes, ainsi que nous l'avons dit (quest. 171, art. 6).

Article 2 : Dans la révélation prophétique Dieu imprime-t-il à l'entendement du prophète de nouvelles espèces des choses ou seulement une nouvelle lumière ?

173

Objection N°1.

Il semble que dans la révélation prophétique Dieu n'imprime pas à l'entendement du prophète de nouvelles espèces des choses, mais seulement une nouvelle lumière. Car, comme le dit la glose[1], les prophètes se servent des images des choses au milieu desquelles ils ont vécu. Or, si la vision prophétique était produite par des espèces imprimées à nouveau, le genre de vie qu'on aurait mené antérieurement serait indifférent. Il n'y a donc pas d'espèces nouvelles qui soient imprimées dans l'âme du prophète, mais il n'y a que la lumière prophétique.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), quelquefois dans la révélation prophétique Dieu combine ou ordonne les espèces imaginaires que nous avons reçues préalablement des sens, et il le fait selon qu'il convient à la révélation de la vérité. Alors la vie qu'on a menée antérieurement a de l'influence sur les images elles- mêmes ; mais il n'en est pas ainsi quand ces images ont une cause absolument extrinsèque.

1 Ces choses existent avant que leur image ne soit reçue dans un miroir, et rien n'est antérieur à Dieu. †

1 (Hier. ord. in princ. comv men., Amos, chap. 1) †

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 9) : La vision imaginative ne fait pas le prophète, mais seulement la vision intellectuelle. C'est pourquoi il est dit (Dan., chap. 10) que l'on a besoin de l'intelligence dans la vision. Or, la vision intellectuelle, comme on le voit dans le même livre (chap. 5), ne se produit pas par des ressemblances, mais par la vérité même des choses. Il semble donc que la révélation prophétique ne se produise pas par l'impression de certaines espèces.

Réponse à l'objection N°2 :

La vision intellectuelle ne se produit pas d'après des images corporelles et individuelles ; mais elle se produit cependant d'après une ressemblance intelligible. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De Trin., liv. 9, chap. 6) que l'esprit a quelque image de la chose qu'il connaît. Cette ressemblance intelligible est quelquefois imprimée par Dieu immédiatement dans la révélation prophétique, d'autres fois elle résulte de formes imaginées avec l'aide de la lumière prophétique : parce que l'éclat d'une lumière plus vive rend plus manifeste la vérité que représentent ces mêmes formes.

Objection N°3.

Par le don du prophète l'Esprit-Saint communique à l'homme ce qui est au-dessus de la faculté de la nature humaine. Or, l'homme peut former les espèces des choses quelles qu'elles soient par sa faculté naturelle. Il semble donc que dans la révélation prophétique le prophète ne reçoive pas les espèces des choses, mais seulement la lumière intelligible.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme peut produire par sa vertu naturelle toutes les formes imaginaires possibles, en considérant ces formes d'une manière absolue : cependant il ne peut pas les combiner de façon à représenter les vérités intelligibles qui surpassent l'entendement humain. Le secours de la lumière surnaturelle lui est nécessaire à cet égard.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Osée, 12, 10) : Je leur ai donné une multitude de visions, et j'ai pris dans les mains des prophètes différentes formes. Or, la multiplicité des visions n'est pas l'effet de la lumière intelligible qui est ce qu'il y a de commun dans toutes les visions prophétiques, mais elle résulte seulement de la diversité des espèces, d'après lesquelles il y a ressemblance ou assimilation. Il semble donc que la révélation prophétique n'imprime pas seulement la lumière intelligible, mais encore de nouvelles espèces des choses.

Conclusion.

La révélation se fait aux prophètes quelquefois par la seule influence de la lumière divine, d'autres fois par des espèces nouvelles ou autrement ordonnées.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 9), la connaissance prophétique appartient surtout à l'esprit. À l'égard de la connaissance de l'entendement humain il y a deux choses qu'il faut considérer :

1. L'acceptation ou la représentation des choses.
2. Le jugement que l'on porte sur les objets représentés.

Or, quand on représente à l'entendement humain certaines choses d'après des espèces, et selon l'ordre de la nature, il faut :

1. Que les espèces soient représentées aux sens ;
2. À l'imagination ;
3. À l'intellect possible qui est modifié par les espèces des images selon l'illumination de l'intellect agent. Dans l'imagination on ne trouve pas seulement les formes des choses sensibles selon qu'elles viennent des sens, mais elles sont encore diversement modifiées,

soit par suite d'une transformation corporelle[1], soit que d'après l'ordre de la raison ces images soient ordonnées par rapport à ce que l'on doit comprendre. Car, comme l'arrangement divers des mêmes lettres produit des sens différents ; de même la disposition diverse des images produit dans l'intellect différentes espèces intelligibles. Quant au jugement de l'entendement humain, il se produit d'après la force de la lumière intellectuelle. Mais par le don de prophétie l'intelligence humaine reçoit quelque chose qui est au-dessus de ce qui appartient à la faculté naturelle, sous ces deux rapports ; c'est-à-dire quant au jugement qui se produit par l'influx de la lumière intellectuelle, et quant à l'acceptation ou à la représentation des choses qui se fait par des espèces. Relativement à cette dernière chose on peut assimiler l'enseignement humain à la révélation prophétique, mais on ne le peut pas relativement à la première. Car le maître représente à son élève certaines choses par les signes du langage, mais il ne peut pas l'éclairer intérieurement, comme Dieu le fait. — L'illumination intérieure est ce qu'il y a de plus important dans la prophétie ; parce que le jugement est le complément de la connaissance. C'est pourquoi si Dieu représente quelque chose à quelqu'un par des ressemblances imaginaires[2] ou par des images corporelles[3], on ne doit pas regarder celui qui voit ces choses comme un prophète à moins que son entendement ne soit éclairé pour en juger : cette apparition est quelque chose d'imparfait dans le genre de la prophétie. C'est pourquoi il y en a qui l'appellent une extase prophétique, comme la divination des songes. On n'est prophète que quand l'intelligence est éclairée de manière à pouvoir juger ce que les autres ont vu en imagination, comme on le voit à l'égard de Joseph qui expliqua le songe de Pharaon. Mais, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 9), le prophète qui est tel par excellence, c'est celui qui l'emporte sous ces deux rapports, de manière qu'il voie dans son esprit les images symboliques des choses corporelles et qu'il les comprenne par la vivacité de son intelligence. — Or, tantôt les formes sensibles sont représentées par Dieu extérieurement à l'entendement des prophètes, au moyen de leurs sens ; c'est ainsi que Daniel vit ce qui était écrit sur la muraille, comme il le rapporte (chap. 5) ; tantôt les ressemblances sont produites par des formes imaginaires, que Dieu empreint lui-même dans l'esprit du prophète, sans qu'elles lui viennent par les sens ; comme si l'on imprimait dans l'imagination d'un aveugle-né les espèces des couleurs. D'autres fois Dieu arrange et ordonne des espèces qui ont été reçues par les sens. C'est ainsi que Jérémie vit une chaudière embrasée du côté de l'aquilon[4] (chap. 1). Enfin il imprime aussi quelquefois à l'âme des espèces intelligibles ; comme on le voit à l'égard de ceux qui reçoivent la science ou la sagesse infuse, tels que Salomon et les apôtres[5]. Quant à la lumière intelligible, Dieu l'imprime quelquefois à l'entendement humain pour juger ce que les autres ont vu ; comme nous l'avons fait observer (Hic, sup.) à l'égard de Joseph et comme on le voit au sujet des apôtres auxquels le Seigneur ouvrit l'intelligence pour leur faire comprendre les Écritures, d'après saint Luc (24, 45), et c'est ce qui constitue le don d'interprétation. Ou bien Dieu accorde cette lumière pour juger conformément à la vérité divine des choses que l'homme perçoit par sa raison naturelle ; ou encore pour juger avec vérité et efficacité ce que l'on doit faire, d'après ces paroles d'Isaïe (63, 14) : L'esprit du Seigneur a été son guide. Par conséquent il est évident que la révélation prophétique se produit quelquefois par la seule influence de la lumière, et d'autres fois par des espèces nouvelles ou autrement combinées. [Q174-2] ; [Q174-3] ; [Q174-6] ; [Q174-6-b]

173

1 Comme il arrive dans ceux qui dorment ou dans les furieux. †

2 Comme à Pharaon et à Nabuchodonosor, Ces princes avaient reçu leurs visions en songe. L'imagination les avait donc produites sans le concours des objets extérieurs. †

3 Comme à Balthasar, Balthasar vit sur la muraille la main qui écrivait sa sentence. Cette vision ne fut donc pas seulement imaginaire, mais elle fut encore sensible. †

4 Cette chaudière indiquait que les maux qui devaient affliger la maison d'Israël viendraient de ce coté. †

5 Salomon reçut la science de toutes les choses naturelles, et les apôtres comprirent ce que le Christ était venu annoncer au monde. †

Article 3 : La vision prophétique se produit-elle toujours par l'abstraction des sens ?

173

Objection N°1.

Il semble que la vision prophétique se produise toujours avec l'abstraction des sens. Car il est dit (Nom., 12, 6) : S'il se trouve parmi vous un prophète du Seigneur, je me ferai connaître à lui en vision ou je lui parlerai en songe. Or, comme le dit la glose au commencement du Psautier : la vision qui a lieu en songe est celle qui a lieu au moyen de choses qui paraissent être dites ou faites. Or, quand les choses paraissent être dites ou faites, bien qu'il n'en soit rien, il y a aliénation des sens. La prophétie se produit donc toujours avec cette aliénation.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage s'entend des Prophètes auxquels on imprimait des formes imaginaires ou dans lesquels on les combinait, soit pendant le sommeil, ce qu'indique le mot songe, soit pendant la veille, ce que signifie le mot vision.

Objection N°2.

Quand une faculté s'applique fortement à l'opération qui lui est propice, les autres puissances sont abstraites de leurs actes. C'est ainsi que ceux qui s'appliquent vivement à écouter quelque chose, ne voient pas ce qui est devant leurs yeux. Or, dans la vision prophétique l'intellect est extrêmement élevé et il est tout préoccupé de son acte. Il semble donc qu'il y ait toujours alors abstraction des sens.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand l'esprit s'applique dans ses opérations aux choses absentes qui sont éloignées des sens, alors il en résulte une abstraction complète des sens à cause de la vivacité même de l'application ; mais quand il s'applique à disposer des choses sensibles et à en juger, cette abstraction n'est pas nécessaire.

Objection N°3.

Il est impossible que la même chose se rapporte simultanément à des parties opposées. Or, dans la vision prophétique l'esprit est tourné vers ce qui est au-dessus de lui pour en recevoir la lumière. Il ne peut donc pas simultanément se tourner vers les choses sensibles, et par conséquent il semble nécessaire que la révélation prophétique soit toujours accompagnée de l'abstraction des sens.

Réponse à l'objection N°3 :

Le mouvement de l'intelligence d'un prophète n'est pas conforme à sa vertu propre, mais à la vertu de l'agent supérieur qui a influence sur elle. C'est pourquoi quand par suite de l'influx supérieur l'entendement d'un prophète est porté à juger des choses sensibles ou à en disposer, il ne fait pas abstraction des sens ; il le fait seulement quand son esprit est élevé à la contemplation de choses plus sublimes.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Cor., 14, 32) : Les esprits des prophètes leur sont soumis. Or, il ne pourrait pas en être ainsi, si le prophète n'était pas maître de lui-même et qu'il fût hors de ses sens. Il semble donc que la vision prophétique ne se produise pas avec l'aliénation des sens.

Réponse à l'objection N°4 :

On dit que les esprits des prophètes leur sont soumis quant à l'expression de la prophétie, dont l'Apôtre parle en cet endroit ; parce qu'ils disent d'après leur propre sentiment ce qu'ils voient, et ils en parlent sans avoir l'esprit troublé, comme des possédés[1]. Mais dans la révélation prophétique elle-même, ils sont plutôt soumis à l'esprit de prophétie, c'est-à-dire au don prophétique.

Conclusion.

La vision prophétique qui éclaire l'intelligence du prophète de la lumière intelligible, ou qui est formée par des espèces intelligibles, ne se produit pas avec l'abstraction des sens, mais il n'en est pas de même de cette qui a lieu au moyen des formes imaginaires lorsque la vertu divine ravit l'âme dans le sommeil ou la contemplation des choses de Dieu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la révélation prophétique se fait de quatre manières : par l'influence de la lumière divine, par l'immixtion des espèces intelligibles, par l'impression ou la combinaison des formes imaginaires et par l'expression des formes sensibles. Or, il est évident que l'on ne fait pas abstraction des sens, quand une chose est représentée à l'intelligence du prophète par des espèces sensibles, soit que Dieu les ait spécialement formées à cet effet, comme le buisson ardent que vit Moïse (Ex., chap. 3) et les caractères que lut Daniel (chap. 5) ; soit qu'ils aient été produits par d'autres causes, mais de telle sorte cependant que la Providence les ait destinées à signifier quelque chose prophétiquement ; c'est ainsi que l'arche de Noé était la figure de l'Église. De même il n'est non plus nécessaire que l'on fasse abstraction de ses sens extérieurs Par là même que l'entendement du prophète est éclairé par la lumière intelligible ou formé par des espèces intelligibles. Car en nous l'intellect juge parfaitement en se tournant vers les choses sensibles qui sont les premiers principes de notre connaissance (Elles en sont les principes, parce que ces images sont le point de départ de la connaissance, mais elles n'en sont pas les principes comme les axiomes sont les principes des sciences.), comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 84, article 7). — Mais quand la révélation prophétique a lieu d'après les formes imaginaires, il est nécessaire que l'on fasse abstraction des sens, afin que l'apparition de ces images ne se rapporte pas à ce que l'on sent extérieurement. L'abstraction des sens est quelquefois parfaite, c'est ce qui arrive quand on ne perçoit rien par leur intermédiaire ; d'autres fois elle est imparfaite, c'est ce qui a lieu quand on perçoit quelque chose par leur moyen, sans discerner pleinement les choses que l'on perçoit extérieurement de celles que l'on voit par l'imagination. D'où saint Augustin dit (Sup. Gen., liv. 12, chap. 12) : Qu'alors les images des corps qui se forment dans l'esprit sont vues, comme le corps voit les corps eux-mêmes, de telle sorte qu'on voit tout à la fois et l'homme que l'on a présent sous les yeux, et celui qui est absent, mais qui est en quelque sorte sous les yeux de l'esprit. — Cette abstraction des sens ne suppose pas dans les prophètes, comme dans les possédés ou les furieux, un dérèglement de la nature, mais il est l'effet d'une cause déterminée, qui est ou naturelle, comite les songes, ou spirituelle, comme la violence de la contemplation (c'est ainsi qu'il est rapporté de saint Pierre (Actes, chap. 10) que quand il priait dans le cénacle, il eut un ravissement d'esprit), ou divine, c'est-à-dire qu'elle résulta de la puissance de l'Esprit-Saint, d'après cette parole du prophète (Ez., 1, 3) : La main du Seigneur s'est étendue sur lui.

173

1 Ainsi que l'ont prétendu Priscille et Montan. Priscille et Montan sont des hérétiques dont Tertullien a partagé les erreurs. Saint Augustin les fait connaître (De hæres., 25). †

Article 4 : Les prophètes connaissent-ils toujours ce qu'ils prophétisent ?

173

Objection N°1.

Il semble que les prophètes connaissent toujours ce qu'ils prophétisent. Car, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen., liv. 12, chap. 9), ceux qui voyaient en esprit les signes par des images de choses corporelles n'étaient pas des prophètes, tant que l'intelligence n'intervenait pas pour leur donner le sens de ces signes. Or, ce que l'on comprend ne peut pas être inconnu. Le prophète n'ignore donc pas ce qu'il prophétise.

Objection N°2.

La lumière de la prophétie l'emporte sur la lumière de la raison naturelle. Or, celui qui possède une science par la lumière naturelle n'ignore pas ce qu'il sait. Par conséquent, celui qui exprime certaines choses d'après la lumière prophétique ne peut pas les ignorer.

Objection N°3.

La prophétie a pour but d'éclairer les hommes. Ainsi il est dit (2 Pierre, 1, 19) : Nous avons les oracles des prophètes, auxquels vous faites bien de vous appliquer, comme à une lampe qui luit dans un lieu obscur. Or, une chose ne peut pas éclairer les autres, si elle n'est pas éclairée en elle-même. Il semble donc que le prophète est d'abord éclairé pour connaître ce qu'il annonce aux autres.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Jean, 11, 51) : Caïphe n'a pas ainsi parlé de lui-même, mais, parce qu'il était pontife cette année-là, il a prophétisé que Jésus devait mourir pour sa nation, etc. Or, Caïphe ne l'a pas su. Tous ceux qui prophétisent ne savent donc pas ce qu'ils prédisent.

Conclusion.

Le Saint-Esprit se servant des prophètes, comme d'un instrument débile par rapport à un agent principal, il n'est pas nécessaire que les prophètes connaissent tout ce qu'ils prédisent.
Il faut répondre que, dans la révélation prophétique, l'esprit du prophète est mû par l'Esprit-Saint, comme un instrument imparfait par un agent principal. Or, l'esprit du prophète est mû non seulement pour percevoir, mais encore pour dire ou pour faire quelque chose ; tantôt pour ces trois choses simultanément, tantôt pour deux d'entre elles, et tantôt pour une seule. Et chacune de ces choses peut exister avec un défaut de connaissance. Car, quand l'esprit du prophète est mû pour penser une chose ou pour la percevoir, il est quelquefois porté uniquement à la percevoir, et d'autres fois il arrive à connaître que ces choses lui ont été révélées de Dieu. De même l'esprit du prophète est porté quelquefois à dire une chose, de manière qu'il comprend ce que le Saint-Esprit a voulu exprimer par ces paroles, comme David qui disait (2 Rois, 21, 2) : L'Esprit du Seigneur a parlé par ma bouche. D'autres fois, le prophète qui est excité à proférer certaines paroles ne comprend pas ce que l'Esprit-Saint se propose par là, comme on le voit à l'égard de Caïphe (Jean, chap. 10). Enfin, quand l'Esprit-Saint porte l'esprit de quelqu'un à faire une chose, tantôt il comprend ce que cette action signifie, comme on le voit pour Jérémie qui cacha sa ceinture sur l'Euphrate (chap. 13), tantôt il ne la comprend pas. C'est ainsi que les soldats, en se partageant les vêtements du Christ, ne comprenaient pas ce que cet acte signifiait. Par conséquent, quand quelqu'un connaît qu'il est mû par l'Esprit-Saint pour penser une chose ou pour l'exprimer par des paroles ou des actes, ceci appartient en propre à la prophétie ; mais quand il est mû sans rien concevoir, la prophétie n'est pas parfaite, il y a

seulement là une inspiration prophétique. — Cependant il faut observer quel esprit du prophète étant un instrument défectueux, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), les vrais prophètes ne connaissent pas tout ce que l'Esprit-Saint s'est proposé dans leurs visions, leurs paroles ou leurs actions[1].

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les premiers raisonnements parlent des vrais prophètes, dont l'esprit est parfaitement éclairé de Dieu. [Q174-6] ; [Q174-6-b]

173

1 C'est ce qui explique l'erreur dans laquelle les juifs sont tombés au sujet de Notre-Seigneur. M. de la Luzerne montre parfaitement qu'il n'est pas toujours nécessaire qu'une prophétie soit parfaitement claire, avant que l'événement l'ait expliquée. Voyez sa Dissertation sur les prophéties (ch. 2, art. 1, § 18). †

QUESTION 174 : DE LA DIVISION DE LA PROPHÉTIE

Question 174 : De la division de la prophétie.....370
Article 1 : Est-il convenable de distinguer la prophétie de la prédestination de Dieu, celle de la prescience et celle de la menace ?.....371
Article 2 : La prophétie qui est accompagnée de la vision intellectuelle et imaginaire est-elle plus noble que celle qui n'est accompagnée que de la vision intellectuelle ?.....372
Article 3 : Peut-on distinguer les degrés de prophétie selon la vision imaginaire ?.....375
Article 4 : Moïse fut-il le premier de tous les prophètes ?.....377
Article 5 : Y a-t-il aussi dans les bienheureux un certain degré de prophétie ?.....378
Article 6 : Les degrés de la prophétie varient-ils selon le progrès des temps ?.....380

Nous avons à nous occuper en dernier lieu de la division de la prophétie.

À ce sujet six questions se présentent :

1. De la division de la prophétie en ses espèces.
2. La prophétie qui existe sans la vision imaginaire est-elle la plus élevée ?
3. De la diversité des degrés de la prophétie.
4. Moïse fut-il le plus excellent des prophètes ?
5. Un bienheureux peut-il être un prophète ?
6. La prophétie s'est-elle développée avec le cours des siècles ?[1]

1 Cet article a pour objet de montrer comment la foi s'est développée et la manière dont on doit entendre le progrès dans l'Église de Dieu. †

Article 1 : Est-il convenable de distinguer la prophétie de la prédestination de Dieu, celle de la prescience et celle de la menace ?

174

Objection N°1.

Il semble que la glose ait mal divisé la prophétie[1], quand elle dit : qu'il y a la prophétie de la prédestination de Dieu, qui doit nécessairement de toutes manières avoir son accomplissement sans notre libre arbitre, comme celle dont il s'agit en cet endroit ; il y a la prophétie de la prescience divine, à laquelle notre volonté se mêle ; enfin il y a la prophétie de la menace, qui se fait pour manifester l'animadversion de Dieu. Car ce qui résulte de toute prophétie ne doit pas être considéré comme un des membres de la division de la prophétie. Or, toute prophétie a lieu selon la prescience divine, parce que les prophètes lisent dans le livre de la prescience, comme le dit la glose[2]. Il semble donc qu'on ne doive pas considérer la prophétie de la prescience comme une espèce de prophétie.

Réponse à l'objection N°1 :

La prescience proprement dite consiste à connaître à l'avance les événements futurs, selon qu'ils existent en eux-mêmes, et c'est en ce sens qu'on en fait une espèce de prophétie ; mais si on la rapporte aux événements futurs, selon ce qu'ils sont en eux- mêmes, ou selon ce qu'ils sont dans leurs causes, elle embrasse en général toute espèce de prophétie.

Objection N°2.

Comme on prophétise par menace, de même aussi par promesse, et ces deux choses alternent. Car il est dit (Jérem., 18, 7) : En un instant je prononce l'arrêt contre un peuple et contre un royaume, pour le déraciner, le détruire et le perdre. Si cette nation fait pénitence des maux pour lesquels je l'avais menacée, je me repentirai aussi, ce qui appartient à la prophétie comminatoire. Puis il ajoute, en se servant de la prophétie de la promesse : En un moment, je me déclare en faveur d'un peuple et d'un royaume, pour l'établir et pour l'affermir. Mais s'il pèche devant mes yeux, je me repentirai du bien que j'avais résolu de lui faire. Par conséquent, puisqu'on distingue la prophétie de la menace, on aurait dû aussi distinguer la prophétie de la promesse.

Réponse à l'objection N°2 :

La prophétie de la promesse est comprise sous la prophétie de la menace, parce que dans l'une et l'autre c'est la même nature de vérité. Cependant on tire sa dénomination de la menace, parce que Dieu est plus porté à adoucir la peine qu'à retirer les bienfaits qu'il a promis.

Objection N°3.

Saint Isidore dit (Etym., liv. 7, chap. 8) : Il y a sept genres de prophétie. Le premier genre est l'extase, qui fait que l'esprit est hors de lui-même, comme saint Pierre vit un vase descendre du ciel avec des animaux différents. Le second genre est la vision, comme dans Isaïe (chap. 6), qui dit : J'ai vu le Seigneur assis, etc. Le troisième genre est le songe, comme Jacob vit en dormant une échelle. Le quatrième est la nue par laquelle le Seigneur parlait à Moïse. Le cinquième est la voix du ciel ; c'est elle qui se fit entendre à Abraham, en lui disant : Ne mettez pas la main sur votre enfant. Le sixième est la parabole, comme dans Balaam. Enfin le septième est le don du Saint-Esprit, qui a rempli presque tous les prophètes. Il distingue encore trois genres de vision : l'une qui se fait par les yeux du corps, l'autre par l'imagination, et la troisième par l'intuition de l'intelligence. Or, ces choses ne se trouvent pas dans la première division. Elle est donc insuffisante.

1 (Ordin. sup. illud Ut adimpleretur, super Matth., chap. 1, Ecce virgo.) †

2 (Is., chap. 38, ord. sup. illud Dispone) †

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Isidore distingue la prophétie d'après le mode de prophétiser. Ce mode peut se distinguer soit d'après les puissances cognitives qui sont dans l'homme et qui comprennent les sens, l'imagination et l'entendement, et c'est de là que vient la triple vision qu'il reconnaît avec saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 6). Ou bien on peut le distinguer d'après la différence de l'influence prophétique : ce qui est désigné, quant à l'illumination de l'intellect, par le don de l'Esprit-Saint qu'il met en septième lieu. Par rapport à l'impression des formes imaginatives il établit trois choses : le songe, qu'il met au troisième rang ; la vision, qui se passe pendant la veille à l'égard de toutes les choses communes, et qu'il met au second ; et l'extase, qui résulte de ce que l'esprit s'élève à ce qu'il y a de plus haut et qu'il place au premier. Pour les signes sensibles il fait aussi trois distinctions. Car le signe sensible est une chose corporelle qui se montre extérieurement aux regards, comme la nue, qu'il place en quatrième lieu, ou une parole produite extérieurement pour frapper les oreilles de l'homme, ce qu'il met en cinquième lieu, ou une parole que l'homme joint à des similitudes, ce qui appartient à la parabole, qu'il place en sixième lieu.

Mais c'est le contraire. Nous devons nous en tenir à l'autorité de saint Jérôme qui est cité dans la glose (objection N°1).

Conclusion.

C'est avec raison qu'on divise la prophétie en trois parties : la prophétie de la prédestination, celle de la prescience, et celle de la menace.

Il faut répondre que les espèces des habitudes et des actes se distinguent en morale d'après les objets. Or, l'objet de la prophétie est ce qu'il y a dans la connaissance divine de supérieur à la faculté humaine. C'est pourquoi, d'après la différence qu'il y a entre ces choses, on distingue différentes espèces de prophétie, comme on l'a fait d'après la division précédente. Ainsi nous avons dit (quest. 171 , art. 6 ad 2) que le futur existe dans la connaissance divine de deux manières :

1. Selon qu'il est dans sa cause, et c'est ainsi que l'on entend la prophétie de la menace qui ne s'accomplit pas toujours[1], mais elle fait connaître à l'avance le rapport de la cause à l'effet, rapport qui est quelquefois empêché par d'autres choses qui surviennent ;
2. Dieu connaît à l'avance les choses en elles-mêmes, soit qu'il doive les faire, et c'est à cet égard qu'a lieu la prophétie de la prédestination[2], parce que d'après saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 2, chap. 30) Dieu prédestine les choses qui ne sont pas en nous ; soit qu'elles doivent être faites par le libre arbitre de l'homme, et alors c'est la prophétie de la prescience[3], qui peut avoir pour objet les bons et les méchants ; ce qu'on ne peut pas dire de la prophétie de la prédestination qui se rapporte seulement aux bons.

Et parce que la prédestination est comprise sous la prescience, c'est pour ce motif que dans la glose[4], au commencement du Psautier on ne distingue que deux espèces de prophétie, celle de la prescience et celle de la menace.

174

1 Cette prophétie de la menace est toujours conditionnelle, comme la prophétie de Jonas aux Ninivites. †

2 Cette prophétie est souvent accompagnée d'un serment dans l'Écriture : Le Seigneur a fait à David un jurement véridique, et il ne le trompera point : J'établirai sur ton trône le fruit de ton sein (Ps. 131, 11). †

3 La prophétie de la prescience est ainsi indiquée (Ez., 33, 13-15) : Même lorsque j'aurai dit au juste qu'il vivra, s'il se confie dans sa justice et commet l'iniquité, toutes ses œuvres justes seront mises en oubli, et il mourra dans l'iniquité qu'il aura commise. Et lorsque j'aurai dit à l'impie : Tu mourras certainement, s'il fait pénitence de son péché, et pratique l'équité et la justice, si cet impie rend le gage, s'il restitue ce qu'il a ravi, s'il marche dans les commandements de la vie, et s'il ne fait rien d'injuste, il vivra certainement, et ne mourra pas. †

4 (Cassiod. sup. prolog. Hier. et glos. ord. sup. illud Matth., chap. 1, Ut adimpleretur) †

Article 2 : La prophétie qui est accompagnée de la vision intellectuelle et imaginaire est-elle plus noble que celle qui n'est accompagnée que de la vision intellectuelle ?

174

Objection N°1.

Il semble que la prophétie qui est accompagnée de la vision intellectuelle et imaginaire l'emporte sur celle qui n'a que la vision intellectuelle. Car saint Augustin dit (Sup. Gen., liv. 12, chap. 9), et on le trouve dans la glose[1] : Il est moins prophète celui qui par les images des choses corporelles ne voit dans son esprit que les signes des choses signifiées ; il l'est davantage celui qui ne possède que leur intelligence ; mais le prophète le plus parfait est celui qui l'emporte sous ces deux rapports. Or, c'est ce qui appartient au prophète qui a tout à la fois l'intelligence et la vision imaginaire. Cette espèce de prophétie est donc la plus élevée.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand une vérité surnaturelle doit être révélée par des images corporelles, alors celui qui a les deux choses, la lumière intellectuelle et la vision imaginaire, est plus élevé que celui qui n'a que l'une des deux ; parce que la prophétie est plus parfaite, et c'est le sens des paroles de saint Augustin. Mais la prophétie dans laquelle la vérité intelligible se révèle telle qu'elle est, l'emporte sur toutes les autres.

Objection N°2.

Plus la vertu d'une chose est grande et plus elle s'étend à des choses éloignées. Or, la lumière prophétique appartient principalement à l'esprit, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 2). La prophétie qui arrive jusqu'à l'imagination paraît donc être plus parfaite que celle qui n'existe que dans l'intellect.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne doit pas juger de la même manière des choses que l'on cherche pour elles-mêmes et de celles que l'on cherche pour une autre fin. Car dans les choses qu'on cherche pour elles-mêmes, plus la vertu de l'agent est excellente et plus les choses auxquelles elle s'étend sont nombreuses et éloignées. Ainsi un médecin est d'autant meilleur qu'il peut guérir un plus grand nombre de personnes, et des malades plus éloignés de la santé. Au contraire, dans les choses qu'on ne cherche qu'en vue d'une autre, l'agent paraît d'autant plus puissant qu'il emploie des moyens moins nombreux et plus rapprochés pour arriver à ce qu'il se propose. Ainsi on loue davantage un médecin qui peut guérir son malade par les remèdes les plus simples et les plus doux. Or, la vision imaginaire n'étant pas requise dans la connaissance prophétique pour elle-même, mais pour la manifestation de la vérité intelligible, il s'ensuit que la prophétie est d'autant plus élevée qu'elle en a moins besoin.

Objection N°3.

Saint Jérôme (in prol. Reg.) distingue les prophètes des hagiographes[2]. Or, tous ceux qu'on appelle prophètes[3] ont eu simultanément la vision imaginaire avec la vision intellectuelle ; mais il n'en est

1 (ordin. 1 Cor., chap. 14, sup. illud, Spiritus autem loquitur) †

2 D'après le canon des Hébreux, saint Jérôme distingue dans l'Ancien Testament vingt-deux livres : le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse, huit livres prophétiques, parmi lesquels il comprend les livres historiques de Josué des Juges, des Rois, et les livres d'Isaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel et des douze petits prophètes, et neuf livres des agiographes, parmi lesquels se trouvent les prophéties de Daniel. †

3 Comme Isaïe, Jérémie et les autres. †

pas de même des agiographes, comme ceux qui écrivent d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint[1]. Il semble donc que ceux qui ont la vision imaginaire et la vision intellectuelle tout à la fois méritent plus proprement le nom de prophètes que ceux qui n'ont que la vision intellectuelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'y a pas de répugnance à admettre que ce qui est absolument le meilleur reçoive cependant dans une acception moins propre certain prédicat ou certaine dénomination. Ainsi la connaissance du ciel est plus noble que celle qu'on a sur la terre, quoique cette dernière porte dans un sens plus propre le nom de foi, parce que le mot de foi implique une imperfection de connaissance. De même la prophétie implique une obscurité et un éloignement de la vérité intelligible. C'est pourquoi on donne, dans un sens plus propre, le nom de Prophète à ceux qui voient au moyen de la vision imaginaire, quoique la prophétie qui se fait par la vision intellectuelle soit plus noble ; pourvu cependant que ce soit la même vérité révélée de part et d'autre. Car si un homme reçoit de Dieu la lumière intellectuelle, non pour connaître des choses surnaturelles, mais pour juger avec la certitude de la vérité divine, ce qui peut être connu par la raison humaine ; cette prophétie intellectuelle serait inférieure à celle qui se produirait avec la vision imaginaire et qui aurait pour but une vérité surnaturelle. Tous ceux que l'on met au rang des prophètes ont eu cette dernière espèce de prophétie, et on leur a donné spécialement ce nom, parce qu'ils remplissaient un ministère prophétique. Ainsi ils parlaient au nom de Dieu, en disant au peuple : Voici ce que dit le Seigneur. Ceux qui ont écrit les livres saints n'agissaient pas ainsi. La plupart parlaient le plus souvent de ce que l'on peut connaître par la raison humaine ; ils ne le faisaient pas au nom de Dieu, mais en leur propre nom ; à l'aide toutefois de la lumière divine.

Objection N°4.

Saint Denis dit (De cæl. hier., chap. 1) qu'il est impossible que le rayon divin brille en nous s'il n'est enveloppé de différents voiles sacrés. Or, la révélation prophétique se fait par l'émission du rayon divin. Il semble donc qu'elle ne puisse exister sans être voilée par des images.

Réponse à l'objection N°4 :

La lumière de Dieu ne se manifeste dans la vie présente que sous le voile d'images quelconques ; parce qu'il est naturel à l'homme ici-bas de ne comprendre que par des images. Mais quelquefois les images qui sont abstraites des sens d'une manière commune suffisent, et il n'est pas nécessaire que Dieu produise dans l'âme une vision imaginaire. Alors on dit que la révélation prophétique a lieu sans cette dernière espèce de vision[2].

Mais c'est le contraire. La glose dit au commencement du Psautier : que ce mode de prophétiser l'emporte sur tous les autres, c'est-à-dire quand on prophétise d'après la seule inspiration de l'Esprit-Saint, sans le secours extérieur de l'action, de la parole, de la vision ou des songes.

Conclusion.

La prophétie par laquelle on voit la vérité surnaturelle d'après la vision intellectuelle, est bien plus noble que celle dans laquelle on voit cette même vérité par l'image des choses corporelles au moyen de la vision imaginaire.

Il faut répondre que la noblesse des moyens se considère principalement d'après la fin. Or, la fin de la prophétie est la manifestation d'une vérité qui est au-dessus de l'homme. Par conséquent plus cette manifestation est excellente et plus la prophétie est noble. Il est évident que la manifestation de la vérité divine qui se produit par la contemplation simple de la vérité est supérieure à celle qui

1 Tels que Job, David, Salomon, etc. †

2 On voit d'après cette réponse que la vision prophétique proprement dite est conforme au mode naturel de la connaissance humaine, et qu'elle n'a jamais lieu sans image. †

se produit sous l'image des choses corporelles. Car elle approche davantage de la vision céleste qui fait voir la vérité dans l'essence de Dieu. D'où il suit que la prophétie par laquelle on découvre une vérité surnaturelle d'après la vision intellectuelle est plus noble que celle qui manifeste une vérité surnaturelle par l'image des choses corporelles, au moyen de la vision imaginaire. — Il résulte aussi de là que l'esprit du prophète est plus élevé. C'est ainsi que dans l'enseignement humain l'auditeur qui peut percevoir la vérité intelligible présentée toute nue par le maître, fait preuve d'une intelligence meilleure que celui qui a besoin d'être guidé par des exemples sensibles. C'est pourquoi il est dit à la louange de la prophétie de David (2 Rois, 21, 3) : Le fort d'Israël m'a parlé ; puis on ajoute : Il brille comme la lumière de l'aurore ; il est comme le soleil du matin dans un ciel sans nuages. [Q176-2]

Article 3 : Peut-on distinguer les degrés de prophétie selon la vision imaginaire ?

174

Objection N°1.

Il semble que les degrés de prophétie ne puissent pas se distinguer selon la vision imaginaire. Car on ne distingue pas les degrés d'une chose selon ce qu'elle est à cause d'une autre, mais selon ce qu'elle est à cause d'elle-même. Or, dans la prophétie on cherche la vision intellectuelle pour elle-même, et la vision imaginaire pour une autre fin, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2). Il semble donc que les degrés de la prophétie ne se distinguent pas d'après la vision imaginaire, mais seulement d'après la vision intellectuelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous ne pouvons connaître la différence de la lumière intelligible qu'autant que nous en jugeons par des signes imaginaires ou sensibles. C'est pourquoi la différence de la lumière intellectuelle s'apprécie d'après la diversité des images. [Q176-2]

Objection N°2.

Il semble que le même prophète possède le don de prophétie à un seul et même degré. Or, la révélation se fait au même prophète d'après des visions imaginaires différentes. La diversité de la vision imaginaire ne change donc pas les degrés de prophétie.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. 171, art. 2), la prophétie n'existe pas à la manière d'une habitude immanente, mais plutôt à la manière d'une impression qui passe. Il ne répugne donc pas que le même prophète reçoive à différentes reprises des révélations prophétiques qui soient de degrés différents.

Objection N°3.

D'après la glose[1], la prophétie consiste dans des paroles et des actions, dans des songes et des visions. On ne doit donc pas plus distinguer les degrés de prophétie d'après la vision imaginaire, qui comprend les visions et les songes, que d'après les paroles et les actions.

Réponse à l'objection N°3 :

Les paroles et les actions dont il est fait mention en cet endroit n'appartiennent pas à la révélation de la prophétie, mais à sa promulgation, qui se fait selon les dispositions de ceux auxquels on annonce ce qui a été révélé au prophète ; ce qui a lieu tantôt par paroles et tantôt par actions. Quant

1 (Cassiod. sup. prolog. Hier. in Psal.) †

à l'annonce et à l'accomplissement des miracles, c'est une conséquence de la prophétie elle-même, comme nous l'avons dit (quest. 171, art. 1).

Mais c'est le contraire. Le moyen change les degrés de la connaissance. Ainsi la science d'une chose par sa cause (propter quid) est plus noble que la science de cette même chose par ses effets (quià est) ; parce que le moyen de connaître est plus élevé ; elle est aussi plus noble que l'opinion. Or, la vision imaginaire est, par rapport à la connaissance prophétique, une sorte de moyen. Les degrés de prophétie doivent donc se distinguer d'après cette vision.

Conclusion.

Les degrés de la prophétie proprement dite se distinguent d'après la vision imaginaire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2), la prophétie dans laquelle la lumière intelligible révèle une vérité surnaturelle, au moyen de la vision imaginaire, tient le milieu entre la prophétie dans laquelle la vérité surnaturelle est révélée sans cette vision, et celle dans laquelle la lumière intelligible dirige l'homme pour lui faire connaître ou exécuter ce qui regarde la vie humaine, sans avoir recours, pour cela, à la vision imaginaire. Mais la connaissance est plus propre à la prophétie que l'opération. C'est pourquoi le dernier degré de la prophétie, c'est quand on est mû par un instinct intérieur à faire quelque chose extérieurement. C'est ainsi qu'il est dit de Samson (Juges, 15, 14), que l'esprit du Seigneur l'ayant saisi, il brisa et rompit en pièces les cordes dont il était lié, comme le bois se consume à l'ardeur du feu. Le second degré de la prophétie, c'est quand on est éclairé par la lumière intérieure pour connaître des choses qui ne surpassent cependant pas les limites de la connaissance naturelle. Ainsi il est dit de Salomon (3 Rois, 4, 32) qu'il composa des paraboles, qu'il traita de tous les arbres, depuis le cèdre qui est sur le Liban jusqu'à l'hysope qui vient près des murailles ; et qu'il traita de même des animaux de la terre, des oiseaux, des reptiles et des poissons. Il fit tous ces ouvrages d'après l'inspiration divine, puisqu'il est dit auparavant que Dieu donna à Salomon une sagesse et une prudence prodigieuse.

Ces deux degrés sont cependant inférieurs à la prophétie proprement dite, parce qu'ils ne s'élèvent pas à la vérité surnaturelle. Cette prophétie dans laquelle la vérité surnaturelle est manifestée au moyen de la vision imaginaire se distingue :

1. D'après la différence qu'il y a entre le songe qui a lieu pendant le sommeil, et la vision qui se produit pendant la veille, et qui se rapporte à un degré de prophétie plus élevé. Car la lumière prophétique, qui élève aux choses surnaturelles quelqu'un qui s'occupe des choses sensibles à l'État de veille, paraît être d'une force plus vive que celle qui trouve l'âme de l'homme détachée des choses sensibles pendant le sommeil.
2. Les degrés de la prophétie changent quant à l'expression des signes par lesquels la vérité intelligible se manifeste à l'imagination. Comme les paroles sont les signes qui rendent le mieux la vérité intelligible, il s'ensuit que le degré de prophétie est plus élevé, quand le prophète entend, soit pendant la veille, soit pendant le sommeil, la vérité intelligible, que quand il voit des choses qui en sont le symbole, comme les sept épis pleins signifiaient sept années d'abondance (Gen., chap. 41). À l'égard de ces signes, la prophétie paraît d'autant plus élevée que ces signes sont plus expressifs ; comme quand Jérémie vit l'incendie de la cité sous l'image d'une chaudière embrasée (chap. 1).
3. Le degré de prophétie est plus élevé quand le prophète ne voit pas seulement les signes des paroles ou des actes, mais qu'il voit encore dans la veille ou le sommeil quelqu'un qui lui parle ou qui démontre quelque chose ; parce que c'est une preuve que l'esprit du prophète approche davantage de la cause révélatrice.
4. On peut aussi considérer l'élévation du degré de la prophétie d'après la condition de celui qui est vu. Car le degré de prophétie est plus élevé, si celui qui parle ou qui démontre une chose paraît, dans la veille ou le sommeil, sous la figure d'un ange, que si on le voit sous la

forme d’un homme. Il sera encore plus élevé, si on le voit, dans le sommeil ou la veille, sous la ressemblance de Dieu, comme le prophète Isaïe, qui dit (chap. 6) : J’ai vu le Seigneur assis.
Enfin au-dessus de tous ces degrés, il y a un troisième genre de prophétie, dans lequel la vérité intelligible et surnaturelle se manifeste sans la vision imaginaire. Mais il surpasse l’essence de la prophétie proprement dite, comme nous l’avons vu (art. préc., Réponse N°3). C’est pourquoi il s’ensuit que les degrés de la prophétie proprement dite se distinguent d’après la vision imaginaire.

Article 4 : Moïse fut-il le premier de tous les prophètes ?

174

Objection N°1.

Il semble que Moïse n’ait pas été le plus excellent de tous les prophètes. Car la glose dit au commencement du Psautier qu’on appelle David le prophète par excellence. Ce ne fut donc pas Moïse.

Réponse à l’objection N°1 :

La prophétie de David approche de celle de Moïse quant à la vision intellectuelle, parce qu’ils ont reçu l’un et l’autre la révélation de la vérité intelligible et surnaturelle sans la vision imaginaire ; cependant la vision de Moïse l’a emporté relativement à la connaissance de la Divinité[1], mais David a commenté et exprimé plus pleinement les mystères de l’incarnation du Christ.

Objection N°2.

Josué, qui a fait arrêter le soleil et la lune, comme on le voit (Jos., chap. 10), et Isaïe, qui a fait rétrograder le soleil (chap. 38), ont fait de plus grands miracles que Moïse, qui a séparé les eaux de la mer Rouge. Il en est de même d’Élie, dont il est dit (Ecclésiastique, 48, 4) : Qui pourra se glorifier d’être semblable à vous qui avez fait sortir un mort de son tombeau ? Moïse ne fut donc pas le plus excellent des prophètes.

Réponse à l’objection N°2 :

Les prodiges faits par ces prophètes furent plus grands par rapport à la substance du fait : mais les miracles de Moïse l’ont emporté quant au mode, parce qu’ils ont été faits pour le peuple entier.

Objection N°3.

Il est dit (Matth., 11, 11) que parmi les enfants des hommes il n’y en a pas eu de plus grand que Jean Baptiste. Moïse ne fut donc pas le premier de tous les prophètes.

Réponse à l’objection N°3 :

Jean appartient au Nouveau Testament, dont les ministres sont mis au-dessus de Moïse, parce qu’ils ont vu la vérité de plus près et plus à découvert, selon l’expression de saint Paul (2 Cor., chap. 3).

Mais c’est le contraire. Il est dit (Deut., 34, 10) : Il ne s’éleva plus dans Israël de prophète semblable à Moïse.

Conclusion.

Moïse fut absolument le plus grand de tous les prophètes de l’Ancien Testament, quoique sous certain rapport il y ait eu d’autres prophètes plus grands que lui.
Il faut répondre que quoiqu’il y ait eu des prophètes plus grands que Moïse sous un rapport, il fut cependant d’une manière absolue supérieur à tous les autres. Car dans la prophétie, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (art. préc. et art. 1, quest. 171), on considère la connaissance d’après la vision

1 La connaissance de la Divinité étant la connaissance principale, la vision de Moïse l’emporte encore à ce titre sur celle de David, qui a eu pour objet des points plus secondaires. †

intellectuelle aussi bien que d'après la vision imaginaire, puis la promulgation de la prophétie et sa confirmation par les miracles. Ainsi Moïse l'emporta sur les autres :

1. Quant à la vision intellectuelle, parce qu'il vit l'essence même de Dieu[1], comme saint Paul dans son ravissement, ainsi que l'observe saint Augustin (Sup. Gen., liv. 12, chap. 27). C'est pourquoi il est dit (Nom., 12, 8) qu'il vit Dieu en face et non en énigmes.
2. Par rapport à la vision imaginaire qu'il avait, pour ainsi dire, à volonté, n'entendant pas seulement les paroles, mais voyant encore celui qui lui parlait sous la ressemblance de Dieu, non seulement pendant son sommeil, mais encore à l'État de veille. D'où il est dit (Ex., 33, 8) que le Seigneur lui parlait face à face, comme un homme a coutume de parler à son ami.
3. Pour la manière d'énoncer ses prophéties. Car il parlait à tout le peuple des fidèles au nom de Dieu, leur proposant une loi nouvelle, tandis que les autres prophètes parlaient au peuple au nom de Dieu, l'engageant à observer la loi de Moïse, suivant ces paroles de Malachie (3, 22) : Souvenez-vous de la loi de Moïse, mon serviteur.
4. Enfin il l'emporta sur tous les autres par les miracles qu'il a faits pour tout le peuple des infidèles. C'est pour cette raison qu'il est dit (Deut., 34, 10) : Il ne s'éleva plus de prophète dans Israël semblable à Moïse, à qui le Seigneur parlait face à face, et personne n'a fait des miracles et des prodiges comme ceux que le Seigneur envoya faire par Moïse dans l'Egypte aux yeux de Pharaon, de ses serviteurs et de tout son royaume.

Article 5 : Y a-t-il aussi dans les bienheureux un certain degré de prophétie ?

174

Objection N°1.

Il semble qu'il y ait aussi dans les bienheureux un certain degré de prophétie. Car Moïse, comme nous l'avons dit (art. préc.), a vu l'essence divine et on dit néanmoins qu'il a été un prophète. Les bienheureux peuvent donc pour la même raison recevoir ce nom.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette vision de Moïse fut passagère à la manière d'une impression qu'on éprouve ; mais elle ne fut pas permanente comme la béatitude. Il voyait donc encore de loin ; et c'est pour cela que cette vision ne détruit pas totalement l'essence de la prophétie.

Objection N°2.

La prophétie est une révélation divine. Or, les révélations divines se font par les bons anges. Ils peuvent donc être appelés des prophètes.

Réponse à l'objection N°2 :

La révélation de Dieu se fait aux anges, non comme s'ils étaient éloignés, mais comme étant unis à lui totalement. Elle n'a donc pas le caractère de la prophétie.

Objection N°3.

Le Christ a joui de la béatitude dès le moment de sa conception, et cependant il se donne le nom de prophète, quand il dit (Matth., 13, 57) : Un prophète n'est sans honneur que dans son pays. Ceux qui voient Dieu et les bienheureux peuvent donc être appelés des prophètes.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Ces paroles ne doivent pas s'entendre d'une manière absolue, car autrement saint Thomas serait en contradiction avec lui-même. Il explique le sens que l'on doit attacher à ces paroles de l'Écriture. (Voy. 1a 2æ, quest. 98, art. 3, Réponse N°2). †

Le Christ jouissait de la béatitude et il était tout à la fois voyageur sur cette terre. En tant qu'il jouissait de la vue de Dieu, la prophétie ne peut lui être attribuée, mais seulement selon qu'il était voyageur.

Objection N°4.

Il est dit de Samuel (Ecclésiastique, 46, 23) que sortant de la terre il a élevé la voix pour prédire la ruine du peuple et la peine due à son impiété. Pour la même raison les autres saints peuvent donc recevoir le nom de prophètes après leur mort.

Réponse à l'objection N°4 :

Samuel n'était pas encore parvenu à l'État de la béatitude. Par conséquent en supposant que d'après la volonté de Dieu l'âme de Samuel a prédit à Saül l'issue de la guerre, selon la révélation que le Seigneur lui en avait faite, cet acte aurait le caractère d'une prophétie. Mais on ne doit pas raisonner de même à l'égard des saints qui sont dans le ciel. D'ailleurs rien n'empêche de dire que ceci s'est fait par l'art des démons ; car quoique les démons ne puissent pas évoquer l'âme d'un saint, ni la forcer à faire quelque chose ; cependant il peut arriver par la vertu divine que quand le démon est consulté, Dieu fasse lui-même connaître la vérité par un de ses envoyés. C'est ainsi que par Elie il fit connaître la vérité aux messagers du roi qui étaient envoyés pour consulter le dieu Accaron, comme on le voit (4 Rois, chap. 1). — D'ailleurs on pourrait dire aussi, que ce ne fut pas l'âme de Samuel[1], mais le démon qui parla en son nom. Le Sage l'appelle Samuel et attribue à ce prophète ses paroles prophétiques, d'après l'opinion de Saül et de ses compagnons, parce qu'ils ont pensé que c'était lui.

Mais c'est le contraire. Saint Pierre (2 Pierre, chap. 1) compare la prophétie à une lampe qui brille dans un lieu obscur. Or, pour les bienheureux il n'y a pas d'obscurité. On ne peut donc pas leur donner le nom de prophètes.

Conclusion.

Puisque la prophétie comprend en elle-même la vision de quelque vérité surnaturelle qui est éloignée, il s'ensuit évidemment que les bienheureux ne peuvent pas être des prophètes.
Il faut répondre que la prophétie implique la vision d'une vérité surnaturelle qui est très éloignée. Ce qui peut arriver de deux manières :

1. De la part de la connaissance, parce que la vérité surnaturelle n'est pas connue en elle-même, mais dans quelques-uns de ses effets. Cette connaissance est encore plus éloignée, si elle se fait au moyen des images des choses corporelles que si elle se produit par des effets intelligibles. Et telle est principalement la vision prophétique qui a lieu par les images et les ressemblances des choses corporelles.
2. La vision est éloignée relativement à celui qui la voit, parce qu'il n'est pas totalement arrivé à sa dernière perfection, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Cor., 5, 6) : Tant que nous sommes dans ce corps, nous voyageons éloignés de Dieu. Les bienheureux ne sont loin d'aucune de ces deux manières et par conséquent on ne peut pas les appeler des prophètes. [Q186-6]

174

1 Saint Thomas n'exprime ce dernier sentiment que dans l'hypothèse où l'on n'admettrait pas l'Ecclésiastique parmi les livres de l'Ancien Testament. Voyez ce qu'il dit (1a pars, quest. 89, art. 8). Mais aujourd'hui on ne peut plus raisonner dans cette hypothèse, puisque le concile de Trente a positivement décidé la question. †

Article 6 : Les degrés de la prophétie varient-ils selon le progrès des temps ?

174

Objection N°1.

Il semble que les degrés de la prophétie changent selon le progrès des temps. Car la prophétie a pour but la connaissance des choses divines, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 2 et 4). Or, comme le dit saint Grégoire (hom. 16 in Ezech.), la connaissance des choses de Dieu a augmenté pendant la succession des siècles. Les degrés de la prophétie doivent donc se distinguer d'après le progrès des âges.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Grégoire doit s'entendre des temps qui ont précédé l'incarnation du Christ, relativement à la connaissance de ce mystère.

Objection N°2.

La prophétie se révèle au moyen de la parole que Dieu adresse à l'homme. Or, les prophètes font connaître par leurs paroles et leurs écrits ce qui leur a été révélé. Car il est dit (1 Rois, 3, 4) : qu'avant Samuel la parole du Seigneur était précieuse, c'est-à-dire rare ; depuis, cette parole s'est fait entendre à un grand nombre. De même on ne trouve pas que les prophètes aient écrit des ouvrages avant Isaïe, à qui il a été dit : Prenez un grand livre et écrivez-y en caractères connus (8, 1). Mais après lui il y a eu plusieurs prophètes qui ont écrit leurs prophéties. Il semble donc que le degré de la prophétie ait progressé à mesure qu'on a avancé dans les siècles.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après la remarque de saint Augustin (De civ. Dei, liv. 18, chap. 27), comme ce fut dans les premiers temps du royaume d'Assyrie que vécut Abraham, qui fut publiquement le dépositaire des promesses, de même ce fut à la naissance de la Babylone d'Occident, c'est-à-dire de la ville de Rome, que se répandirent ces prophéties, parce que c'était sous son empire que devait naître Jésus-Christ, en qui s'accomplirent les oracles des prophètes, dont les paroles et les écrits attestent ce grand événement. Car depuis les rois, les prophètes ne manquèrent presque jamais au peuple d'Israël, et ne parurent d'abord que dans l'intérêt de ce peuple. Mais l'ère des prophéties moins obscures, et qui s'adressent aux nations, devait s'ouvrir avec l'ère de Rome, la future souveraine de tous les peuples. C'est pourquoi il a fallu que les prophètes fussent plus nombreux principalement au temps des rois, parce qu'alors le peuple n'était pas opprimé par des étrangers, mais qu'il avait son propre roi. C'est pour cela qu'il était nécessaire que les prophètes l'instruisissent de ses devoirs, comme étant un peuple libre[1].

Objection N°3.

Le Seigneur dit (Matth., 11, 13) : La loi et les prophètes ont prophétisé jusqu'à Jean. Le don de prophétie fut ensuite accordé aux disciples du Christ d'une manière bien plus excellente qu'aux anciens prophètes, d'après ces paroles de l'Apôtre (Eph., 3, 5) : Le mystère du Christ n'a point été découvert aux enfants des hommes dans les autres temps, comme il a été révélé maintenant à ses saints apôtres et aux prophètes par le Saint-Esprit. Il semble donc que le degré de la prophétie se soit développé avec le mouvement des années.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Tous ces synchronismes sont de la plus haute importance pour l'intelligence des vues de la Providence sur le monde. †

Les prophètes qui ont prédit la venue du Messie n'ont pu venir que jusqu'à saint Jean, qui a montré le Christ du doigt, lorsqu'il se trouva devant lui. Cependant, comme le remarque saint Jérôme, le Seigneur n'emploie pas cette expression pour dire qu'il n'y aura plus de prophètes après saint Jean. Car nous lisons dans les Actes des apôtres qu'Agabus et les quatre filles de Philippe ont prophétisé. Saint Jean a écrit un livre prophétique sur la fin de l'Église ; et dans tous les temps il y a eu des hommes qui ont eu l'esprit de prophétie, non pour donner de nouveaux enseignements de foi, mais pour diriger les actes humains. Ainsi saint Augustin rapporte (De civ. Dei, liv. 5, chap. 26) que l'empereur Théodose envoya vers Jean qui habitait le désert de l'Egypte, et qu'il savait par la renommée doué de l'esprit prophétique. Il reçut de lui la nouvelle très certaine de sa victoire[1].

Mais c'est le contraire. Moïse fut le plus excellent des prophètes, comme nous l'avons dit (art. 4), et cependant il a précédé tous les autres. Le degré de la prophétie n'est donc pas allé en croissant selon le cours des temps.

Conclusion.

La prophétie, selon qu'elle avait pour but la manifestation de la foi, a augmenté par la suite des temps ; mais en tant qu'elle dirigeait le genre humain dans ses actions, il n'a pas été nécessaire qu'elle changeât selon la marche des siècles, mais selon la nature des peuples et des affaires.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 4, et quest. préc., art. 2 et 4), la prophétie a pour but la connaissance de la vérité divine. La contemplation de cette vérité ne nous instruit pas seulement dans la foi, mais elle nous dirige encore dans nos actions, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 42, 3) : Envoyez-moi votre lumière et votre vérité et elles me conduiront. Or, notre foi consiste principalement dans deux choses :

1. Dans la vraie connaissance de Dieu, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 11, 6) : Il faut que celui qui approche de Dieu croie qu'il existe.
2. Dans le mystère de l'incarnation du Christ, d'après ce passage de l'Évangile (Jean, 14, 1) : Vous qui croyez en Dieu, croyez aussi en moi. Si donc nous parlons de la prophétie selon qu'elle se rapporte à la connaissance de la Divinité, elle s'est développée à ces trois époques : avant la loi, sous la loi et sous l'État de grâce. En effet, avant la loi Abraham et les autres patriarches ont été instruits prophétiquement de ce qui regarde la croyance de la Divinité. C'est pourquoi on leur donne le nom de prophètes, d'après ces paroles du psaume (104, 15) : Ne faites point de mal à mes prophètes, ce qui s'entend spécialement d'Abraham et d'Isaac. Sous la loi la révélation prophétique qui s'est faite à l'égard de ce qui concerne la croyance de Dieu était plus excellente que les autres : parce qu'il ne fallait pas seulement éclairer quelques individus ou quelques familles, mais un peuple tout entier. Ainsi le Seigneur dit à Moïse (Ex., 6, 2) : Je suis le Seigneur qui ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob dans le Dieu tout-puissant ; et je ne leur ai pas indiqué mon nom d'Adonaï. En effet, les patriarches précédents avaient été instruits dans la foi au sujet de la toute-puissance de Dieu ; au lieu que Moïse fut ensuite plus pleinement instruit sur la simplicité de l'essence divine, puisqu'il lui a été dit (Ex., 3, 14) : Je suis celui qui suis. C'est ce nom que les juifs expriment par le mot d'Adonaï, à cause de la vénération qu'ils ont pour ce nom ineffable. Puis, sous la loi de grâce, le mystère de la Trinité a été révélé par le Fils de Dieu, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[2]. — Cependant dans chaque État la première révélation fut la plus excellente. Ainsi, avant la loi, la première révélation a été faite à Abraham, au moment où les hommes ont commencé à s'écarter[3] de la foi en l'unité de Dieu pour se livrer à l'idolâtrie. Auparavant cette révélation n'était pas nécessaire, puisque tout le monde

1 (Vid. Cassien, collat. 4, chap. 13 ; Théodoret, liv. 5, chap. 24, et Sozomène, liv. 7, chap. 22.) †

2 On peut voir dans le Discours sur l'histoire universelle le chapitre où Bossuet parle de Jésus-Christ et de sa doctrine (part. 2, ch. 19). †

3 Bossuet fait encore parfaitement remarquer les motifs de ce nouveau développement (part. 2, ch. 2). †

persévérait dans le culte de l'unité de Dieu. La révélation faite à Isaac est inférieure, parce qu'elle a en quelque sorte pour fondement celle qui a été faite à Abraham. D'où il est dit (Gen., 26, 24) : Je suis le Dieu d'Abraham votre père. De même il a été dit à Jacob (ibid., 26, 12) : Je suis le Dieu d'Abraham votre père et le Dieu d'Isaac. Pareillement sous la loi, la première révélation faite à Moïse a été la plus excellente. C'est sur elle que sont fondées toutes les autres révélations faites aux prophètes. De même, sous la loi de grâce, toute la foi de l'Église repose sur la révélation faite aux apôtres au sujet de la foi dans l'unité de Dieu et dans sa Trinité, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 16, 18) : C'est sur cette pierre, c'est-à-dire sur cette confession de foi, que je bâtirai mon Église. — Quant à la foi de l'incarnation du Christ, il est évident que plus les prophètes ont été rapprochés du Christ, soit avant, soit après, et plus ils ont été pleinement instruits de ce mystère[1]. Cependant ceux qui sont venus après l'ont mieux connu que ceux qui sont venus auparavant, comme le dit saint Paul (Eph., chap. 3). — À l'égard de la direction des actes humains, la révélation prophétique a changé, non d'après la marche des temps, mais selon la condition des peuples et des affaires. Car, comme il est dit (Prov., 29, 18) : Quand il n'y aura plus de prophète le peuple s'égarera. C'est pourquoi en tout temps les hommes ont été instruits de Dieu sur leurs devoirs[2], selon qu'il convenait au salut des élus.

174

1 Quand on étudie les prophètes selon l'ordre des temps, on voit en effet que la lumière va toujours en croissant depuis Adam, qui ouvre la marche en recevant la promesse, jusqu'à Malachie, qui la ferme en annonçant le précurseur. †

2 C'est la conséquence qui ressort de l'étude de l'histoire ancienne au point de vue religieux. On voit que la grâce n'a manqué à aucune nation, même dans les temps où l'idolâtrie exerçait le plus d'empire sur les esprits. †

QUESTION 175 : DU RAVISSEMENT

Question 175 : Du ravissement.....383
Article 1 : L'âme de l'homme est-elle ravie vers les choses divines ?.....384
Article 2 : Le ravissement appartient-il plus à la puissance cognitive qu'à la puissance appétitive ?.....386
Article 3 : Saint Paul a-t-il vu l'essence de Dieu dans son ravissement ?.....388
Article 4 : Saint Paul dans son ravissement a-t-il fait abstraction de ses sens ?.....390
Article 5 : L'âme de saint Paul fut-elle, dans cet état, totalement séparée de son corps ?.....391
Article 6 : Saint Paul a-t-il ignoré si son âme avait été séparée de son corps ?.....393

Nous avons maintenant à nous occuper du ravissement, et à ce sujet six questions se présentent :

1. L'âme de l'homme est-elle ravie vers les choses divines ?
2. Le ravissement appartient-il à la puissance appétitive ou cognitive ?
3. Saint Paul a-t-il vu l'essence de Dieu dans son ravissement ?[1]
4. A-t-il été privé de ses sens ?
5. Son âme a-t-elle été dans cet État totalement séparée de son corps ?
6. Qu'a-t-il su et qu'a-t-il ignoré à cet égard ?[2]

1 Cette question revient à ce qui a été dit de Moïse, quest. préc., art. 4. †

2 Cet article étant le commentaire de ces paroles de saint Paul (2 Cor., 12, 2) : Si ce fut avec son corps, je ne sais ; si ce fut sans son corps, je ne sais ; Dieu le sait. Voyez à ce sujet Estius in Paulum, ou Cornélius à Lapide. †

Article 1 : L’âme de l’homme est-elle ravie vers les choses divines ?

175

Objection N°1.

Il semble que l’âme de l’homme ne soit pas ravie vers les choses divines. Car il y en a qui définissent le ravissement : l’élévation de ce qui est selon la nature vers ce qui est au-dessus d’elle, par la force d’une puissance supérieure. Or, il est conforme à la nature de l’homme de s’élever vers les choses divines, puisque saint Augustin dit (Conf., in princ.) : Vous nous avez fait pour vous, Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu’à ce qu’il se repose en vous. L’âme de l’homme n’est donc pas ravie vers les choses divines.

Réponse à l’objection N°1 :

Il est naturel à l’homme de tendre aux choses divines par la perception des choses sensibles, d’après ces paroles de saint Paul (Rom., 1, 20) : Les choses invisibles de Dieu ont été rendues visibles par celles qui ont été faites. Mais il n’est pas naturel à l’homme de s’élever aux choses divines en faisant abstraction des choses sensibles.

Objection N°2.

Saint Denis dit (De div. nom., chap. 8 et 9) que la justice de Dieu consiste en ce qu’il distribue à tous les êtres ce qui leur convient selon leur mode et leur dignité. Or, il n’appartient pas au mode ou à la dignité de l’homme de s’élever au-dessus de ce qui est conforme à la nature. Il semble donc que l’esprit de l’homme ne soit pas ravi par Dieu vers les choses divines.

Réponse à l’objection N°2 :

Il appartient au mode et à la dignité de l’homme d’être élevé vers les choses divines, par là même qu’il a été fait à l’image de Dieu. Et parce que le bien divin surpasse infiniment les facultés humaines, l’homme a besoin d’un secours surnaturel pour obtenir ce bien, et c’est ce qui se fait par le bienfait de la grâce. Par conséquent l’élévation de l’âme par Dieu au moyen du ravissement n’est pas un acte contre nature, mais c’est un acte supérieur aux forces naturelles.

Objection N°3.

Le ravissement implique une certaine violence. Or, Dieu ne nous régit pas par la violence et la coaction, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 2, chap. 30). L’esprit de l’homme n’est donc pas ravi vers les choses divines.

Réponse à l’objection N°3 :

Ce mot de saint Jean Damascène doit s’entendre des choses que l’homme doit faire ; quant à celles qui sont au-dessus des forces du libre arbitre, il est nécessaire qu’il y soit élevé par une opération supérieure. Cette opération peut recevoir sous un rapport le nom de coaction[1], si on considère son mode, mais il n’en est pas de même si on considère son terme qui est la fin à laquelle la nature de l’homme et son intention se rapportent.

Mais c’est le contraire. L’Apôtre dit (2 Cor., 12, 2) Je sais qu’un homme qui est à Jésus-Christ fut ravi jusqu’au troisième ciel. D’après la glose (ordin. Pet. Lombardi), le mot ravi signifie enlevé contre nature.

1 Il y a dans ce cas le concours de deux puissances, la force divine et la volonté humaine ; mais la volonté n’est pas contrainte, puisque ce qui est fait est librement consenti et voulu par l’agent qui l’a fait. †

Conclusion.

Quelquefois l'âme humaine est ravie, quand l'esprit de Dieu l'élève aux choses surnaturelles, en l'abstrayant des choses sensibles.

Il faut répondre que le ravissement implique une certaine violence, comme nous l'avons dit (in arg. 3). On appelle violent ce qui a son principe au-dehors, en sorte que celui qui est l'objet de l'action n'y contribue en rien, comme on le voit (Eth., liv. 3, chap. 1). Or, chaque être contribue à l'acte vers lequel il tend par son inclination propre, volontairement ou naturellement. C'est pourquoi il faut que celui qui est ravi par une cause extérieure, le soit vers un objet différent de celui vers lequel son inclination le porte. Cette différence se considère de deux manières :

1. Quant à la fin de l'inclination ; comme si une pierre qui est naturellement portée à tomber en bas était jetée en l'air ;
2. Quant au mode ; comme si une pierre est jetée à terre plus rapidement qu'elle n'y serait tombée par son mouvement naturel.

Par conséquent on dit de deux manières que l'âme de l'homme est ravie vers ce qui est en dehors de sa nature :

1. Quant au terme du ravissement ; comme quand on est ravi dans les enfers[1], d'après ces paroles du Psalmiste (49, 22) : Dans la crainte qu'il ne le ravisse et qu'il n'y ait personne pour le délivrer.
2. Quant au mode naturel à l'homme, qui consiste à comprendre la vérité au moyen des choses sensibles. C'est pourquoi quand l'âme est abstraite de la perception des choses sensibles, on dit qu'elle est ravie, quoiqu'elle soit élevée vers des choses auxquelles elle se rapporte naturellement[2], pourvu toutefois que ceci n'ait pas lieu d'après l'intention propre de l'individu, comme il arrive dans le sommeil qui est conforme à la nature et qu'on ne peut appeler un ravissement proprement dit.

Cette abstraction, quel que soit son objet, peut résulter de trois causes :

1. De la cause corporelle : c'est ce qui a lieu dans ceux qui sont aliénés par suite de quelque infirmité ;
2. D'après la vertu des démons, comme on le voit dans les énergumènes ;
3. D'après la vertu divine. C'est dans ce dernier sens que nous parlons ici du ravissement, selon qu'on est élevé par l'esprit de Dieu vers des choses surnaturelles avec abstraction des sens, d'après ces paroles d'Ézéchiel (6, 3) : L'Esprit m'éleva entre le ciel et la terre et m'amena en vision à Jérusalem.

Il est à remarquer qu'on dit quelquefois qu'on est ravi non seulement quand on est hors des sens, mais encore quand on est distrait de la chose à laquelle on s'appliquait ; comme quand on se laisse aller à une distraction contre son gré. Mais on n'emploie alors cette expression que dans un sens impropre.

175

1 Cette espèce de ravissement est une conséquence du péché. †

2 Ainsi l'homme se rapporte naturellement aux choses divines, puisqu'il a été créé pour Dieu ; mais il peut être ravi vers elles quand il les contemple, son âme faisant abstraction des choses sensibles. †

Article 2 : Le ravissement appartient-il plus à la puissance cognitive qu'à la puissance appétitive ?

175

Objection N°1.

Il semble que le ravissement appartienne plus à la puissance appétitive qu'à la puissance cognitive. Car saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) qu'il y a l'amour divin qui produit l'extase. Or, l'amour appartient à la puissance appétitive. Donc aussi l'extase ou le ravissement.

Réponse à l'objection N°1 :

Le ravissement ajoute quelque chose à l'extase[1]. Car l'extase implique simplement le transport hors de soi, qui fait que l'on est placé hors de sa sphère, au lieu que le ravissement y ajoute une certaine violence. L'extase peut donc appartenir à la puissance appétitive, comme quand le désir de quelqu'un se porte vers des choses qui sont hors de lui. C'est ainsi que, d'après saint Denis, l'amour divin produit l'extase, dans le sens qu'il fait que l'appétit de l'homme se porte vers les choses qu'il aime. C'est pourquoi il ajoute ensuite que Dieu lui-même, qui est la cause de tous les êtres, se porte hors de lui par l'excès de son amour en pourvoyant à tout ce qui existe. D'ailleurs si on appliquait expressément ces paroles au ravissement, elles signifieraient seulement que l'amour en est la cause.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Dial., liv. 2, chap. 3) que celui qui nourrit les pourceaux est tombé au-dessous de lui-même par les écarts de son esprit et par son impureté ; au lieu que saint Pierre que l'ange délivre a été ravi en extase ; son esprit n'a pas été hors de lui, mais au-dessus de lui. Or, c'est par la volonté que l'enfant prodigue est tombé au fond de l'abîme. C'est donc aussi par la volonté que l'on est ravi au ciel.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a dans l'homme deux sortes d'appétit : l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté, et l'appétit sensitif qu'on appelle la sensualité. Or, il est propre à l'homme que l'appétit inférieur soit soumis à l'appétit supérieur et que celui-ci meuve l'autre. L'homme peut donc être mis hors de lui-même de deux manières relativement à l'appétit :

1. Quand l'appétit intelligentiel se porte totalement vers les choses divines, laissant de côté celles pour lesquelles l'appétit sensitif a de l'inclination. C'est ce qui fait dire à saint Denis (De div. nom., chap. 4) que saint Paul ravi en extase par la vertu de l'amour divin prononça ces paroles : Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi.
2. Quand, laissant de côté l'appétit supérieur, l'homme se porte totalement vers les choses qui appartiennent à l'appétit inférieur, et c'est de la sorte que celui qui a fait paître les pourceaux est tombé au-dessous de lui-même[2]. Ce transport ou cette extase approche plus de la nature du ravissement que le premier[3], parce que l'appétit supérieur est plus propre à l'homme. Par conséquent, quand l'homme est séparé par la violence de l'appétit inférieur du mouvement de l'appétit supérieur, il est privé davantage de ce qui lui est propre. Cependant, comme il n'y a pas là de violence, parce que la volonté peut résister à la passion, il n'y a pas de ravissement véritable ; à moins que la passion ne soit si forte qu'elle enlève totalement l'usage de la raison, comme il arrive à ceux qui tombent dans le délire par suite de la violence de la colère ou de l'amour. Toutefois il est à remarquer que ces deux extases qui

1 Le mot extase, dans son étymologie, indique seulement que l'âme est hors d'elle-même (extrà stare). †

2 Allusion à l'enfant prodigue. †

3 Dans le sens que la seconde espèce d'extase se trouvant plus opposée à la nature, elle suppose une plus grande violence. †

existent par rapport à l'appétit peuvent l'une et l'autre jeter la puissance cognitive hors d'elle-même : soit parce que l'intelligence est emportée vers les choses intelligibles après avoir été séparée des sens ; soit parce qu'elle est élevée à une vision imaginaire ou à une apparition fantastique.

Objection N°3.

Sur ces paroles (Ps. 30) : J'ai espéré en vous, Seigneur, je ne serai pas éternellement confondu, la glose dit (interl. Aug.) : L'extase en grec, qu'on appelle en latin *excessus mentis*, est ce transport de l'esprit qui se produit de deux manières, soit par la crainte des choses terrestres, soit par le ravissement de l'esprit vers les choses célestes et l'oubli de tout ce qui se passe ici-bas. Or, la crainte des choses terrestres appartient à la volonté. Le ravissement vers les choses supérieures résultant d'un mouvement opposé appartient donc aussi à cette faculté.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Ps. 115) : J'ai dit dans mon transport, tout homme est menteur, la glose dit (ord. Aug.) : que l'on emploie en cet endroit le mot d'extase (excessus), parce que l'âme n'est pas transportée par la crainte, mais qu'elle est élevée en haut par une inspiration de la révélation. Or, la révélation appartient à la puissance intellectuelle. Donc aussi l'extase ou le ravissement.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme l'amour est un mouvement de l'appétit par rapport au bien, de même la crainte est un mouvement de l'appétit par rapport au mal. Par conséquent il peut résulter de l'un et de l'autre pour la même raison une extase[1], surtout puisque la crainte est produite par l'amour, comme le dit saint Augustin (De civit. Dei, liv. 14, chap. 7).

Conclusion.

Quoique l'homme soit ravi selon la force intellectuelle, cependant parce que la puissance appétitive peut être une cause de ravissement et qu'elle est quelquefois mue par lui, c'est avec raison qu'on dit que cet effet se rapporte à elle.

Il faut répondre que nous pouvons parler du ravissement de deux manières :

1. Par rapport à l'objet vers lequel on est ravi. Ainsi, à proprement parler, le ravissement ne peut appartenir à la puissance appétitive, mais seulement à la puissance cognitive. Car nous avons dit (art. préc.) que le ravissement n'est pas conforme à l'inclination propre de celui qui est ravi ; tandis que le mouvement de la puissance appétitive est une inclination qui se porte vers le bien qu'on désire. Par conséquent, de ce que l'homme désire une chose, il n'est pas ravi, à proprement parler, mais il est mû par lui-même.
2. On peut considérer le ravissement quant à sa cause. À ce point de vue sa cause peut provenir de la vertu appétitive. Car, par là même que l'appétit est vivement attaché à une chose, il peut se faire que la violence de son affection le détourne de tout le reste. Le ravissement produit aussi de l'effet sur la puissance appétitive, puisqu'on se délecte dans les choses vers lesquelles on est ravi. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre qu'il a été ravi non seulement au troisième ciel, ce qui appartient à la contemplation de l'intellect, mais encore au paradis, ce qui est propre à l'affection.

175

1 Amor fugiens quod adversatur timor est. †

Article 3 : Saint Paul a-t-il vu l'essence de Dieu dans son ravissement ?

175

Objection N°1.

Il semble que saint Paul n'ait pas vu l'essence de Dieu dans son ravissement. Car, comme il est dit de saint Paul, qu'il a été ravi jusqu'au troisième ciel ; de même il est dit de saint Pierre (Actes, chap. 10) qu'il lui survint un ravissement d'esprit. Or, Pierre dans son ravissement n'a pas vu l'essence de Dieu, mais une vision imaginaire. Il semble donc que Paul n'ait pas vu l'essence de Dieu non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

L'esprit humain est ravi par Dieu pour voir la vérité divine de trois manières :

1. Pour la contempler par des ressemblances imaginaires, et tel fut le ravissement d'esprit qu'eut saint Pierre ;
2. Pour la contempler par des effets intelligibles ; ce fut le ravissement de David, s'écriant (Ps. 115, 2) : J'ai dit dans mon transport : tout homme est menteur ;
3. Pour la contempler dans son essence, et ce fut le ravissement de saint Paul et de Moïse. Ce qui du reste est assez convenable. Car comme Moïse fut le premier docteur des Juifs de même saint Paul fut le premier docteur des gentils.

Objection N°2.

La vision de Dieu rend l'homme heureux. Or, saint Paul dans ce ravissement n'a pas été heureux ; autrement il ne serait jamais revenu à cette vie de misère, et son corps aurait été glorifié par le surcroît de la gloire de son âme, comme il arrivera dans les saints après la résurrection ; ce qui est évidemment faux. Saint Paul n'a donc pas vu l'essence de Dieu dans son ravissement.

Réponse à l'objection N°2 :

Une intelligence créée ne peut voir l'essence divine que parla lumière de la gloire, dont il est dit (Ps. 35, 10) : Nous verrons la lumière dans votre lumière. On peut participer à cette lumière de deux manières :

1. À la manière d'une forme immanente, et c'est ainsi qu'elle rend les saints bienheureux dans le ciel.
2. À la manière d'une impression qui passe, comme nous l'avons dit (quest. 171, art. 2) au sujet de la lumière de la prophétie. C'est ainsi que saint Paul reçut cette lumière quand il eut son ravissement. C'est pourquoi cette vision ne le rendit pas absolument bienheureux au point de rejaillir sur son corps ; elle le rendit seulement heureux sous un rapport. C'est pour ce motif que ce ravissement appartient d'une certaine manière à la prophétie.

Objection N°3.

La foi et l'espérance ne peuvent exister simultanément avec la vision de l'essence divine, comme on le voit (1 Cor., chap. 13). Or, saint Paul a eu la foi et l'espérance dans cet État. Il n'a donc pas vu l'essence de Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Paul dans son ravissement n'ayant pas eu l'habitude de la béatitude, mais en ayant seulement exercé l'acte, il s'ensuit qu'il ne produisit pas simultanément un acte de foi, mais il conserva néanmoins en lui simultanément l'habitude de cette vertu[1].

Objection N°4.

Comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 6 et 7) : Dans la vision imaginaire on voit des images des corps. Or, il est dit que saint Paul a vu dans son ravissement des images, comme celles du troisième ciel et du paradis (2 Cor., chap. 12). Il semble donc que dans son ravissement il ait eu une vision imaginaire plutôt que la vision de l'essence divine.

Réponse à l'objection N°4 :

Sous le nom de troisième ciel on peut entendre :

1. Quelque chose de corporel. Alors le troisième ciel désigne le ciel empyrée, qui est le troisième par rapport au ciel aérien et au ciel sidéral, ou plutôt par rapport au ciel sidéral et au ciel cristallin[2]. On dit qu'il a été ravi au troisième ciel, non parce qu'il a été ravi pour voir l'image d'une chose corporelle, mais parce que c'est le lieu de contemplation des bienheureux. D'où la glose dit (loc. cit.) que le troisième ciel est le ciel spirituel, où les anges et les âmes des saints jouissent de la contemplation de Dieu. En disant qu'il a été ravi là, saint Paul indique que Dieu lui a montré la vie dans laquelle on doit le voir pendant l'éternité.
2. Par le troisième ciel on peut entendre une vision qui soit au-dessus de ce monde ; on peut lui donner le nom de troisième ciel pour trois raisons :
   a) Selon l'ordre des puissances cognitives. Ainsi on appellerait premier ciel la vision corporelle supramondaine, qui se produit par les sens ; comme on vit la main de celui qui écrivait sur la muraille (Dan., chap. 5). Le second ciel serait la vision imaginaire, comme celle que virent Isaïe et saint Jean dans l'Apocalypse. Enfin on dirait que le troisième ciel est la vision intellectuelle, selon l'interprétation de saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 28).
   b) On peut encore désigner le troisième ciel selon l'ordre des choses que nous pouvons connaître. Dans ce cas le premier ciel serait la connaissance des corps célestes ; le second la connaissance des esprits célestes, et le troisième la connaissance de Dieu lui-même.
   c) On peut enfin appeler troisième ciel la contemplation de Dieu selon les degrés de la connaissance par laquelle on le voit. Le premier de ces degrés se rapporte aux anges de la dernière hiérarchie ; le second aux anges de la moyenne ; et le troisième aux anges de la hiérarchie la plus élevée, comme le dit la glose (loc. cit.). Et parce que la vision de Dieu ne peut avoir lieu sans délectation, saint Paul pour ce motif dit non seulement, qu'il a été ravi au troisième ciel en raison de la contemplation, mais il ajoute encore qu'il a été ravi au paradis en raison de la délectation qui s'en est suivie.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Epist. 147, chap. 13) que la substance de Dieu a pu être vue par des hommes qui étaient encore en ce monde, comme Moïse et saint Paul qui dans son ravissement a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de reproduire.

Conclusion.

Saint Paul, ravi par la vertu divine jusqu'au troisième ciel, a vu Dieu dans son essence.
Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont dit que saint Paul n'avait pas vu l'essence de Dieu dans son ravissement, mais un reflet de sa clarté. Saint Augustin établit manifestement le contraire, non

1 Il y a des choses que saint Paul n'a pas vues dans l'essence divine, puisqu'il dit (2 Cor., 12, 2) : Si ce fut avec son corps, je ne sais ; si ce fut sans son corps, je ne sais ; Dieu le sait. À l'égard de ce qu'il n'a pas vu, sa foi pouvait s'exercer en acte. Relativement à ce qu'il a vu, elle pouvait être habituelle, dans le sens qu'il avait la disposition de croire, quand même il n'aurait pas vu. †

2 Voyez ce que nous avons dit du ciel empyrée (1a pars, quest. 68, art. 4). †

seulement dans la lettre que nous avons citée, mais encore dans son livre sur la Genèse (ad litt., liv. 12, chap. 28), et on le lit dans la glose (ord. sup. 2 Cor., chap. 12). C'est d'ailleurs ce que les paroles mêmes de l'Apôtre indiquent ; car il dit qu'il a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de rapporter. Or, telles sont les choses qui appartiennent à la vision des bienheureux qui est au-dessus de la vie présente, d'après ces paroles du prophète (Is., 64, 5) : Sans vous, ô mon Dieu, l'œil n'a pas vu ce que vous avez préparé à ceux qui vous aiment. Il est donc plus convenable de dire qu'il a vu l'essence de Dieu.

Article 4 : Saint Paul dans son ravissement a-t-il fait abstraction de ses sens ?

175

Objection N°1.

Il semble que saint Paul dans son ravissement n'ait pas été privé de ses sens. Car saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 28) : Pourquoi ne croirions-nous pas que Dieu a voulu montrer à ce grand apôtre, le docteur des nations, en le ravissant jusqu'à cette vision céleste, la vie dans laquelle nous devons le voir éternellement après que nous serons sortis de ce monde ? Or, dans cette vie future, après la résurrection, les saints verront l'essence de Dieu, sans faire abstraction de leurs sens corporels. Saint Paul n'en a donc pas fait abstraction non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (art. préc., Objection N°2), après la résurrection, il y aura dans les bienheureux qui verront l'essence de Dieu une surabondance de gloire qui refluera de l'intellect aux puissances inférieures de l'âme et jusque sur le corps ; par conséquent l'âme s'appliquera aux images et aux choses sensibles, selon la règle même de la vision divine. Cet effet ne se produit pas[1] dans ceux qui ont des ravissements, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2) ; c'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°2.

Le Christ fut véritablement voyageur, et il jouissait continuellement de la vision de l'essence divine ; cependant il ne faisait pas abstraction de ses sens. Il n'a donc pas été nécessaire que saint Paul en fit abstraction pour voir l'essence de Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intellect de l'âme du Christ avait été glorifié par la lumière habituelle de la gloire, et il voyait ainsi l'essence divine beaucoup plus parfaitement qu'un ange ou qu'un homme. Il était voyageur, parce que son corps était passible, et, sous ce rapport, il était un peu au-dessous des anges, comme le dit saint Paul (Héb., chap. 2), mais il n'en était pas ainsi à cause de l'imperfection de son entendement. Il n'y a donc pas lieu de raisonner sur le Christ comme sur les autres voyageurs, qui sont à l'État d'épreuve.

Objection N°3.

Saint Paul, après avoir vu Dieu dans son essence, s'est souvenu de ce qu'il avait vu dans cette vision ; puisqu'il disait (2 Cor., 12, 4) : J'ai entendu des paroles secrètes qu'il n'est pas permis à l'homme de prononcer. Or, la mémoire appartient à la partie sensitive, comme on le voit dans Aristote (Lib. de mem. et reminisc., chap. 1). Il semble donc que saint Paul en voyant l'essence de Dieu n'ait pas été privé de ses sens.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Cet effet ne se produit pas dans l'intellect. †

Saint Paul, après qu'il eut cessé de voir l'essence de Dieu, se rappela ce qu'il avait vu dans cette vision au moyen des espèces intelligibles qui lui en étaient restées à l'État d'habitude dans l'intellect ; comme quand l'objet sensible a disparu, il en reste dans l'âme des impressions que l'on se rappelle ensuite en les comparant à des images. C'est pourquoi il ne pouvait reproduire par la pensée toute cette connaissance[1], ni l'exprimer par des paroles.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 27) : que d'ici-bas on n'arrive pas à cette vision à moins qu'on ne meure d'une certaine manière, soit que l'âme sorte totalement du corps, soit qu'elle soit privée ou détournée de l'usage des sens corporels.

Conclusion.

Il est impossible que l'homme dans l'État de la vie présente voie Dieu dans son essence, à moins qu'il ne soit détaché des sens.

Il faut répondre que l'homme ne peut pas voir l'essence divine par une autre puissance cognitive que par l'intellect. L'intellect humain ne se porte vers les choses intelligibles que par les images qu'il reçoit des sens au moyen des espèces intelligibles, et c'est en les considérant qu'il juge des choses sensibles et qu'il en dispose. C'est pourquoi dans toute opération où notre intellect est abstrait des images, il est nécessaire qu'il soit abstrait des sens. Or, ici-bas il est nécessaire que l'intellect de l'homme soit dépourvu d'images pour voir l'essence de Dieu. Car on ne peut pas voir l'essence de Dieu par une image, on ne peut pas même la voir par une espèce intelligible créée, parce que l'essence de Dieu surpasse infiniment non seulement tous les corps dont les images sont la représentation, mais encore toute créature intelligible. Comme l'entendement humain est élevé à la vision de l'essence de Dieu la plus haute, il faut que toutes les forces de l'âme s'appliquent de ce côté, de manière qu'elle ne comprenne rien autre chose d'après des images, mais qu'elle se porte totalement vers Dieu. Par conséquent il est impossible que l'homme ici-bas voie Dieu dans son essence, sans qu'il fasse abstraction de ses sens. [Q180-5]

Article 5 : L'âme de saint Paul fut-elle, dans cet état, totalement séparée de son corps ?

175

Objection N°1.

Il semble que l'âme de saint Paul fut dans cet État totalement séparée de son corps. Car il dit (2 Cor., chap. 5) : Tant que nous sommes dans ce corps, nous voyageons éloignés de Dieu ; nous allons à lui par la foi, mais nous ne le voyons pas. Or, saint Paul, dans cet État, n'était pas éloigné de Dieu, puisqu'il le voyait dans son essence, comme nous l'avons dit (art. 3). Son âme n'était donc plus dans son corps.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Paul dans ce ravissement était éloigné de Dieu quant à son État, puisqu'il était encore dans l'État d'un voyageur ; mais il n'en était pas ainsi, quant à l'acte par lequel il voyait Dieu dans son essence, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 3, Réponse N°2 et 3).

Objection N°2.

Une puissance de l'âme ne peut pas être élevée au-dessus de l'essence du sujet dans lequel elle est établie. Or, l'intellect, qui est une puissance de l'âme, a été abstrait des choses corporelles dans le

1 Il y avait impossibilité de reproduire adéquatement ce qu'il avait vu, parce que les espèces intelligibles créées, quelles qu'elles soient, ne peuvent représenter l'essence divine. †

ravissement, par là même qu'il a été élevé à la contemplation de Dieu. A plus forte raison, l'essence de l'âme a-t-elle été séparée du corps.

Réponse à l'objection N°2 :

La puissance de l'âme n'est pas élevée par sa vertu naturelle au-dessus du mode qui convient à son essence ; cependant elle peut être élevée par la vertu divine à quelque chose de plus haut, comme un corps est élevé par l'énergie d'une puissance plus forte au dessus du lieu qui lui convient d'après sa nature.

Objection N°3.

Les puissances de l'âme végétative sont plus matérielles que celles de l'âme sensitive. Or, il fallait que l'intellect fût abstrait des puissances de l'âme sensitive, comme nous l'avons dit (art. préc.), pour être ravi jusqu'à la vision de l'essence divine. À plus forte raison, était-il nécessaire qu'il fût abstrait des puissances de l'âme végétative, qui, du moment qu'elles cessent leur opération, sont cause que l'âme ne reste unie au corps d'aucune manière. Il semble donc que dans son ravissement l'âme de saint Paul ait dû être totalement séparée de son corps.

Réponse à l'objection N°3 :

Les puissances de l'âme végétative n'agissent pas d'après l'intention de l'âme, comme les puissances sensitives ; mais elles opèrent à la manière de la nature. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire pour le ravissement qu'on en fasse abstraction, comme on fait abstraction des puissances sensitives dont les opérations affaibliraient l'énergie avec laquelle l'âme s'applique à la connaissance intellectuelle.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Ep. 147, chap. 13) : Il n'est pas incroyable que quelques saints aient obtenu avant leur mort, lorsque leur corps ne devait pas encore être confié à la terre, cette révélation supérieure, qui fait voir Dieu dans son essence. Il n'a donc pas été nécessaire que dans son ravissement l'âme de saint Paul ait été totalement séparée de son corps.

Conclusion.

Quoiqu'il ait été nécessaire que l'intellect de saint Paul fût abstrait dans son ravissement des images et de la perception des choses sensibles, cependant il n'a pas fallu que son âme fût séparée de son corps au point de ne pas lui être unie comme sa forme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), dans le ravissement dont il est ici question, la vertu divine élève l'homme en le faisant passer de ce qui est conforme à sa nature à ce qui lui est supérieur. C'est pourquoi il faut considérer deux choses :

1. Ce qui est naturel à l'homme ;
2. Ce que la vertu divine doit produire en lui de supérieur à sa nature.

Or, par là même que l'âme est unie au corps, comme sa forme naturelle, l'habitude qui lui convient naturellement c'est de comprendre au moyen des images : dans le ravissement la vertu divine ne détruit pas en elle cette habitude, parce que son État n'est pas changé, comme nous l'avons dit (Réponse N°3). Tant que cet État dure, l'âme ne peut se tourner actuellement vers les images et les choses sensibles, parce que ce mouvement l'empêcherait de s'élever vers ce qui surpasse toutes les formes de l'imagination, comme nous l'avons vu (art. préc.). C'est pourquoi dans le ravissement il n'a pas été nécessaire que l'âme fût séparée du corps, de manière qu'elle ne lui fût plus unie comme sa forme ; mais il a fallu que son intellect fût abstrait des images et de la perception des choses sensibles. [Q180-5]

175

Article 6 : Saint Paul a-t-il ignoré si son âme avait été séparée de son corps ?

175

Objection N°1.

Il semble que saint Paul n'ait pas ignoré si son âme a été séparée de son corps. Car il dit (2 Cor., 12, 2) : Je sais qu'un homme a été ravi dans le Christ jusqu'au troisième ciel. Or, le mot homme désigne un être composé d'une âme et d'un corps. D'ailleurs le ravissement diffère de la mort. Il semble donc qu'il ait su que son âme n'a pas été séparée de son corps par la mort, et c'est ce que les saints Pères disent généralement.

Réponse à l'objection N°1 :

Par synecdoque[1], on donne quelquefois le nom d'homme à une de ses parties, et surtout à l'âme, qui est sa partie la plus éminente. — D'ailleurs on pourrait entendre par là que celui dont il raconte le ravissement n'était pas un homme dans le moment où il a été ravi, mais qu'il l'était quatorze ans après. Ainsi il dit : Je sais qu'un homme, et non : Je sais qu'un homme ravi. Rien n'empêcherait non plus de dire que le ravissement est une mort produite par la vertu divine. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 3) : L'Apôtre ayant été dans le doute à cet égard, quel est celui d'entre nous qui oserait être certain ? Ceux qui parlent de cette question le font donc plutôt d'après des conjectures que sur des données certaines.

Objection N°2.

D'après ces mêmes paroles de saint Paul, il est évident qu'il sait où il a été ravi, puisqu'il dit que c'est au troisième ciel. Or, il résulte de là qu'il a su s'il y a été en corps ou non, parce que s'il a su que le troisième ciel était quelque chose de corporel, il s'ensuit qu'il a su que son âme n'avait pas été séparée de son corps. Car on ne peut voir une chose corporelle qu'au moyen du corps. Il semble donc qu'il n'ait pas absolument ignoré si son âme a été séparée de son corps.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Paul a su que ce troisième ciel était quelque chose de corporel ou qu'il y a vu quelque chose d'incorporel ; ce qui pouvait se faire par son intellect, sans que son âme eût été séparée de son corps.

Objection N°3.

Comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 28), dans son ravissement, il a vu Dieu de la même vision que les saints le voient dans le ciel. Or, les saints, par là même qu'ils voient Dieu, savent si leurs âmes ont été séparées de leurs corps. Par conséquent saint Paul l'a su aussi.

Réponse à l'objection N°3 :

La vision de saint Paul dans son ravissement fut sous un rapport semblable à la vision des bienheureux, c'est-à-dire relativement à ce qu'il voyait, mais elle fut différente sous un autre rapport, c'est-à-dire relativement au mode, parce qu'il ne vit pas aussi parfaitement que les saints qui sont dans le ciel. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 36), que quoique l'Apôtre ait été ravi au troisième ciel, ce qui prouve qu'il n'a pas eu une connaissance pleine et parfaite des choses, comme les anges, c'est qu'il n'a pas su s'il était avec son corps ou sans lui ; ce

1 La synecdoque (du grec συνεκδοχή / sunekdokhê, « compréhension simultanée ») est une métonymie particulière pour laquelle la relation entre le terme donné et le terme évoqué constitue une inclusion ou une dépendance matérielle ou conceptuelle. †

qui certainement n'aura pas lieu pour les élus, lorsqu'ils auront recouvré leur corps à la résurrection des morts, puisqu'il deviendra incorruptible, de corruptible qu'il était.

Mais c'est le contraire. Il dit lui-même (2 Cor., 12, 3) : Je ne sais si ce fut avec son corps ou sans son corps, Dieu le sait.

Conclusion.

Quand saint Paul a été ravi au troisième ciel, il n'a pas su si son âme était alors unie à son corps ou si elle en était séparée.

Il faut répondre que la véritable solution de cette question doit se tirer des paroles mêmes de l'Apôtre, par lesquelles il dit qu'il sait une chose, c'est qu'il a été ravi jusqu'au troisième ciel, et qu'il en ignore une autre, c'est s'il l'a été avec ou sans son corps ; ce qui peut s'entendre de deux façons :

1. Ces paroles : Je ne sais si ce fut avec ou sans son corps peuvent s'entendre de manière qu'on ne les rapporte pas à l'existence de celui, qui a été ravi, comme s'il eût ignoré si son âme était encore dans son corps ou si elle n'y était plus ; mais de telle sorte qu'on les rapporte au mode du ravissement, comme s'il n'eût pas su si son corps avait été ravi simultanément avec son âme au troisième ciel, ou si l'âme seule y avait été élevée ; tel qu'il est dit (Ez., chap. 8) qu'Ézéchiel fut transporté en vision à Jérusalem. Saint Jérôme dit que ce sentiment fut celui d'un Juif (Prol. sup. Dan.), qui prétendait que notre apôtre n'avait pas osé affirmer qu'il avait été ravi corporellement, et qu'il avait dit : Était-ce avec son corps ou sans son corps, je n'en sais rien.
2. Mais saint Augustin rejette cette opinion (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 2, 3, 4 et 28), parce que l'Apôtre dit qu'il a su qu'il avait été ravi jusqu'au troisième ciel. Il savait par conséquent que le lieu où il a été ravi était véritablement le troisième ciel, et que ce n'en était pas la ressemblance imaginaire. Autrement, s'il eût désigné sous le nom de troisième ciel l'image de ce ciel, il eût pu dire, pour la même raison, qu'il avait été ravi dans son corps, en donnant le nom de corps à l'image de son propre corps telle qu'elle se produit en songe. Mais s'il savait que c'était véritablement le troisième ciel, il savait par conséquent, ou que ce ciel était quelque chose de spirituel et d'incorporel et que partant son corps ne pouvait pas y être ravi, ou qu'il était quelque chose de corporel et que l'âme ne pouvait pas y être ravie sans le corps, à moins qu'elle ne fût séparée de lui. C'est pourquoi il faut prendre les paroles de saint Paul dans un autre sens, et dire qu'il a su qu'il avait été ravi selon son âme, mais non selon son corps, mais que néanmoins il avait ignoré quels avaient été alors les rapports de l'âme au corps, si elle avait existé sans lui ou non. À cet égard il y a encore divers sentiments. Car il y en a qui disent que l'Apôtre a su que son âme était unie à son corps comme sa forme, mais qu'il n'a pas su s'il avait été privé de l'usage de ses sens, ou si les opérations de l'âme végétative avaient été interrompues. Mais, par là même qu'il a connu son ravissement, il n'a pas pu ignorer qu'il y avait eu abstraction de ses sens ; quant à la question s'il y a eu abstraction des opérations de l'âme végétative, ce n'était pas une chose tellement importante pour qu'il dût en faire une mention si expresse. D'où il résulte que l'Apôtre n'a pas su si son âme avait été unie à son corps comme sa forme ou si elle en avait été séparée par la mort. D'autres, tombant d'accord sur ce point, disent que l'Apôtre ne l'a pas su pendant son ravissement, parce que toute son attention était tournée vers Dieu, mais qu'il l'a su depuis, en considérant ce qu'il avait vu. Cette opinion est contraire aux paroles de saint Paul, qui distingue le passé du futur, puisqu'il dit qu'il sait présentement qu'il a été ravi, il y a quatorze ans, et qu'il ne sait pas, au moment où il écrit, s'il l'a été avec son corps ou sans lui.

C'est pourquoi on doit dire qu'avant et après il n'a pas su si son âme avait été séparée de son corps. D'où saint Augustin conclut, après une longue discussion (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 5), que nous devons

comprendre qu’il n’a pas su si, quand il a été ravi au troisième ciel, son âme était dans son corps, comme elle y est quand on dit que le corps vit, soit que l’on veille, soit que l’on dorme, soit que dans l’extase on ait été privé de ses sens, ou bien si elle en est sortie, comme quand le corps est mort.

175

QUESTION : 176 : DU DON DES LANGUES

Question : 176 : Du don des langues.....396
Article 1 : Ceux qui obtenaient le don des langues les parlaient-ils toutes ?.....397
Article 2 : Le don des langues est-il plus excellent que le don de la prophétie ?.....399

Nous avons ensuite à nous occuper des grâces gratuitement données, qui appartiennent au langage.

Nous parlerons d'abord du don des langues ; puis de la grâce qui fait parler avec sagesse ou science.

Sur le don des langues il y a deux questions à examiner :

1. Par le don des langues l'homme a-t-il la science de toutes les langues ?
2. De la comparaison de ce don avec la grâce de la prophétie.[1]

1 La prophétie, telle qu'elle est ici comprise, ne s'étend pas seulement à l'avenir, mais elle embrasse encore la connaissance de toutes les choses surnaturelles. †

Article 1 : Ceux qui obtenaient le don des langues les parlaient-ils toutes ?

176

Objection N°1.

Il semble que ceux qui obtenaient le don des langues ne les parlaient pas toutes. Car ce que la vertu divine produit est ce qu'il y a de mieux dans son genre. Ainsi le Seigneur changea l'eau en un vin excellent, comme le dit saint Jean (chap. 2). Or, ceux qui ont eu le don des langues parlaient mieux leur langue propre. En effet, la glose dit (ordin. Heb., chap. 1) qu'il n'est pas étonnant que l'Épître aux Hébreux soit plus éloquente que les autres, puisqu'il est naturel à tout le monde de parler mieux sa langue qu'une langue étrangère. Car l'Apôtre a écrit les autres épîtres en grec, qui était pour lui une langue étrangère, au lieu qu'il a composé celle-là en hébreu. Par la grâce gratuitement donnée, les apôtres n'ont donc pas reçu la science de toutes les langues.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Paul (1 Cor., 12, 7), les dons du Saint-Esprit sont accordés pour l'utilité de l'Église. C'est pourquoi saint Paul et les autres apôtres ont été suffisamment instruits par Dieu des langues de toutes les nations autant qu'il le fallait pour l'enseignement de la foi ; mais quant à ce que l'art humain ajoute pour l'ornement et l'élégance du langage, l'Apôtre en avait connaissance pour ce qui est de sa propre langue, mais non pour les langues étrangères[1]. De même ils avaient été suffisamment instruits dans la sagesse et la science autant que l'exigeait l'enseignement de la foi, mais ils ne l'avaient pas été relativement à toutes les choses que l'on connaît par la science acquise, telles que les conclusions de l'arithmétique ou de la géométrie.

Objection N°2.

La nature ne fait pas par beaucoup de moyens ce qu'elle peut faire par un seul. A plus forte raison Dieu, qui agit d'une manière plus parfaite que la nature. Or, Dieu pouvait faire que ses disciples, en parlant une seule langue, fussent compris de tout le monde. Ainsi, à l'occasion de ces paroles (Actes, chap. 2) : Chacun les entendait parler dans sa langue, la glose dit (ord. Bedæ) qu'ils parlaient toutes les langues ; ou bien, en faisant usage de leur langue, qui était la langue hébraïque, ils se faisaient comprendre de tout le monde comme s'ils eussent parlé à chacun sa propre langue. Il semble donc qu'ils n'aient pas eu la science de parler toutes les langues.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique ces deux choses aient été possibles, c'est-à-dire qu'ils aient pu, en ne parlant qu'une seule langue, se faire comprendre de tout le monde, ou bien les parler toutes ; cependant il a été plus convenable qu'ils les parlassent toutes, parce que ce privilège appartenait à la perfection de leur science, qui leur permettait non seulement de s'exprimer, mais encore de comprendre ce que les autres disaient[2]. Au contraire, si tout le monde avait compris leur langage, bien qu'ils ne parlassent qu'une seule langue, cet effet serait résulté de la science de ceux qui les auraient entendu parler, ou bien il y aurait eu une espèce d'illusion, en ce que leurs paroles seraient arrivées aux oreilles des autres autrement qu'ils ne les prononçaient. C'est pourquoi la glose remarque (ord. Bedæ, act., chap. 2) qu'il y a eu un plus grand miracle à leur accorder le don de toutes les langues. Et saint Paul dit (1 Cor., 14, 18) : Je remercie mon Dieu de ce que je parle toutes les langues que vous parlez.

1 C'est ce qui explique l'incorrection de son style quand il écrit en grec, et l'éloquence admirable avec laquelle il exprime néanmoins toutes ses pensées. †

2 Ils avaient besoin de comprendre ce que les autres disaient afin d'éclaircir leurs doutes. †

Objection N°3.

Toutes les grâces découlent du Christ dans son corps ; qui est l'Église, d'après ces paroles de saint Jean (1, 16) : Nous avons tous reçu de sa plénitude. Or, on ne lit pas que le Christ ait parlé plus d'une langue, et maintenant chaque fidèle n'en parle qu'une. Il semble donc que les disciples du Christ n'aient pas reçu la grâce pour parler toutes les langues.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ ne devait prêcher en personne qu'à une seule nation, aux Juifs. C'est pourquoi, bien qu'il sût sans aucun doute toutes les langues de la manière la plus parfaite, il n'eut cependant pas besoin de les parler toutes. C'est pourquoi, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan. Tract. 32), depuis que le Saint-Esprit est reçu, personne ne parle plus les langues de toutes les nations, parce que l'Église les parle elle- même, et celui qui n'est pas en elle ne reçoit pas l'Esprit-Saint[1].

Mais c'est le contraire. Il est dit (Actes, 2, 4) qu'ils furent tous remplis de l'Esprit-Saint et qu'ils commencèrent à parler diverses langues, selon que l'Esprit-Saint leur mettait les paroles dans la bouche. La glose observe à ce sujet (Greg., hom. 30 in Ev.) que l'Esprit-Saint apparut sur les disciples en langues de feu et qu'il leur donna la science de toutes les langues.

Conclusion.

Quand les disciples du Christ furent élus pour prêcher l'Évangile par tout l'univers, Dieu leur donna la connaissance de toutes les langues, afin que ceux qui devaient enseigner les autres n'eussent pas besoin de l'être eux-mêmes.

Il faut répondre que le Christ a choisi ses premiers disciples pour aller dans tout l'univers prêcher partout sa foi, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations. Or, il n'était pas convenable que ceux qui étaient envoyés pour instruire les autres eussent besoin d'apprendre eux-mêmes comment ils leur parleraient et de quelle manière ils comprendraient leur langage ; surtout parce que ceux qui étaient envoyés n'étaient que d'une seule nation[2], la Judée, d'après ces paroles du prophète (Is., 27, 6) : Ils sortiront de Jacob avec impétuosité… et ils rempliront toute la face du monde de leurs fruits. Ceux qui recevaient cette mission étaient pauvres et de peu de crédit ; ils n'auraient pas trouvé facilement dès le commencement des interprètes qui rendissent fidèlement leurs paroles aux autres, ou qui leur transmissent ce que ceux-ci disaient, surtout parce qu'ils étaient envoyés aux infidèles[3]. C'est pourquoi il a été nécessaire que Dieu pourvût à ces difficultés par le don des langues. Ainsi, comme la diversité des langues a été introduite au moment où les nations se portaient vers l'idolâtrie, d'après le témoignage de la Genèse (chap. 11) ; de même, quand les nations ont dû être ramenées au culte d'un seul Dieu, le don des langues a été accordé comme remède à cette variété.

176

1 C'est pour le même motif que toutes les autres grâces gratuitement données sont devenues moins abondantes depuis l'établissement de l'Église. †

2 Ils ne savaient naturellement que l'hébreu, et il était nécessaire qu'ils apprissent surnaturellement d'autres langues. †

3 Ils devaient être méprisés et persécutés, et ceux qui leur auraient servi d'interprètes auraient dû partager leurs souffrances et leurs peines. †

Article 2 : Le don des langues est-il plus excellent que le don de la prophétie ?

176

Objection N°1.

Il semble que le don des langues soit plus excellent que la grâce de la prophétie. Car les choses qui sont propres à ce qu'il y a de mieux paraissent être meilleures, d'après Aristote (Top., liv. 3, chap. 1). Or, le don des langues est propre au Nouveau Testament. Ainsi on chante dans la prose de la Pentecôte[1] : C'est aujourd'hui que les apôtres du Christ ont reçu un don extraordinaire, inouï dans tous les siècles. Au contraire, la prophétie convient plutôt à l'Ancien Testament, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 1, 1) : Dieu qui parlait à nos pères par les prophètes par différentes parties et de différentes manières. Il semble donc que le don des langues l'emporte sur le don de prophétie.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. 174, art. 3, Réponse N°1), il appartient à l'excellence de la prophétie de n'être pas seulement éclairée par la lumière intelligible, mais encore de percevoir la vision imaginaire ; de même il appartient aussi à la perfection de l'opération du Saint-Esprit de ne pas seulement remplir l'esprit de la lumière prophétique, et l'imagination de la vision des choses sensibles, comme dans l'Ancien Testament, mais encore d'apprendre extérieurement à la langue à proférer différentes espèces de mots ; ce qui s'est accompli sous le Nouveau Testament, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 14, 26) : Parmi vous, l'un est inspiré pour composer un cantique, l'autre pour instruire, un autre parle les langues, un autre a des révélations prophétiques.

Objection N°2.

Ce qui nous met en rapport avec Dieu paraît être plus excellent que ce qui nous met en rapport avec les hommes. Or, par le don des langues, l'homme est mis en rapport avec Dieu, au lieu que par la prophétie il est mis en rapport avec ses semblables. Car il est dit (1 Cor., 14, 2) : Celui qui parle une langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu… au lieu que celui qui prophétise parle aux hommes pour leur édification. Il semble donc que le don des langues soit plus excellent que le don de prophétie.

Réponse à l'objection N°2 :

Par le don de prophétie, l'homme se rapporte à Dieu selon l'esprit, ce qui est plus noble que de se rapporter à lui selon le langage. Il est dit que celui qui parle les langues ne parle pas aux hommes[2], c'est-à-dire à leur entendement ou pour leur utilité, mais qu'il s'adresse à l'intelligence de Dieu seul et pour le glorifier. Au contraire, par la prophétie, on agit pour Dieu et pour le prochain ; par conséquent ce don est plus parfait.

Objection N°3.

Le don des langues reste à l'État d'habitude dans celui qui le possède, et il a le pouvoir d'en user quand il veut ; ce qui fait dire à saint Paul (1 Cor., 14, 18) : Je remercie mon Dieu de ce que je parle toutes les langues que vous parlez. Mais il n'en est pas de même du don de prophétie, comme nous l'avons dit (quest. 171, art. 2). Le don des langues parait donc être plus excellent que celui de prophétie.

1 Cette prose, que les dominicains ont conservée dans leur rit particulier, commence par ces mots : Sancti spiritus adsit nobis gratia. On l'attribue à Robert le Pieux. †

2 On suppose qu'il parle devant des hommes qui ne comprennent pas la langue dont il se sert. Dans ce cas, ce qu'il dit peut tourner à la gloire de Dieu, mais le prochain ne peut en tirer pour lui-même aucun avantage. †

Réponse à l'objection N°3 :

La révélation prophétique s'étend à la connaissance de toutes les choses surnaturelles. Ainsi sa perfection est cause que dans l'État de cette vie imparfaite on ne peut la posséder parfaitement à la manière d'une habitude, mais qu'on ne l'a qu'imparfaitement à la façon d'une impression passagère. Au contraire, le don des langues s'étend à une connaissance particulière, à celle des mots ; c'est pourquoi il ne répugne pas à l'imperfection de cette vie qu'on le possède parfaitement et d'une manière habituelle.

Objection N°4.

L'interprétation des Écritures paraît être contenue dans la prophétie ; parce que les Écritures s'expliquent d'après le même esprit qui les a fait mettre au jour. Or, saint Paul place ce don d'interprétation (1 Cor., chap. 12) après le don des langues. Il semble donc que le don des langues soit plus excellent que le don de prophétie, surtout relativement à certaine de ses parties.

Réponse à l'objection N°4 :

L'interprétation des Écritures peut être ramenée au don de prophétie, en ce sens que l'esprit est éclairé pour comprendre et expliquer tout ce qu'il y a d'obscur dans les saintes lettres, soit à cause de la difficulté des choses qui y sont signifiées, soit à cause des expressions inconnues qui s'y trouvent, soit à cause des similitudes employées, d'après ces paroles de Daniel (5, 16) : On m'a rapporté que vous pouvez expliquer les choses les plus obscures et dénouer les plus embarrassées. L'interprétation des Écritures vaut donc mieux que le don des langues, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 14, 5) : Celui qui prophétise est préférable à celui qui parle les langues, à moins que celui-ci n'interprète. Cependant l'interprétation est placée après le don des langues, parce que l'interprétation s'étend aussi à l'explication des divers genres de langues.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (1 Cor., 14, 5) : Celui qui prophétise est au-dessus de celui qui parle les langues.

Conclusion.

Le don de prophétie l'emporte sur le don des langues.

Il faut répondre que le don de prophétie l'emporte sur le don des langues de trois manières :

1. Parce que le don des langues se rapporte à la prononciation de différents mots qui sont les signes de certaine vérité intelligible, et ces signes sont des images qui se produisent d'après la vision de l'imagination. C'est pourquoi saint Augustin compare le don des langues à la vision imaginative (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 8). Au contraire, nous avons dit (quest. 171, art. 2) que le don de prophétie consiste dans cette lumière qui éclaire l'esprit pour qu'il connaisse la vérité intelligible. Par conséquent, comme la lumière prophétique l'emporte sur la vision imaginaire, ainsi que nous l'avons vu (quest. 174, art. 2), de même la prophétie est plus excellente que le don des langues, considéré en lui-même.
2. Parce que le don de prophétie appartient à la connaissance des choses, qui est plus noble que la connaissance des mots, qui est l'objet du don des langues.
3. Parce que le don de prophétie est plus utile ; ce que l'Apôtre prouve (1 Cor., chap. 14) de trois manières :
    a) Parce que la prophétie est plus utile pour l'édification de l'Église, à laquelle celui qui parle les langues ne sert de rien si l'on n'explique ensuite les choses qu'il dit.
    b) Par rapport à celui qui parle. S'il recevait la grâce de parler différentes langues sans avoir l'intelligence de ce qu'il exprimerait, ce qui appartient au don de prophétie, son esprit n'en serait pas édifié.
    c) Relativement aux infidèles, pour lesquels il semble que le don des langues a été principalement accordé. Ils peuvent en effet prendre pour des insensés ceux qui parlent

les langues, comme cela est arrivé aux Juifs qui pensaient que les apôtres étaient ivres (Actes, chap. 2), au lieu que les prophéties les convainquent, en leur manifestant les secrets de leur cœur.

176

QUESTION 177 : DE LA GRÂCE GRATUITEMENT DONNÉE QUI CONSISTE DANS LA PAROLE

Question 177 : De la grâce gratuitement donnée qui consiste dans la parole.....402
Article 1 : Y a-t-il une grâce gratuitement donnée qui consiste dans la parole ?.....403
Article 2 : Le don de parler avec sagesse et science appartient-il aux femmes ?.....404

Nous avons maintenant à nous occuper de la grâce gratuitement donnée qui consiste dans la parole et dont l'Apôtre dit (1 Cor., 12, 8) : L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse, un autre celui de parler avec science.

À cet égard il y a deux questions à examiner :

1. Y a-t-il une grâce gratuitement donnée qui consiste dans la parole ?[1]
2. À qui cette grâce convient-elle ?[2]

1 Le don de la parole est ici le don surnaturel de l'éloquence. †

2 Il y a eu des hérétiques qui ont accordé aux femmes le droit de parler en public. Tels sont en particulier les quakers, qui, dans leurs assemblées, accordent indistinctement le droit de parler à tous ceux et à toutes celles qui se croient sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. †

Article 1 : Y a-t-il une grâce gratuitement donnée qui consiste dans la parole ?

177

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas de grâce gratuitement donnée qui consiste dans la parole. Car la grâce est donnée pour ce qui surpasse les forces de la nature. Or, c'est d'après la raison naturelle que l'on a découvert l'art de la rhétorique, qui apprend à parler de manière à instruire, à plaire et à toucher, comme le dit saint Augustin (De doct. christ., liv. 4, chap. 12). Comme c'est là ce qui appartient au don de la parole, il semble que ce don ne soit pas une grâce gratuitement donnée.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme Dieu opère quelquefois par miracle d'une manière plus excellente ce que la nature peut opérer ; de même aussi l'Esprit-Saint opère plus excellemment par le don de la parole ce que l'art peut produire d'une manière moins éclatante.

Objection N°2.

Toute grâce appartient au royaume de Dieu. Or, l'Apôtre dit (1 Cor., 4, 20) : Le royaume de Dieu ne consiste pas dans les paroles, mais dans la vertu ou les œuvres. Il n'y a donc pas de grâce gratuitement donnée qui consiste dans la parole.

Réponse à l'objection N°2 :

L'Apôtre parle là de la parole qui s'appuie sur l'élégance humaine sans la vertu de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi il dit auparavant : Je saurai non quelles sont les paroles, mais quels sont les effets de ceux qui sont enflés d'orgueil. Et il avait dit de lui-même (1 Cor., 2, 4) : Je n'ai point employé en vous parlant et en vous prêchant les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais les marques sensibles de l'Esprit et de la vertu de Dieu.

Objection N°3.

Aucune grâce n'est accordée d'après les mérites ; parce que si elle vient des œuvres, ce n'est plus une grâce, comme le dit saint Paul (Rom., 11, 9). Or le don de la parole est accordé à quelqu'un d'après ses mérites. Car saint Grégoire, expliquant (Mor., liv. 11, chap. 9) ces paroles du Psalmiste (Ps. 118) : N'enlevez pas de ma bouche la parole de vérité, dit que le Dieu tout-puissant accorde cette parole de vérité à ceux qui l'écoutent, et qu'il l'enlève à ceux qui ne l'écoutent pas. Il semble donc que le don de la parole ne soit pas une grâce gratuitement donnée.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), le don de la parole est accordé à un individu pour l'utilité des autres. Il est retiré tantôt à cause des péchés de l'auditeur, tantôt par la faute de celui qui parle. Les bonnes œuvres de l'un et de l'autre ne méritent pas directement cette grâce ; seulement elles écartent ce qui y fait obstacle. Car on perd aussi la grâce sanctifiante par le péché ; et cependant on ne la mérite pas par des bonnes œuvres ; elles ne font qu'enlever ce qui lui fait obstacle.

Objection N°4.

Comme il est nécessaire que l'homme exprime par la parole ce qui appartient au don de sagesse ou de science, de même il doit aussi exprimer ce qui appartient à la vertu de la foi. Si donc on fait du don de parler avec sagesse et du don de parler avec science une grâce gratuitement donnée, pour la même raison on devrait compter parmi les grâces gratuitement données le don de parler avec foi.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), le don de la parole a pour but l'utilité des autres. Or, on ne peut communiquer aux autres sa foi qu'en leur parlant avec science ou sagesse. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De Trin., liv. 14, chap. 1) que savoir de manière à venir en aide à la foi dans les saints et à la défendre contre les impies, c'est ce que l'Apôtre appelle science. C'est pourquoi il n'a pas été nécessaire que l'on reçût le don de parler avec foi, mais il a suffi d'avoir le don de parler avec science et sagesse.

Mais l'Écriture dit le contraire. (Ecclésiastique, 6, 5) : Dans l'homme de bien, dit-elle, la parole aura une abondance de grâce et de douceur. Or, la bonté de l'homme vient de la grâce. Donc également ce qu'il y a de doux et d'agréable dans sa parole.

Conclusion.

Indépendamment du don des langues, l'Esprit-Saint a accordé aux hommes un don pour qu'ils amènent plus efficacement leurs semblables à écouter leurs exhortations et à recevoir la doctrine du salut.

Il faut répondre que les grâces gratuitement données sont accordées pour l'utilité des autres, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 111, art. 1 et 4). Or, la connaissance qu'un homme reçoit de Dieu ne peut tourner à l'avantage des autres que par l'intermédiaire de la parole. Et comme l'Esprit-Saint ne manque pas de faire tout ce qui peut être utile à l'Église, il pourvoit à ses membres en ce qui regarde la parole : non seulement il leur donne le pouvoir de parler de manière à être compris des divers individus, ce qui appartient au don des langues, mais encore il les met à même de parler avec efficacité, ce qui appartient au don de la parole, que l'on emploie pour trois fins :

1. Pour éclairer l'intelligence, ce qui se fait quand on parle de manière à instruire.
2. Pour porter le cœur à écouter volontiers la parole de Dieu : ce qui a lieu quand on parle de manière à plaire à ses auditeurs : ce qu'on ne doit pas rechercher pour obtenir la faveur, mais pour attirer les hommes à écouter la parole divine.
3. Pour faire aimer ce que les paroles expriment et engager à vouloir le pratiquer : ce qui arrive quand on parle de façon à toucher l'auditeur[1]. Pour produire cet effet, l'Esprit-Saint se sert de la langue de l'homme comme d'un instrument, mais c'est lui qui achève intérieurement cette œuvre. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Hom. 30 in Ev. et Mor., liv. 29, chap. 13) : Si l'Esprit-Saint ne remplit les cœurs de ses auditeurs, c'est en vain que la voix de ceux qui enseignent retentit aux oreilles du corps. [Q178-1]

Article 2 : Le don de parler avec sagesse et science appartient-il aux femmes ?

177

Objection N°1.

Il semble que le don de parler avec sagesse et science appartienne aussi aux femmes. Car l'enseignement appartient à cette grâce, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la femme peut enseigner, puisqu'il est dit (Prov., 4, 3) : J'ai été aimé de ma mère comme un fils unique, et elle m'enseignait. Ce don convient donc aux femmes.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage s'entend de l'enseignement privé par lequel le père instruit son fils.

1 Convaincre, plaire et toucher, ce sont les trois grands moyens que l'orateur emploie pour arriver à son but. Toutes les rhétoriques sont basées sur cette triple distinction. †

Objection N°2.

Le don de prophétie est supérieur à celui de la parole, comme la contemplation de la vérité l'emporte sur son expression. Or, la prophétie est accordée aux femmes, comme on le voit à propos de Débora (Juges, chap. 4), de la prophétesse Olda, épouse de Sellum (4 Rois, chap. 22) et des quatre filles de Philippe (Actes, chap. 21). Saint Paul dit aussi (1 Cor., 11, 5) : Toute femme qui prie ou qui prophétise, etc. Il semble donc qu'à plus forte raison le don de la parole convienne aux femmes.

Réponse à l'objection N°2 :

La grâce de la prophétie se considère selon que l'esprit est éclairé par Dieu. Sous ce rapport il n'y a pas de différence de sexe parmi les hommes, d'après ces paroles de l'Apôtre (Col., 1, 10) : Revêtez-vous de l'homme nouveau qui se renouvelle à la ressemblance de celui qui l'a créé, où il n'y a ni mâle, ni femelle. Le don de la parole ayant pour but d'instruire les hommes parmi lesquels les sexes sont différents, il n'y a donc pas ici de parité.

Objection N°3.

Saint Pierre dit (1 Pierre, 4, 10) : Rendez-vous mutuellement service chacun selon le don qu'il a reçu. Or, il y a des femmes qui reçoivent la grâce de la sagesse et de la science qu'elles ne peuvent communiquer aux autres que par la grâce de la parole. Donc cette dernière grâce leur convient.

Réponse à l'objection N°3 :

Les hommes se servent de différentes manières du don qu'ils ont reçu de Dieu selon la diversité de leur condition. Par conséquent, quand les femmes reçoivent la grâce de la sagesse ou de la science, elles peuvent la communiquer en particulier, mais non en public.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (1 Cor., 14, 34) : Que les femmes se taisent dans les Églises. (1 Tim., 2, 12) : Je ne permets pas à la femme d'enseigner. Or, l'enseignement appartient principalement au don de la parole. Ce don ne convient donc pas aux femmes.

Conclusion.

Le don de la parole dont on se sert dans les entretiens privés et les conversations familières peut appartenir aux femmes, mais le don de la parole qui a pour but d'instruire publiquement une multitude d'hommes et de femmes n'appartient point du tout aux femmes, qui doivent être soumises aux hommes et non les enseigner.

Il faut répondre que l'on peut faire usage de la parole de deux manières :

1. En particulier en conversant familièrement avec une seule personne ou avec quelques individus, et à cet égard le don de la parole peut convenir aux femmes ;
2. Publiquement, en s'adressant à toute l'Église. Les femmes n'en ont pas le droit :
   a) Principalement à cause de la condition de leur sexe qui doit être soumis à l'homme, comme on le voit (Gen., chap. 3). Or, il n'appartient pas aux inférieurs, mais aux chefs d'enseigner et de prêcher publiquement dans l'Église. Cependant les hommes qui sont d'un ordre inférieur peuvent plutôt obtenir la permission de remplir ce ministère, parce qu'ils ne sont pas naturellement soumis, comme les femmes, mais que leur infériorité provient de quelque cause accidentelle.
   b) On le leur défend de peur qu'elles n'allument dans le cœur des hommes la passion ; car il est dit (Ecclésiastique, 9, 11) : La parole de la femme est comme un feu qui embrase.
   c) Parce que généralement les femmes ne sont pas d'une sagesse assez parfaite pour qu'on puisse convenablement leur confier la charge d'enseigner publiquement.

QUESTION 178 : DU DON DES MIRACLES

Question 178 : Du don des miracles.....406
Article 1 : Y a-t-il une grâce gratuitement donnée pour faire des miracles ?.....407
Article 2 : Les méchants peuvent-ils faire des miracles ?.....409

Nous avons ensuite à nous occuper du don des miracles.

À cet égard deux questions se présentent :

1. Y a-t-il une grâce gratuitement donnée qui soit accordée pour faire des miracles ?[1]
2. À qui cette grâce convient-elle ?

1 Sur le miracle, voyez ce qu'il en est dit 1a pars, quest. 115, art. 6. †

Article 1 : Y a-t-il une grâce gratuitement donnée pour faire des miracles ?

178

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait aucune grâce gratuitement donnée qui ait pour but de faire des miracles. Car toute grâce met quelque chose dans celui qui la reçoit. Or, le don des miracles ne met rien dans l'âme de l'homme auquel on l'accorde ; puisque les miracles s'opèrent aussi au contact d'un corps mort. Ainsi nous lisons (4 Rois, 13, 21) que des hommes ayant jeté un cadavre dans le sépulcre d'Elisée, aussitôt que le corps eut touché les os d'Elisée, le mort ressuscita et se leva sur ses pieds. Il n'appartient donc pas à la grâce gratuitement donnée de faire des miracles.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme la prophétie s'étend à tout ce qui peut être connu surnaturellement ; de même l'opération des miracles s'étend à tout ce qui peut être fait surnaturellement ; la cause de ces effets est la toute-puissance de Dieu qui ne peut être communiquée à aucune créature. C'est pourquoi il est impossible que le principe de faire des miracles soit une qualité qui subsiste habituellement dans l'âme. Cependant il peut se faire que comme l'esprit du prophète est mû par l'inspiration de Dieu pour connaître quelque chose surnaturellement ; de même l'esprit de celui qui fait des miracles soit porté à faire une chose d'où résulte un effet miraculeux que Dieu produit par sa vertu. C'est ce qui a lieu tantôt à la suite d'une prière, comme quand saint Pierre ressuscita Tabitha (Actes, chap. 9), tantôt sans que la prière ait publiquement précédé le miracle, mais d'après l'action de Dieu qui opère au gré de l'homme ; c'est ainsi que saint Pierre, après avoir repris Ananie et Saphire de leur mensonge, les livra à la mort (Actes, chap. 5). C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Dial., liv. 2, chap. 30) que les saints font des miracles tantôt d'après leur puissance, tantôt d'après leur demande. Néanmoins dans ces deux cas l'agent principal est Dieu, qui se sert, à titre d'instrument, soit du mouvement intérieur de l'homme, soit de sa parole, soit même d'un acte extérieur, tel que le contact matériel d'un corps mort. Ainsi quand Josué eut dit en parlant, pour ainsi dire, d'après sa propre puissance (Jos., 10, 12) : Soleil, arrête-toi sur Gabaon ; il ajouta ensuite : Jamais, ni avant, ni après, jour ne fut aussi long que celui-là, Dieu obéissant à la voix d'un homme.

Objection N°2.

Les grâces gratuitement données viennent de l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 11, 4) : Les grâces sont partagées, mais c'est le même esprit. Or, l'esprit impur opère aussi des miracles, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 24, 24) : Il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes qui feront de grands prodiges et des merveilles étonnantes. Il semble donc que le miracle ne soit pas un effet qui appartienne à la grâce gratuitement donnée.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Seigneur parle en cet endroit des miracles qui doivent être faits au temps de l'antechrist, et dont l'Apôtre dit (2 Th., 2, 9) : L'antechrist arrivera accompagné de toute la puissance de Satan, avec toute sorte de miracles, de signes et de prodiges trompeurs. Saint Augustin observe à ce sujet (De civ. Dei, liv. 20, chap. 19) qu'on a coutume d'examiner si ces expressions de signes et de prodiges ont été employées, parce qu'il doit tromper les sens des hommes par des prestiges de manière à avoir l'air de faire ce qu'il ne fait pas ; ou bien si l'on parle ainsi parce que ces prodiges, tout véritables qu'ils seront, entraîneront au mensonge ceux qui les croiront. Mais on dit que ces prodiges sont vrais, parce que les choses elles-mêmes seront vraies, comme les mages de Pharaon produisirent de véritables grenouilles et de vrais serpents ; cependant ils l'auront pas la nature véritable du miracle, parce

qu'ils seront produits par la vertu des causes naturelles, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 114, art. 4) : au lieu que les miracles que l'on attribue à la grâce gratuitement donnée sont produits par la vertu divine pour l'utilité des hommes[1].

Objection N°3.

Les miracles se distinguent par les signes et les prodiges, ou par les merveilles et les vertus. C'est donc à tort que l'œuvre des vertus est considérée comme une grâce gratuitement donnée plutôt que l'œuvre des prodiges ou des signes.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans les miracles on peut considérer deux choses :

1. L'œuvre qui est faite ; elle surpasse en effet les forces de la nature et c'est en ces ans qu'on appelle les miracles des vertus.
2. Le but pour lequel on les opère communément ; il consiste à manifester quelque chose de surnaturel[2] ; sous ce rapport on leur donne le nom de signes ; leur excellence fait qu'on les appelle des merveilles ou des prodiges, comme s'ils montraient quelque chose de loin.

Objection N°4.

Le recouvrement miraculeux de la santé est un effet de la vertu divine. On ne doit donc pas distinguer la grâce de la guérison de l'opération des vertus.

Réponse à l'objection N°4 :

Le don de la santé est mentionné à part, parce que par cette grâce l'homme obtient un bienfait particulier, celui de la santé du corps, indépendamment du bienfait général qui se trouve dans tous les miracles et qui a pour but d'amener les hommes à la connaissance de Dieu.

Objection N°5.

Les miracles sont un effet qui résulte ou de la foi de celui qui les accomplit, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 13, 2) : Quand j'aurais de la foi à transporter les montagnes, ou de la foi des personnes pour lesquelles on les fait. Ainsi il est dit (Matth., 13, 58) : que Jésus ne fit pas là beaucoup de miracles à cause de leur incrédulité. Si donc la foi est une grâce gratuitement donnée, il est superflu d'en distinguer une autre indépendamment de celle-ci qui consiste à opérer des prodiges.

Réponse à l'objection N°5 :

On attribue à la foi la puissance de faire des miracles pou- deux motifs :

1. Parce que les miracles ont pour but de l'établir ;
2. Parce qu'ils procèdent de la toute-puissance de Dieu sur laquelle la foi repose. Cependant, comme indépendamment de la grâce de la foi, le don de la parole est nécessaire pour l'enseigner ; de même le don des miracles est nécessaire pour la prouver.

Mais c'est le contraire. Saint Paul énumérant les grâces gratuitement données dit (1 Cor., 12, 9) : L'un reçoit la grâce de guérir, l'autre celle de faire des miracles.

1 Le miracle est la preuve la plus convaincante pour tous les hommes. Il agit aussi puissamment sur les savants que sur les ignorants. †

2 C'est ce qu'expriment saint Prosper, Expos. in Ps. 110, et saint Léon, serm. 94. †

Conclusion.

Indépendamment du don des langues et de la parole que l'Esprit-Saint a accordé à quelques hommes pour l'édification des fidèles, il a dû encore leur communiquer le don des miracles pour prouver ce qu'ils disaient.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1), l'Esprit-Saint pourvoit suffisamment à l'Église en ce qui est utile au salut, qui est le but des grâces gratuitement données. Or, comme il faut que la connaissance qu'on a reçue de Dieu soit transmise aux autres par le don des langues et le don de la parole ; de même il est nécessaire que les choses que l'on dit soient prouvées pour qu'elles soient croyables. C'est ce qui se fait en opérant des miracles, d'après ces paroles de l'Évangile (Marc. 16, 20) : Ils allèrent prêcher… prouvant leur parole par les miracles dont elle était suivie. Rien de plus raisonnable. Car il est naturel à l'homme de percevoir la vérité intelligible par des effets sensibles. Ainsi comme l'homme guidé par la raison naturelle peut parvenir à une certaine connaissance de Dieu au moyen des effets naturels ; de même il est conduit à une connaissance surnaturelle des choses qu'il doit croire au moyen d'effets surnaturels qui reçoivent le nom de miracles. C'est pourquoi il appartient à la grâce gratuitement donnée de faire des miracles[1].

Article 2 : Les méchants peuvent-ils faire des miracles ?

178

Objection N°1.

Il semble que les méchants ne puissent pas faire de miracles. Car les miracles s'obtiennent par la prière, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1). Or, la prière du pécheur n'est pas digne d'être exaucée, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 9, 31) : Nous savons que Dieu n'écoute pas les pécheurs. Et le Sage dit (Prov., 28, 9) : La prière de celui qui détourne l'oreille pour ne pas entendre la loi, sera exécrable. Il semble donc que les méchants ne puissent pas faire de miracles.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. 83, art. 16) en traitant de la prière, la prière impétratoire ne repose pas sur le mérite, mais sur la miséricorde divine qui s'étend aussi aux méchants ; c'est pourquoi quelquefois Dieu exauce aussi la prière des pécheurs. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Sup. Joan., tract. 44) que l'aveugle a dit cette parole, quand il n'avait pas encore recouvré la vue, c'est-à-dire quand il n'était pas encore parfaitement éclairé, car Dieu exauce les pécheurs. Quant à ce qu'il est dit que la prière de celui qui n'écoute pas la loi est exécrable, on doit entendre ces paroles du mérite du pécheur[2]. Néanmoins quelquefois elle est exaucée par la miséricorde de Dieu, soit pour le salut de celui qui la fait, et c'est ainsi que le publicain fut exaucé (Luc, chap. 18), soit pour le salut des autres et pour la gloire de Dieu.

Objection N°2.

On attribue les miracles à la foi, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 17, 19) : Si vous aviez la foi, comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : Passe là, et elle y passerait. Or, la foi sans les œuvres est morte, selon l'expression de saint Jacques (2, 20), et il ne semble pas qu'elle ait son opération propre. Par conséquent les méchants qui ne font pas de bonnes œuvres, ne paraissent pas pouvoir faire des miracles.

Réponse à l'objection N°2 :

1 On s'est beaucoup occupé au XVIIIe siècle de la force démonstrative des miracles considérés comme preuves de la religion. On peut consulter à ce sujet Bergier, ou les excellentes dissertations de Mgr de la Luzerne, ou la théologie de Perronne. †

2 C'est-à-dire qu'elles signifient que le pécheur ne mérite par lui-même que l'exécration. †

On dit que la foi sans les œuvres est morte relativement à celui qui la possède, puisqu'elle ne le fait pas vivre de la vie de la grâce. Mais rien n'empêche qu'une chose vivante n'opère au moyen d'un instrument mort, comme l'homme opère au moyen d'un bâton. C'est de la sorte que Dieu opère instrumentalement par la foi du pécheur.

Objection N°3.

Les miracles sont des témoignages divins, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 2, 4), qui dit que Dieu appuyait leurs paroles par des miracles, des prodiges et divers effets de sa puissance. C'est ainsi que dans l'Église on canonise d'après le témoignage des miracles. Or, Dieu ne peut pas attester ce qui est faux. Il semble donc que les méchants ne puissent pas faire de miracles.

Réponse à l'objection N°3 :

Les miracles sont toujours des témoignages véritables de la chose pour laquelle on les produit. Ainsi les méchants qui prêchent une fausse doctrine ne font jamais de vrais miracles à l'appui de ce qu'ils enseignent, quoiqu'ils puissent quelquefois en faire à la gloire du nom du Christ qu'ils invoquent et en vertu des sacrements qu'ils administrent. Quant aux méchants qui enseignent la vraie doctrine, ils font quelquefois de vrais miracles pour la confirmer, mais ils n'en font pas pour attester leur sainteté[1]. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Quaest., liv. 83, quest. 79) : Les mages, les bons chrétiens et les mauvais font des miracles, mais de différentes manières. Les mages les font par des pactes particuliers avec les démons ; les bons chrétiens par la justice publique, et les mauvais par les signes de cette justice.

Objection N°4.

Les bons sont plus unis à Dieu que les méchants. Or, tous les hommes de bien ne font pas des miracles. Les méchants en font donc encore moins.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit encore saint Augustin (loc. cit.), le Seigneur nous avertit d'observer que les impies font des miracles tels que les saints n'en peuvent pas faire. Puis il ajoute (ibid.) : Tous les saints ne reçoivent pas cette puissance de peur que les faibles ne tombent dans l'erreur la plus pernicieuse, en pensant que dans ces actes il y a des dons plus élevés que dans les œuvres de justice par lesquelles on gagne la vie éternelle.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (1 Cor., 11, 2) : Quand j'aurais assez de foi pour transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité je ne suis rien. Or, quiconque n'a pas la charité est un méchant ; car il n'y a que ce don de l'Esprit-Saint qui sépare les enfants du royaume des enfants de la perdition, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 15, chap. 18). Il semble donc que les méchants puissent aussi faire des miracles.

Conclusion.

Des méchants peuvent faire des miracles qui aient pour but de démontrer la vérité de la foi, mais ils ne peuvent pas en faire qui aient pour but de démontrer leur sainteté.
Il faut répondre qu'il y a des miracles qui ne sont pas des faits véritables, mais des faits fantastiques, qui abusent l'homme de manière qu'il croit voir ce qui n'existe pas. Il y a aussi des faits vrais, mais qui n'ont pas la véritable nature du miracle parce qu'ils sont produits par la vertu de certaines causes naturelles. Ces deux choses peuvent être faites au moyen des démons[2], comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2).

1 Dans ce cas, Dieu agirait pour prouver une chose fausse, ce qui est indigne de lui. †

2 Ils agissent alors, selon l'expression des théologiens, applicando activa passivis, ou bien ils ont recours à des substitutions. Ainsi dans la théorie de saint Thomas le vrai miracle n'a que Dieu pour auteur. †

Mais les vrais miracles ne peuvent être faits que par la vertu divine. Car Dieu les opère pour l'utilité des hommes et cela de deux manières :

1. Pour prouver la vérité enseignée ;
2. Pour démontrer la sainteté de quelqu'un que Dieu veut proposer aux hommes comme un exemple de vertu.

De la première manière des miracles peuvent être faits par quiconque prêche la vraie foi et invoque le nom du Christ : ce qui a lieu quelquefois par l'intermédiaire des méchants. Ainsi les méchants peuvent de cette façon faire des miracles. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles (Matth., chap. 7) : N'avons-nous pas prophétisé en votre nom ? saint Jérôme dit : Prophétiser, ou faire des miracles et chasser des démons, quelquefois ce n'est pas un effet du mérite de celui qui opère ces merveilles ; mais on fait ces choses en invoquant le nom du Christ pour que les hommes honorent Dieu à l'invocation duquel d'aussi grands prodiges se produisent. Mais dans le second sens les miracles n'ont pour auteurs que des saints, et c'est pour prouver leur sainteté qu'ils se font ou pendant leur vie, ou après leur mort, soit par eux, soit par les autres[1]. Car nous lisons (Actes, 19, 11) : Que Dieu faisait des miracles extraordinaires dont Paul était l'instrument ; au point qu'on appliquait aux malades les mouchoirs et les linges qui avaient touché son corps, et qu'ils étaient guéris de leurs maladies. Par conséquent rien ne peut empêcher que des miracles ne soient faits par un pécheur à l'invocation d'un saint : toutefois on ne dit pas que c'est le pécheur qui fait ces miracles, mais on les rapporte à celui dont ils doivent démontrer la sainteté.

178

1 C'est sur cette doctrine que repose la canonisation des saints. L'Église n'autorise leur culte qu'autant que leur sainteté est démontrée par des miracles. †

QUESTION 179 : DE LA DIVISION DE LA VIE EN VIE ACTIVE ET CONTEMPLATIVE

Question 179 : De la division de la vie en vie active et contemplative.....412
Article 1 : Est-il convenable de diviser la vie en vie active et contemplative ?.....413
Article 2 : La vie est-elle suffisamment divisée en vie active et contemplative ?.....414

Après avoir parlé des différents États d'après les grâces gratuitement données, nous avons à les considérer d'après la vie active et la vie contemplative.

À cet égard il y a quatre considérations à faire.

1. La première a pour objet la division de la vie en vie active et contemplative ;
2. La seconde porte sur la vie contemplative ;
3. La troisième sur la vie active et la quatrième sur la comparaison de la vie active avec la vie contemplative.

Sur la division de la vie nous avons deux questions à examiner :

1. La vie est-elle convenablement divisée en vie active et contemplative ?
2. Cette division est-elle suffisante ?

Article 1 : Est-il convenable de diviser la vie en vie active et contemplative ?

179

Objection N°1.

Il semble que la vie ne soit pas convenablement divisée en vie active et contemplative. Car l'âme est le principe de la vie par son essence ; puisque Aristote dit (De animâ, liv. 2, text. 37) que vivre pour les êtres vivants, c'est exister. Or, le principe de l'action et de la contemplation, c'est l'âme au moyen de ses puissances. Il semble donc que la vie ne soit pas convenablement divisée en vie active et contemplative.

Réponse à l'objection N°1 :

La forme propre de chaque chose qui la fait être en acte étant le principe de son opération propre, il s'ensuit qu'on dit que la vie est l'être des choses vivantes, parce que les choses vivantes dès qu'elles ont l'être par leur forme opèrent d'une telle manière.

Objection N°2.

Il n'est pas convenable que l'on divise ce qui est avant par des différences qui portent sur ce qui est après. Or, l'actif et le contemplatif, ou le spéculatif et le pratique sont des différences de l'intellect, comme on le voit (De animâ, liv. 3, text. 46 et 49). D'un autre côté la vie est avant l'intelligence ; car la vie existe tout d'abord dans les êtres vivants selon l'âme végétative, comme on le voit (De animâ, liv. 2, text. 34 et 59). C'est donc à tort qu'on divise la vie en vie active et contemplative.

Réponse à l'objection N°2 :

La vie prise universellement ne se divise pas en vie active et contemplative, mais on divise ainsi la vie de l'homme qui tire son espèce de ce qu'il est intelligent[1]. C'est pourquoi la division de l'intellect est la même que celle de la vie humaine.

Objection N°3.

Le nom de vie implique le mouvement, comme on le voit dans saint Denis (De div. nom., chap. 4). Or, la contemplation consiste plutôt dans le repos, d'après ces paroles (Sag., 8, 16) : Entrant dans ma maison je me reposerai avec elle. Il semble donc que la vie ne soit pas convenablement divisée en vie active et contemplative.

Réponse à l'objection N°3 :

La contemplation indique que l'on est en repos à l'égard des mouvements extérieurs : néanmoins elle est un mouvement de l'intellect selon que toute opération est un mouvement. C'est ainsi qu'Aristote dit (De animâ, liv. 3, text. 28) que sentir et comprendre sont des mouvements, selon qu'on donne ce nom aux actes parfaits. Saint Denis distingue de la sorte (De div. nom., chap. 4) trois mouvements dans l'âme contemplative : le droit, le circulaire et l'oblique[2].

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) : Il y a deux vies dans lesquelles Dieu nous dirige par sa parole sacrée, la vie active et la vie contemplative. [Q180-6]

1 Ainsi on définit l'homme un animal raisonnable, et c'est son caractère d'être intelligent ou raisonnable qui est cause qu'il y a en lui les deux opérations distinctes qui déterminent ces deux sortes de vie, la vie active et la vie contemplative, comme on le voit (art suiv.). †

2 L'explication de ces mots fait le sujet de l'article 6 de la question suivante. †

Conclusion.

La vie de l'homme se divise en deux parties : la vie active et la vie contemplative.

Il faut répondre qu'on appelle proprement vivants tous les êtres qui se meuvent ou qui agissent par eux-mêmes. Or, ce qui convient principalement et par soi à un être, c'est ce qui lui appartient en propre et la chose pour laquelle il a le plus d'inclination. C'est ce qui prouve que tout être vivant vit de l'opération qui lui est la plus propre et à laquelle il est le plus porté. Ainsi on dit que la vie des plantes consiste en ce qu'elles se nourrissent et qu'elles engendrent ; la vie des animaux en ce qu'ils sentent et qu'ils se meuvent, et la vie des hommes en ce qu'ils comprennent et agissent conformément à la raison. Par conséquent dans les hommes la vie de chaque individu paraît être la chose dans laquelle il se délecte le plus et à laquelle il s'applique davantage ; et c'est en cela principalement que l'on veut vivre d'une même vie avec un ami, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 9, chap. 4, 9 et 12). Ainsi parce qu'il y a des hommes qui s'attachent principalement à la contemplation de la vérité, et d'autres qui s'appliquent surtout aux actions extérieures, il s'ensuit qu'il est convenable de diviser la vie de l'homme en vie active et contemplative. [Q180-1], [Q181-1] ; [Q183-3]

Article 2 : La vie est-elle suffisamment divisée en vie active et contemplative ?

179

Objection N°1.

Il semble que la vie ne soit pas suffisamment divisée en vie active et contemplative. Car Aristote dit (Eth., liv. 1, chap. 5) qu'il y a surtout trois vies qui se distinguent : la vie voluptueuse, la vie civile qui parait être la même que la vie active, et la vie contemplative. Il ne paraît donc pas suffisant de diviser la vie en vie active et contemplative.

Réponse à l'objection N°1 :

La vie voluptueuse met sa fin dans les jouissances corporelles qui nous sont communes avec les animaux. Par conséquent, comme le dit Aristote (ibid.), c'est la vie de la brute. C'est pour ce motif qu'elle n'est pas comprise dans la division actuelle, d'après laquelle nous distinguons dans la vie humaine la vie active et contemplative.

Objection N°2.

Saint Augustin reconnaît trois genres de vie (De civ. Dei, liv. 19, chap. 2 et 19) : une vie de loisir, ce qui appartient à la vie contemplative ; une vie d'action, ce qui se rapporte à la vie active ; et il en ajoute une troisième, composée des deux autres. Il semble donc que l'on ait insuffisamment divisé la vie en distinguant la vie active et la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°2 :

Les milieux se forment avec les extrêmes ; c'est pourquoi ils sont contenus en eux virtuellement, comme le tiède dans le chaud et le froid, le pâle dans le blanc et le noir. De même sous l'actif et le contemplatif on comprend ce qui est composé de l'un et de l'autre. Cependant, comme dans un mélange il y a l'un des éléments simples qui prédominent ; de même dans un genre de vie, tantôt c'est l'élément contemplatif et tantôt c'est l'actif qui l'emporte.

Objection N°3.

La vie de l'homme change selon que les hommes s'appliquent à des actions différentes. Or, il y a dans la vie humaine plus de deux sortes d'occupations. Il semble donc que la vie doive se diviser en plus de deux membres, la vie active et contemplative.

Réponse à l'objection N°3 :

Toutes les occupations de l'homme, si elles se rapportent aux besoins de la vie présente conformément à la droite raison, appartiennent à la vie active, qui pourvoit à ces besoins par des actions qui les ont pour fin. S'ils ont pour but de satisfaire la concupiscence, quelle qu'elle soit, ils appartiennent à la vie voluptueuse, qui n'est pas comprise dans la vie active. Quant aux efforts qui ont pour but de considérer la vérité, ils appartiennent à la vie contemplative.

Mais c'est le contraire. Ces deux vies sont figurées par les deux épouses de Jacob : la vie active par Lia et la vie contemplative par Rachel ; et par les deux femmes qui ont donné l'hospitalité au Seigneur : la vie contemplative par Marie et la vie active par Marthe, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 6, chap. 18, et Hom. 14 in Ezech.). Or, cette signification ne serait pas convenable s'il y avait plus de deux vies. Il suffit donc de diviser la vie en vie active et contemplative.

Conclusion.

La vie humaine, qui a son couronnement dans le travail de l'intelligence, se divise seulement en vie active et contemplative.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2), cette division se rapporte à la vie humaine, qui se considère d'après l'intellect. Or, on divise l'intellect en intellect actif et contemplatif. Car la fin de la connaissance intellectuelle est ou la connaissance même de la vérité, ce qui appartient à l'intellect contemplatif, ou certaines actions extérieures, ce qui appartient à l'intellect pratique ou actif. C'est pourquoi il suffit de diviser la vie en vie active et contemplative.

179

QUESTION 180 : DE LA VIE CONTEMPLATIVE

Question 180 : De la vie contemplative.....416
Article 1 : La vie contemplative n'a-t-elle rien dans la volonté, et existe-t-elle tout entière dans l'intellect ?.....417
Article 2 : Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative ?.....418
Article 3 : Y a-t-il plusieurs actes différents qui appartiennent à la vie contemplative ?.....420
Article 4 : La vie contemplative consiste-t-elle seulement dans la contemplation de Dieu, ou bien si elle consiste encore dans la considération d'une vérité quelconque ?.....421
Article 5 : La vie contemplative peut-elle, dans l'État de la vie présente, arriver à la vision de l'essence divine ?.....423
Article 6 : Est-il convenable de distinguer dans l'action de la contemplation trois mouvements, le circulaire, le droit et l'oblique ?.....425
Article 7 : La contemplation est-elle accompagnée de délectation ?.....427
Article 8 : La vie contemplative est-elle de durée ?.....429

Nous avons maintenant à nous occuper de la vie contemplative.

À ce sujet huit questions se présentent :

1. La vie contemplative n'appartient-elle qu'à l'intellect, ou si elle consiste encore dans la volonté ?
2. Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative ?
3. La vie contemplative ne consiste-t-elle que dans un seul acte ou dans plusieurs ?
4. La considération d'une vérité quelle qu'elle soit appartient-elle à la vie contemplative ?
5. La vie contemplative de l'homme pourrait-elle être élevée en cet État jusqu'à la vision de Dieu ?[1]
6. Des mouvements de la contemplation que saint Denis désigne.
7. De la délectation de la contemplation.[2]
8. De sa durée.

1 Cet article est l'explication de ces paroles de l'Écriture : (1 Tim., 6, 16) : Dieu habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu et ne peut voir ; (Ex., 33, 20) : Nul homme ne me verra sans mourir. †

2 L'Écriture parle dans une foule d'endroits des douceurs de la contemplation (Ps. 34, 9) : Mais mon âme se réjouira dans le Seigneur, et mettra ses délices dans son sauveur. Tous mes os diront : Seigneur, qui vous est semblable ? †

Article 1 : La vie contemplative n'a-t-elle rien dans la volonté, et existe-t-elle tout entière dans l'intellect ?

180

Objection N°1.

Il semble que la vie contemplative n'existe nullement dans la volonté, mais qu'elle soit tout entière dans l'intellect. Car Aristote dit (Met., liv. 2, text. 3) que la fin de la contemplation est la vérité. Or, la vérité appartient totalement à l'intellect. Il semble donc que la vie contemplative consiste totalement dans cette faculté.

Réponse à l'objection N°1 :

Par là même que la vérité est la fin de la contemplation, elle a la nature d'un bien que l'on souhaite, que l'on aime et qui délecte ; et c'est sous ce rapport qu'elle appartient à la puissance appétitive.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Mor., liv. 6, chap. 18, et Hom. 14 in Ezech.), que Rachel, qui signifie le principe vu, désigne la vie contemplative. Or, la vision du principe appartient proprement à l'intellect. La vie contemplative y appartient donc de même.

Réponse à l'objection N°2 :

L'amour de Dieu ou du premier principe nous porte à le voir. D'où saint Grégoire dit (loc. cit.) : Que la vie contemplative, foulant aux pieds tous les autres soins, s'enflamme du désir de voir la face de son créateur.

Objection N°3.

Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) qu'il appartient à la vie contemplative d'être en repos du côté de l'action extérieure. Or, la puissance affective ou appétitive a de l'inclination pour ces actions. Il semble donc que la vie contemplative n'appartienne pas de quelque manière à cette puissance.

Réponse à l'objection N°3 :

La puissance appétitive porte non seulement les membres du corps à produire des actions extérieures, mais elle porte aussi l'intellect à se livrer à la contemplation, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article).

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 6, chap. 18) que la vie contemplative consiste à conserver de tout son cœur l'amour de Dieu et du prochain, et à s'attacher uniquement à désirer son créateur. Or, le désir et l'amour appartiennent à la puissance affective ou appétitive, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 23, art. 1 et 4). La vie contemplative n'est donc pas absolument étrangère à la puissance affective ou appétitive.

Conclusion.

Quoique la vie contemplative consiste essentiellement dans l'action de l'intellect, cependant comme chacun éprouve de la joie lorsqu'il a obtenu ce qu'il aime, il en résulte que la vie contemplative a pour terme la délectation qui appartient à la volonté.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1), on appelle contemplative la vie de ceux dont l'intention est de s'appliquer principalement à la contemplation de la vérité. Or, l'intention est un acte de la volonté, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 12, art. 1), parce qu'elle se rapporte à la fin, qui est l'objet de cette faculté. C'est pourquoi la vie contemplative, quant à l'essence même de l'action, appartient à l'intellect ; mais quant à ce qui porte l'homme à se livrer à cette opération, elle appartient à la volonté, qui meut toutes les autres puissances et qui met aussi l'intellect en activité, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 9, art. 1). — Or, la puissance appétitive nous porte à contempler une chose sensiblement ou intellectuellement, tantôt par amour pour la chose que l'on considère[1], parce que, comme le dit l'Évangile (Matth., 6, 21) : Où est votre trésor, là est votre cœur ; tantôt par amour pour la connaissance elle-même[2] que l'on retire de l'inspection de l'objet. C'est pour cela que saint Grégoire (Hom. 14 in Ezech.) met la vie contemplative dans l'amour de Dieu, parce que c'est cet amour qui nous enflamme d'ardeur pour la contemplation de sa beauté. Et parce que chaque être est heureux quand il est en possession de ce qu'il aime, il s'ensuit que la vie contemplative a pour terme la jouissance, qui consiste dans la volonté d'où l'amour provient.

Article 2 : Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative ?

180

Objection N°1.

Il semble que les vertus morales appartiennent à la vie contemplative. Car saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) que la vie contemplative consiste à conserver l'amour de Dieu et du prochain de toute son âme. Or, toutes les vertus morales dont la loi commande les actes reviennent à l'amour de Dieu et du prochain, parce que la plénitude de la loi est l'amour, comme on le voit (Rom., 13, 10). Il semble donc que les vertus morales appartiennent à la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (art. préc.), la vie contemplative tire son motif de l'affection, et sous ce rapport l'amour de Dieu et l'amour du prochain lui sont nécessaires. Mais les causes motrices n'entrent pas dans l'essence de la chose ; elles la disposent et la perfectionnent. Par conséquent, il ne résulte pas de là que les vertus morales appartiennent essentiellement à la vie contemplative.

Objection N°2.

La vie contemplative a principalement pour but la contemplation de Dieu. Car saint Grégoire dit (loc. cit.) : qu'après avoir foulé aux pieds tous les autres soins, l'âme s'embrase du désir de voir la face de son créateur. Or, on ne peut arriver là que par la pureté que la vertu morale produit ; puisqu'il est dit (Matth., 5, 8) : Heureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu. Et saint Paul ajoute (Héb., 12, 14) : Tâchez d'avoir la paix avec tout le monde et de vivre dans la sainteté, sans laquelle personne ne verra Dieu. Il semble donc que les vertus morales appartiennent à la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°2 :

La sainteté ou la pureté résulte des vertus qui ont pour objet les passions qui troublent la raison. La paix est un effet de la justice qui se rapporte aux opérations, d'après ces paroles du prophète (Is., 32, 17) : La paix est l'œuvre de la justice ; en ce sens du moins que celui qui ne fait point d'injustices fait disparaître ce qui occasionne les querelles et les rixes. Ainsi les vertus morales disposent à la vie contemplative, selon qu'elles produisent la paix et la pureté.

1 C'est ce que l'on appelle l'amour d'amitié. †

2 Cette espèce d'amour est l'amour de concupiscence. †

Objection N°3.

Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., loc. cit.) que la vie contemplative est belle, et c'est pour cela qu'elle est figurée par Rachel, dont l'Écriture dit qu'elle avait un beau visage (Gen., chap. 29). Or, la beauté de l'âme se considère d'après les vertus morales, et principalement d'après la tempérance, comme le dit saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 43, 45 et 46). Il semble donc que les vertus morales appartiennent à la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°3 :

La beauté, comme nous l'avons dit (quest. 145, art. 2), consiste dans la charité et dans une proportion convenable. Ces deux choses se trouvent radicalement l'une et l'autre dans la raison ; c'est à cette faculté qu'il appartient de régler, dans les autres choses, la proportion qui convient, et c'est à elle que se rapporte l'éclat qui la manifeste. C'est pourquoi la beauté se trouve par elle-même et essentiellement dans la vie contemplative, qui consiste dans l'acte de la raison ; d'où l'écrivain sacré dit au sujet de la contemplation de la sagesse (Sag., 8, 2) : Je suis devenu épris de sa beauté. Mais on trouve dans les vertus morales la beauté par participation, selon qu'elles participent à l'ordre de la raison, et elle existe surtout dans la tempérance, qui réprime les convoitises qui obscurcissent le plus la lumière de la raison. D'où il suit que la vertu de chasteté surtout rend l'homme apte à la contemplation, parce que les jouissances sensuelles sont ce qui abaisse le plus l'âme vers les choses sensibles, selon la remarque de saint Augustin (Solil., liv. 1, chap. 10).

Mais c'est le contraire. Les vertus morales se rapportent aux actions extérieures[1]. Or, saint Grégoire dit (Mor., liv. 6, chap. 18) qu'il appartient à la vie contemplative de se reposer de toute action extérieure. Les vertus morales n'appartiennent donc pas à cette vie.

Conclusion.

Les vertus morales ne se rapportent à la vie contemplative que par manière de disposition.

Il faut répondre qu'une chose peut appartenir à la vie contemplative de deux manières : essentiellement et comme disposition.

1. Les vertus morales n'appartiennent pas essentiellement à cette vie, parce que la fin de la vie contemplative est la considération de la vérité. La science qui appartient à cette sorte de considération a en effet peu d'importance relativement aux vertus morales, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 2, et liv. 10, chap. ult.). C'est pourquoi, d'après ce même philosophe (Eth., liv. 10, chap. 7 et 8), les vertus morales appartiennent à la félicité active et non à la félicité contemplative.
2. Comme dispositions, les vertus morales appartiennent à la vie contemplative. Car l'acte de la contemplation, dans lequel la vie contemplative consiste essentiellement, est empêché par la violence des passions, qui détourne l'attention de l'âme des choses intelligibles pour la porter vers les choses sensibles, et par le tumulte extérieur. Les vertus morales mettant un frein à la violence des passions et calmant le bruit des occupations extérieures, il s'ensuit qu'elles appartiennent, à titre de dispositions, à la vie contemplative. [Q181-0] ; [Q181-1]

180

1 Ainsi les vertus morales appartiennent à la vie active et non à la vie contemplative. †

Article 3 : Y a-t-il plusieurs actes différents qui appartiennent à la vie contemplative ?

180

Objection N°1.

Il semble qu'il y ait différents actes qui appartiennent à la vie contemplative. Car Richard de Saint-Victor (De contempl., liv. 1, chap. 3) distingue entre la contemplation, la méditation et la pensée. Or, toutes ces choses paraissent appartenir à la vie contemplative. Il semble donc qu'il y ait dans cette vie des actes différents.

Réponse à l'objection N°1 :

La pensée, d'après Richard de Saint-Victor (loc. cit.), paraît appartenir à l'examen de beaucoup de choses dont on cherche à retirer une seule vérité simple. On peut donc comprendre sous ce nom les perceptions des sens qui ont pour but de connaître certains effets et certaines images, et le mouvement discursif de la raison à l'égard des signes divers ou de tout ce qui mène à la connaissance d'une vérité qu'on a en vue ; quoique, d'après saint Augustin (De Trin., liv. 14, chap. 7), on puisse entendre par pensée toute opération actuelle de l'intellect. La méditation paraît appartenir au mouvement de la raison, selon qu'elle s'occupe de quelques principes par lesquels on peut arriver à la contemplation de certaine vérité. La considération revient au même, d'après saint Bernard (loc. cit., Objection N°3, et liv. 2, chap. 2), quoique, d'après Aristote (De an., liv. 3), on donne le nom de considération à toute opération de l'intellect. Quant à la contemplation, elle appartient à la simple intuition de la vérité. C'est ce qui fait dire au même Richard de Saint-Victor (ibid., chap. 4) que la contemplation est la vue pénétrante et libre des choses qui sont à voir ; la méditation est la vue de l'esprit occupé à la recherche de la vérité, et la pensée s'exerce quand l'esprit est disposé à se dissiper.

Objection N°2.

Saint Paul dit (2 Cor., 3, 18) : Nous qui n'avons point de voile sur le visage, nous recevons comme des miroirs la gloire de Dieu ; nous sommes transformés dans la même clarté. Or, cet effet appartient à la vie contemplative. Par conséquent, indépendamment des trois choses que nous avons auparavant désignées, la spéculation appartient encore à la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mot spéculation, d'après la glose de saint Augustin (ord. de Trin., liv. 15, chap. 8), vient du mot speculum, miroir. Or, voir une chose dans un miroir, c'est voir la cause par l'effet dans lequel brille son image : la spéculation paraît donc revenir à la méditation.

Objection N°3.

Saint Bernard dit (De cons., liv. 5, chap. ult.) que la première et la plus haute contemplation, c'est l'admiration de la majesté. Or, l'admiration, d'après saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 2, chap. 15), est une espèce de crainte. Il semble donc que la vie contemplative exige plusieurs actes différents.

Réponse à l'objection N°3 :

L'admiration est une espèce de crainte résultant de la perception d'une chose qui surpasse nos facultés : ainsi l'admiration[1] est un acte produit par la contemplation d'une vérité sublime. Car nous avons dit (art. 1) que la contemplation a pour terme l'affection.

Objection N°4.

1 L'admiration vient à la suite de la contemplation, tandis que les autres actes que nous avons nommés la précèdent. †

On dit que la prière, la lecture et la méditation, appartiennent à la vie contemplative. Il lui appartient aussi d'écouter ; car il est dit de Marie, qui figure la vie contemplative (Luc, 10, 39), qu'étant assise aux pieds du Seigneur, elle écoutait sa parole. Il semble donc que la vie contemplative demande plusieurs actes.

Réponse à l'objection N°4 :

L'homme arrive à la connaissance de la vérité de deux manières :

1. Par ce qu'il reçoit d'un autre ; ainsi, par rapport aux choses que l'homme reçoit de Dieu, la prière est nécessaire, d'après ces paroles (Sag., 7, 7) : J'ai invoqué le Seigneur, et l'esprit de sagesse est venu en moi ; quant à ce qu'il reçoit de ses semblables, il est nécessaire qu'il écoute pour recueillir les paroles de celui qui lui parle, et il faut qu'il lise pour qu'il reçoive ce qui est transmis par l'Écriture.
2. Il est nécessaire qu'il ait recours à ses propres efforts, et c'est pour cela qu'on requiert la méditation[1].

Mais c'est le contraire. La vie désigne ici l'opération à laquelle l'homme s'applique principalement. Si donc il y avait dans la vie contemplative plusieurs opérations, elle ne serait pas une, mais multiple.

Conclusion.

Quoique la vie contemplative soit consommée par un acte unique de contemplation, cependant les hommes s'y élèvent par différentes opérations de l'esprit, par l'audition, la lecture, la prière, la méditation, la considération, la pensée, etc.

Il faut répondre que nous parlons maintenant de la vie contemplative, selon qu'elle appartient à l'homme. Mais il y a entre l'homme et l'ange une différence, comme le remarque saint Denis (De div. nom., chap. 7), c'est que l'ange voit la vérité par la simple perception, au lieu que l'homme n'arrive à l'intuition de la vérité pure que progressivement, à l'aide de beaucoup de choses. Par conséquent, la vie contemplative n'a en effet qu'un acte dans lequel elle se perfectionne finalement ; c'est la contemplation de la vérité, d'où elle tire son unité ; mais elle a beaucoup d'actes par lesquels elle parvient à cet acte final. Parmi ces actes, il y en a qui ont pour objet de recevoir les principes au moyen desquels on arrive à la contemplation de la vérité[2], les autres appartiennent à la déduction des principes par laquelle on est conduit à la vérité de la chose qu'on cherche à connaître[3] ; enfin le dernier acte, qui est le complément, est la contemplation même de la vérité.

Article 4 : La vie contemplative consiste-t-elle seulement dans la contemplation de Dieu, ou bien si elle consiste encore dans la considération d'une vérité quelconque ?

180

Objection N°1.

Il semble que la vie contemplative ne consiste pas seulement dans la contemplation de Dieu, mais encore dans la considération de toute vérité, quelle qu'elle soit. Car le Psalmiste dit (138, 14) : Vos ouvrages sont admirables, et mon âme est avide de les connaître. Or, la connaissance des œuvres de Dieu est l'effet d'une certaine contemplation de la vérité. Il semble donc qu'il appartienne à la vie contemplative, non seulement de contempler la vérité divine, mais encore toute autre vérité.

1 Ainsi l'oraison lui est nécessaire, pour que la vérité lui vienne de Dieu ; l'audition et la lecture, pour qu'il la reçoive de ses semblables, et la méditation pour qu'il la tire de lui-même. †

2 Ces actes sont l'audition, la lecture et l'oraison. †

3 Ces actes sont la méditation, la spéculation, la considération et la pensée. La définition de tous ces termes est dans la réponse au premier et au second argument. †

Réponse à l'objection N°1 :

David cherchait la connaissance des œuvres de Dieu pour être conduit par là à Dieu lui-même ; c'est pourquoi il dit (Ps., 142, 5) : Je médite sur tous vos ouvrages, et je réfléchis sur toutes les œuvres de vos mains ; j'ai élevé mes mains vers vous.

Objection N°2.

Saint Bernard dit (De cons., liv. 5, chap. ult.) que la première contemplation est l'admiration de la majesté, la seconde a pour objet les jugements de Dieu, la troisième ses bienfaits, et la quatrième ses promesses. Or, de ces quatre choses il n'y a que la première qui appartienne à la vérité divine, les trois autres se rapportent à ses effets. La vie contemplative ne consiste donc pas seulement dans l'étude de la vérité divine, mais encore dans l'étude de la vérité à l'égard des effets divins.

Réponse à l'objection N°2 :

En considérant les jugements de Dieu l'homme est amené à la contemplation de la justice divine, et en considérant ses bienfaits et ses promesses, il est conduit à la connaissance de la miséricorde ou de la bonté de Dieu, comme par les effets qu'elle a produits ou qu'elle doit produire.

Objection N°3.

Richard de Saint-Victor (De contempl., liv. 1, chap. 6) distingue six espèces de contemplations : la première ne se rapporte qu'à l'imagination, quand nous considérons les choses corporelles ; la seconde existe dans l'imagination, d'après la raison, quand nous considérons l'ordre et la disposition des choses sensibles ; la troisième est dans la raison d'après l'imagination, quand, au moyen du spectacle des choses visibles, nous nous élevons aux choses invisibles ; la quatrième a lieu dans la raison d'après la raison elle-même, quand l'esprit s'applique à des choses invisibles que l'imagination ne connaît pas ; la cinquième est supérieure à la raison, quand, d'après la révélation divine, nous connaissons ce que la raison humaine ne peut comprendre ; la sixième est supérieure à la raison et lui échappe complètement, quand la lumière divine nous fait connaître des choses qui paraissent répugner à la raison humaine, comme ce que l'on dit du mystère de la sainte Trinité. Or, il n'y a que cette dernière chose qui paraisse appartenir à la vérité divine. La contemplation de la vérité ne se rapporte donc pas seulement à la vérité divine, mais encore à celle que l'on considère dans les créatures.

Réponse à l'objection N°3 :

Par ces six espèces de contemplation on désigne les degrés par lesquels on arrive à la contemplation de Dieu au moyen des créatures. En effet, au premier degré on place la perception des choses sensibles ; au second, le mouvement qui va des choses sensibles aux choses intelligibles ; au troisième, le jugement des choses sensibles d'après les choses intelligibles ; au quatrième, la considération absolue des choses intelligibles auxquelles on est parvenu au moyen des choses sensibles ; au cinquième, la contemplation des choses intelligibles que l'on ne peut découvrir par les sens et qu'on ne peut saisir que par la raison ; au sixième, la considération des choses intelligibles que la raison ne peut ni découvrir ni saisir[1], c'est-à-dire celles qui appartiennent à la contemplation sublime de la vérité divine, qui en sont le couronnement final.

Objection N°4.

Dans la vie contemplative, on cherche la contemplation de la vérité selon qu'elle est une perfection de l'homme. Or, toute vérité est une perfection de l'entendement humain. La vie contemplative consiste donc dans toute contemplation de la vérité.

Réponse à l'objection N°4 :

La perfection dernière de l'entendement humain est la vérité divine, au lieu que les autres vérités perfectionnent l'intellect par rapport à celle-là.

1 Ces choses intelligibles sont les vérités surnaturelles qui sont supérieures à la raison humaine et que la foi seule peut nous faire connaître. †

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 6, chap. 18) que dans la contemplation on cherche le principe, qui est Dieu.

Conclusion.

La vie contemplative embrasse premièrement et principalement la contemplation de la vérité divine, et elle comprend à titre de disposition et d'une manière secondaire les vertus morales et l'étude des effets divins.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), une chose appartient à la vie contemplative de deux manières :

1. Principalement,
2. Secondairement ou par manière de disposition.

La contemplation de la vérité divine appartient principalement à la vie contemplative, parce que cette sorte de contemplation est la fin de toute la vie humaine. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De Trin., liv. 1, chap. 8) que la contemplation de Dieu nous est promise comme la fin de toutes nos actions et la perfection éternelle de toutes nos joies. Cette contemplation sera parfaite dans la vie future, quand nous verrons Dieu face à face ; par conséquent, elle nous rendra parfaitement heureux. Mais maintenant, nous ne pouvons contempler qu'imparfaitement la vérité divine, c'est-à-dire dans un miroir et en énigme ; ainsi par elle nous obtenons un commencement de la béatitude, qui débute ici pour être continuée dans la vie à venir. C'est pour cela qu'Aristote (Eth., liv. 10, chap. 7 et 8) place la félicité dernière de l'homme dans la contemplation du bien suprême intelligible. — Mais parce que les effets divins nous conduisent à la contemplation de Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 1, 20) : Les choses invisibles de Dieu nous sont manifestées par celles qu'il a faites, il s'ensuit que la contemplation des effets divins appartient secondairement à la vie contemplative, en ce sens que l'homme est conduit par là à la connaissance de Dieu. D'où saint Augustin dit (Lib. de verâ relig., chap. 29) qu'il ne faut pas considérer les créatures avec une curiosité vaine et passagère, mais qu'on doit s'en faire des degrés pour s'élever aux choses qui sont immortelles et qui durent éternellement. D'après ce que nous avons dit (art. 1, 2 et 3 préc.), il est donc évident qu'il y a quatre choses qui appartiennent dans un certain ordre à la vie contemplative :

1. Les vertus morales,
2. Les actes qui sont autres que celui de la contemplation,
3. La contemplation des effets divins,
4. La contemplation même de la vérité divine. [Q181-4] ; [Q188-5]

Article 5 : La vie contemplative peut-elle, dans l'État de la vie présente, arriver à la vision de l'essence divine ?

180

Objection N°1.

Il semble que la vie contemplative puisse, dans l'État de la vie présente, s'élever à la vision de l'essence divine. Car, comme le dit Jacob (Gen., 32, 20) : J'ai vu Dieu face à face, et mon âme a été sauvée. Or, la vision de la face de Dieu, c'est la vision de l'essence divine. Il semble donc que l'on puisse dans la vie présente s'élever par la contemplation jusqu'à voir Dieu dans son essence.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Denis dans sa lettre au moine Caius (Ep. 1), si quelqu'un en voyant Dieu a compris ce qu'il a vu, il n'a pas vu Dieu lui-même, mais quelque chose de ce qui est à lui. Et saint Grégoire observe (Sup. Ezech., hom. 14) que l'on ne voit jamais le Dieu tout-puissant dans sa clarté, mais l'âme que voit sous elle quelque chose qui la fortifie et qui lui permet ensuite de s'élever à la gloire de sa

vision. Ainsi quand Jacob dit : J'ai vu Dieu face à face, on ne doit donc pas entendre qu'il a vu l'essence de Dieu, mais qu'il a vu la forme, c'est- à-dire la vision imaginaire dans laquelle Dieu lui a parlé. Ou parce que nous connaissons tous nos semblables par leur visage, il a appelé la connaissance de Dieu sa face, comme le dit la glose d'après saint Grégoire (Mor., liv. 24, chap. 5).

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Mor., liv. 6, chap. 27) que les grands contemplatifs rentrent en eux-mêmes, et qu'en méditant sur les choses spirituelles ils éloignent avec discernement l'ombre des choses corporelles qu'elles entraînent avec elles, et que, désirant voir la lumière qui n'a pas de bornes, ils repoussent tout ce qui a l'apparence d'une délimitation, et, en désirant arriver à ce qui est au-dessus d'eux, ils triomphent de ce qu'ils sont. Or, l'homme n'est empêché de voir l'essence divine, qui est la lumière illimitée, que parce qu'il est forcé de faire usage d'images sensibles. Il semble donc que la contemplation de la vie présente puisse aller jusqu'à voir la lumière infinie de Dieu dans son essence.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme dans l'État de la vie présente ne peut rien contempler sans images ; parce qu'il lui est naturel de voir les espèces intelligibles sous des images sensibles, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 30). Cependant la connaissance intellectuelle ne consiste pas dans ces images, mais elle contemple en elles la pureté de la vérité intelligible, et il en est ainsi non seulement pour la connaissance naturelle, mais encore pour les choses que nous connaissons par la révélation. Car saint Denis dit (De cœlest. hier., chap. 1 et 2) que la clarté divine nous manifeste les hiérarchies des anges sous des symboles figuratifs, et que sa puissance nous rétablit dans la lumière pure, c'est-à-dire dans la simple connaissance de la vérité intelligible. Par conséquent on doit comprendre que saint Grégoire dit que les contemplatifs n'entraînent pas avec eux l'ombre des choses corporelles, parce que leur contemplation ne s'arrête pas à elles, mais qu'elle consiste plutôt dans la considération de la vérité intelligible.

Objection N°3.

Saint Grégoire dit (Dial., liv. 2, chap. 35) : Toute créature est peu de chose pour l'âme qui voit le créateur. L'homme de Dieu, c'est-à-dire saint Benoît, qui voyait un globe de feu dans une tour et les anges retourner au ciel, ne pouvait assurément voir ces choses que dans la lumière de Dieu. Or, saint Benoît était encore sur cette terre. Par conséquent, la contemplation ici-bas peut s'étendre jusqu'à la vision de l'essence divine.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces paroles de saint Grégoire ne signifient pas que dans cette vision saint Benoît a vu Dieu dans son essence ; mais il veut montrer que toute créature étant peu de chose pour celui qui voit le Créateur, il s'ensuit que celui qui est éclairé de la lumière divine peut facilement tout voir. C'est pourquoi il ajoute : Pour peu qu'il ait reçu la lumière du Créateur, tout ce qui est créé lui paraît petit.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Hom. 14 in Ezech.) : Tant que l'on vit dans cette chair mortelle, on ne fait pas dans la vertu de la contemplation de si grands progrès que l'œil de l'âme plonge dans les rayons de la lumière divine, qui est sans bornes.

Conclusion.

Il est impossible que dans l'État de la vie présente, tant qu'on fait usage des sens, on arrive par la contemplation à voir l'essence divine, quoique cela puisse se faire par le ravissement, comme cela est arrivé à saint Paul.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 27), aucun de ceux qui voient Dieu ne vit de cette vie dont nous vivons ici-bas, enveloppés que nous sommes dans les sens de ce corps mortel, et si l'on ne meurt en quelque sorte à cette vie, soit que l'âme quitte absolument le corps, soit qu'elle soit séparée des sens charnels, on ne s'élève pas à cette vision. C'est d'ailleurs ce que nous avons vu avec plus de détails (quest. 175, art. 4 et 5) en parlant du ravissement, et ailleurs, en traitant de la vision de Dieu (1a pars, quest. 12, art. 2). — Par conséquent on doit dire qu'on peut être en cette vie de deux manières :

1. En acte, selon qu'on fait actuellement usage des sens corporels. De la sorte, la contemplation de la vie présente ne peut s'élever d'aucune manière à la vision de l'essence de Dieu.
2. On peut être en cette vie potentiellement, sans y être en acte, dans le sens que l'âme de l'homme est unie à son corps mortel comme sa forme, mais de manière à ne faire usage ni des sens corporels, ni de l'imagination, comme il arrive dans le ravissement. De cette façon la contemplation ici-bas peut s'élever à la vision de l'essence divine. Par conséquent, le degré le plus élevé de la contemplation dans la vie présente, c'est celui de saint Paul dans son ravissement. Il s'éleva à un État qui tient le milieu entre celui de la vie présente et celui de la vie future.

Article 6 : Est-il convenable de distinguer dans l'action de la contemplation trois mouvements, le circulaire, le droit et l'oblique ?

180

Objection N°1.

Il semble que l'on ait tort de diviser l'opération de la contemplation en trois mouvements, le circulaire, le droit et l'oblique (De div. nom., chap. 4). Car la contemplation n'appartient qu'au repos, d'après ces paroles de la Sagesse (Sag., 6, 6) : En entrant dans ma maison je me reposerai avec elle. Or, le mouvement est opposé au repos. Les opérations de la vie contemplative ne doivent donc pas être désignées par ces mouvements.

Réponse à l'objection N°1 :

Les mouvements corporels extérieurs sont opposés au repos de la contemplation que l'on conçoit comme exempt de toute préoccupation extérieure ; mais les mouvements des opérations intelligibles appartiennent à ce repos.

Objection N°2.

L'action de la vie contemplative appartient à l'intellect qui est ce que l'homme a de commun avec les anges. Or, dans les anges saint Denis désigne ces mouvements autrement que dans l'âme. En effet ce qu'il désigne (loc. cit.) par le mouvement circulaire de l'ange, c'est ce qui résulte des illuminations du beau et du bien. Quant au mouvement circulaire de l'âme il le détermine d'après plusieurs choses ; la première est l'entrée de l'âme qui s'éloigne des choses extérieures pour se retirer en elle-même, la seconde est le mouvement de ses puissances qui la délivre de l'erreur et de toute préoccupation extérieure ; la troisième est son union avec ce qui est au-dessus d'elle. De même il décrit différemment le mouvement droit de l'un et de l'autre. Car il dit que le mouvement de l'ange est droit, selon qu'il a pour but de pourvoir à ceux qui lui sont soumis, et il fait consister le mouvement droit de l'âme en deux choses :

1. En ce qu'elle s'avance vers ce qui se rapporte à elle ;
2. En ce qu'elle s'élève des choses extérieures aux contemplations pures.

Il détermine aussi le mouvement oblique diversement à l'égard de l'un et de l'autre. Car il dit que dans les anges le mouvement oblique provient de ce qu'en pourvoyant à ceux qui sont au-dessus

d’eux ils restent dans le même État à l’égard de Dieu, tandis qu’il fait venir le mouvement oblique de l’âme de ce qu’elle est éclairée rationnellement et d’une manière diffuse des connaissances divines. Les opérations de la contemplation ne paraissent donc pas convenablement déterminées de la manière précédente.

Réponse à l’objection N°2 :

L’homme a l’intellect de commun avec les anges sous le rapport du genre ; mais la puissance intellectuelle est beaucoup plus élevée dans l’ange que dans l’homme. C’est pourquoi il faut que l’on détermine ces mouvements d’une autre manière dans les hommes que dans les anges, selon qu’ils se rapportent différemment à l’uniformité. Car l’entendement de l’ange a une connaissance uniforme sous deux rapports :

1. Parce qu’il n’acquiert pas la vérité intelligible d’après la variété des choses composées ;
2. Parce qu’il ne comprend pas la vérité des choses intelligibles discursivement, mais par la simple intuition.

Au contraire l’entendement humain reçoit la vérité intelligible des choses sensibles et il la comprend au moyen des procédés discursifs de la raison. C’est pourquoi saint Denis désigne le mouvement circulaire dans les anges, selon qu’ils voient Dieu uniformément et constamment sans principe et sans fin, comme le mouvement circulaire qui n’a ni commencement ni fin s’opère uniformément autour du même centre. Mais dans l’âme humaine, avant de parvenir à cette uniformité, il faut qu’on éloigne deux sortes de difformité :

1. Celle qui résulte de la diversité des choses extérieures : l’âme s’en éloigne en quittant ce qui est au-dehors, et c’est le premier caractère que saint Denis assigne au mouvement circulaire, en disant que l’âme s’éloigne des choses extérieures pour entrer en elle-même ;
2. Il faut ensuite éloigner la seconde difformité qui est produite par le procédé discursif de la raison, et c’est ce qui arrive quand toutes les opérations de l’âme sont ramenées à la simple contemplation de la vérité intelligible. C’est ce que dit saint Denis en second lieu quand il exige un mouvement uniforme des puissances intellectuelles de l’âme, c’est-à-dire qu’il veut que l’âme ayant cessé de discourir fixe ses regards sur la contemplation de la vérité une et simple. Dans cette opération de l’âme il n’y a pas d’erreur ; comme il est évident qu’on n’erre pas à l’égard de l’intelligence des premiers principes que nous connaissons par une simple intuition.

Alors ces deux choses étant préalablement établies, arrive en troisième lieu l’uniformité conforme aux anges, et qui fait qu’après avoir mis tout de côté on s’arrête à la seule contemplation de Dieu. C’est la pensée de saint Denis, qui dit qu’ensuite il en résulte une union uniforme qui fait que toutes les puissances étant unies, nous sommes conduits au beau et au bien. Le mouvement droit dans l’ange ne peut pas résulter de ce que dans la contemplation il va d’une chose à une autre, mais on peut seulement le considérer selon l’ordre de sa providence, c’est-à-dire selon que l’ange supérieur illumine les inférieurs par les anges intermédiaires. Et c’est ce qu’exprime saint Denis quand il dit que les anges ont un mouvement direct quand ils pourvoient à ceux qui leur sont soumis en suivant ce qui est droit, c’est-à-dire les choses qui sont disposées selon l’ordre légitime. Mais pour l’âme il fait consister la rectitude du mouvement en ce qu’elle va des choses sensibles extérieures à la connaissance des choses intelligibles. Dans l’ange, le mouvement oblique, qui se compose du mouvement droit et du mouvement circulaire, consiste en ce que d’après la contemplation de Dieu il pourvoit aux êtres qui sont au-dessous de lui ; au lieu que dans l’âme ce même mouvement, composé du mouvement droit et du mouvement circulaire, consiste en ce que l’âme fait usage des lumières divines en raisonnant.

Objection N°3.

Richard de Saint-Victor (De cont., liv. 1, chap. 5) distingue plusieurs autres espèces de mouvements par analogie avec les oiseaux du ciel. Les uns, dit-il, tantôt s’élèvent aux régions les plus hautes et tantôt se précipitent vers les plus basses, et recommencent souvent ce mouvement contraire ;

d’autres se jettent à droite et à gauche une foule de fois ; il y en a qui se portent fréquemment en avant ou en arrière ; quelques-uns tournent en cercle, traçant des orbites plus ou moins allongées ; enfin on en voit qui restent immobiles et comme suspendus à la même place. Il semble donc qu’il n’y ait pas que trois mouvements dans la contemplation.

Réponse à l’objection N°3 :

Ces divers mouvements dont la différence résulte de ce qui est en haut et en bas, à droite et à gauche, en avant et en arrière et des divers circuits, sont tous contenus sous le mouvement droit ou oblique : car par là on désigne les mouvements discursifs de la raison. Si le raisonnement va du genre à l’espèce, ou du tout à la partie, ou va, comme le dit lui-même Richard de Saint-Victor, en haut et en bas ; s’il part de l’un des contraires pour arriver à l’autre, il va à droite et à gauche ; s’il descend des causes aux effets, il est en avant et en arrière ; s’il repose sur les accidents qui environnent la chose qui est prochaine ou éloignée, c’est un circuit. La marche du raisonnement, quand elle va des choses sensibles aux choses intelligibles, selon l’ordre de la raison naturelle, appartient au mouvement droit ; quand elle suit les lumières divines, elle appartient au mouvement oblique, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (Réponse N°2.). L’immobilité seule dont il parle appartient au mouvement circulaire. D’où il est évident que saint Denis décrit le mouvement de la contemplation d’une manière beaucoup plus complète et plus métaphysique.

Mais l’autorité de saint Denis prouve le contraire (Objection N°1).

Conclusion.

Toute l’essence de la contemplation parfaite est comprise dans ces trois mouvements de l’âme : le circulaire par lequel toutes les opérations de l’âme sont ramenées à la contemplation simple de la vérité divine ; le droit par lequel on s’élève des choses sensibles extérieures aux choses intelligibles ; et l’oblique par lequel on se sert des lumières divines en raisonnant.
Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. préc., art. 1, Réponse N°3), l’opération de l’intellect dans laquelle la contemplation consiste essentiellement, est appelée un mouvement, selon que le mouvement est l’acte de ce qui est parfait, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 28). Comme nous arrivons par les choses sensibles à la connaissance des choses intelligibles, les opérations sensibles ne se font pas sans mouvement ; d’où il suit que l’on décrit les opérations intelligibles comme des mouvements, et qu’on désigne par analogie la différence qu’il y a entre ces mouvements. Or, de tous les mouvements corporels les premiers et les plus parfaits sont les mouvements locaux, comme le prouve Aristote (Phys., liv. 8, text. 55 et 57). C’est pourquoi on décrit les principales opérations intelligibles d’après leur ressemblance. Ces mouvements sont de trois sortes : il y a le mouvement circulaire d’après lequel une chose se meut uniformément autour du même centre ; le mouvement droit d’après lequel on va d’un point à un autre ; enfin le mouvement oblique qui est en quelque sorte composé de l’un et de l’autre. C’est pour ce motif que dans les opérations intelligibles ce qui a simplement de l’uniformité est attribué au mouvement circulaire ; l’opération intelligible d’après laquelle on va d’une chose à une autre est attribuée au mouvement droit, et celle qui a quelque chose d’uniforme et qui se porte tout à la fois vers divers points est attribuée au mouvement oblique.

Article 7 : La contemplation est-elle accompagnée de délectation ?

180

Objection N°1.

Il semble que la contemplation ne produise pas de délectation. Car la délectation appartient à la puissance appétitive, tandis que la contemplation consiste principalement dans l’intellect. Il semble donc qu’elle n’appartienne pas à la contemplation.

Réponse à l'objection N°1 :

La vie contemplative, quoiqu'elle consiste essentiellement dans l'intellect, a cependant son principe dans l'affection, parce que c'est par la charité que l'on est porté à contempler Dieu. Et parce que la fin répond au principe, il s'ensuit que le terme et la fin de la vie contemplative sont dans la volonté, c'est-à-dire que par là même qu'on se délecte dans la vue de la chose que l'on aime, cette délectation excite davantage l'amour de la chose que l'on voit. D'où saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) que quand on a vu celui qu'on aime, on est embrasé davantage du feu de son amour. Et telle est la perfection dernière de la vie contemplative, que non seulement on voit la vérité divine, mais encore qu'on l'aime.

Objection N°2.

Toute contention et tout combat empêche la délectation. Or, dans la contemplation il y a lutte et combat ; car saint Grégoire dit (Hom. 14 sup. Ezech.) que l'âme, quand elle s'efforce de contempler Dieu, est placée dans une sorte de combat : tantôt elle triomphe, parce que par l'intelligence et le sentiment elle goûte quelque chose de la lumière infinie ; et tantôt elle succombe, parce qu'après l'avoir goûtée elle vient à défaillir de nouveau. La vie contemplative n'a donc pas de délectation.

Réponse à l'objection N°2 :

La lutte ou le combat qui provient de la contrariété de la chose extérieure en empêche la jouissance. Car on ne se délecte pas dans la chose contre laquelle on combat, mais dans celle pour laquelle on combat, et quand on l'a obtenue, toutes choses égales d'ailleurs, on se délecte en elle davantage. Selon la remarque de saint Augustin (Conf., liv. 8, chap. 3), plus le péril a été grand dans la bataille et plus la joie est vive dans le triomphe. Or, dans la contemplation, la lutte et le combat ne résultent pas de la contrariété de la vérité que nous contemplons, mais de l'imperfection de notre intelligence et de la corruptibilité de notre corps qui nous entraîne vers les choses inférieures, d'après ces paroles du Sage (Sag., 9, 15) : Le corps qui se corrompt appesantit l'âme, et cette demeure terrestre abat l'esprit sous la multiplicité des soins qui l'agitent. De là il résulte que quand l'homme arrive à la contemplation de la vérité, il l'aime plus ardemment, mais il déteste davantage ses propres défauts et la pesanteur de son corps de boue, de telle sorte qu'il dit avec l'Apôtre (Rom., 7, 24) : Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Sup. Ezech., loc. cit.) : Quand on connaît Dieu par le désir et l'intellect, on n'a plus de goût pour les plaisirs charnels.

Objection N°3.

La délectation est la conséquence de l'opération parfaite, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 4). Or, ici-bas la contemplation est imparfaite, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 13, 12) : Nous voyons maintenant en énigme comme dans un miroir. Il semble donc que la vie contemplative soit sans délectation.

Réponse à l'objection N°3 :

La contemplation de Dieu en cette vie est imparfaite par rapport à sa contemplation dans le ciel ; de même la délectation que nous retirons ici-bas de cette contemplation est imparfaite relativement à celle dont nous jouirons dans le ciel et dont il est dit (Ps. 35, 9) : Vous les abreuverez du torrent de vos délices. Néanmoins la contemplation des choses divines, telle qu'elle est ici-bas, quoiqu'elle soit imparfaite, est plus agréable que toute autre contemplation quelque parfaite qu'elle soit, à cause de l'excellence de la chose qui en est l'objet. D'où Aristote dit (De part. an., liv. 1, chap. 5) qu'à l'égard des substances divines et des idées les plus élevées, nous avons des connaissances moins étendues, mais que, quoique nous ne fassions que les effleurer légèrement, cependant, en raison de leur élévation, ces connaissances nous offrent plus d'agréments que toutes les autres sciences que nous possédons. C'est aussi le sentiment de saint Grégoire, qui dit (loc. cit.) que la vie contemplative est d'une douceur extrêmement agréable, qui ravit l'âme au-dessus d'elle-même, lui ouvre les secrets célestes, et offre à ses regards tous les trésors spirituels.

Objection N°4.

Une lésion corporelle empêche la délectation. Or, la contemplation entraîne une lésion de la part du corps. C'est pourquoi il est rapporté (Gen., chap. 32) que Jacob, après avoir dit : J'ai vu le Seigneur face à face, boitait, parce que Dieu lui avait touché le nerf de la cuisse et l'avait desséché. Il semble donc que dans la vie contemplative il n'y ait pas de délectation.

Réponse à l'objection N°4 :

Jacob après sa contemplation boitait d'un pied, parce qu'il est nécessaire que quand l'amour du siècle s'affaiblit, l'amour de Dieu se fortifie, comme le dit saint Grégoire (loc. cit.). C'est pourquoi quand nous avons reconnu que Dieu est doux, il n'y a en nous qu'un pied qui est sain, l'autre boite ; car quiconque boite d'un pied ne s'appuie que sur celui qui est sain.

Mais c'est le contraire. Il est dit de la contemplation de la sagesse (Sag., 8, 16) : Sa conversation n'a pas d'amertume, et sa compagnie n'a pas d'ennui, mais elle procure la satisfaction et la joie, etc. Saint Grégoire observe (loc. cit.) que la vie contemplative est d'une douceur très agréable.

Conclusion.

La vie contemplative n'est pas seulement agréable aux hommes d'après la nature de la contemplation, mais elle surpasse toutes les autres jouissances parce qu'elle a pour racine l'amour divin.

Il faut répondre qu'une contemplation peut être agréable de deux manières :

1. En raison de l'opération elle-même ; parce que chaque être trouve agréable l'opération qui lui convient selon sa propre nature ou son habitude. Or, la contemplation de la vérité convient à l'homme selon sa nature, c'est-à-dire comme animal raisonnable. Car à ce titre tout le monde désire naturellement la science, et par conséquent tout le monde trouve du plaisir dans la connaissance de la vérité. Et cet acte est d'autant plus agréable à celui qui a l'habitude de la sagesse et de la science qu'il contemple la vérité sans difficulté.
2. La contemplation est agréable par rapport à son objet, selon qu'on contemple une chose qu'on aime, comme il arrive dans la vision corporelle qui devient agréable, non seulement parce que voir est une chose agréable par elle-même, mais encore parce que l'on voit une personne que l'on aime. La vie contemplative consistant principalement dans la contemplation de Dieu vers laquelle la charité nous porte, comme nous l'avons dit (art. 1 et art. 2, Réponse N°1), il s'ensuit qu'elle est une jouissance non seulement en raison de la contemplation elle-même, mais encore en raison de l'amour divin. Sous ces deux rapports la délectation qui en résulte surpasse toute félicité humaine. Car la délectation spirituelle l'emporte sur la délectation charnelle, comme nous l'avons vu en traitant des passions (1a 2æ, quest. 31, art. 5), et d'ailleurs l'amour dont on aime Dieu par charité l'emporte sur tout autre amour. C'est ce qui fait dire au Psalmiste (Ps. 31, 6) : Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux.

Article 8 : La vie contemplative est-elle de durée ?

180

Objection N°1.

Il semble que la vie contemplative ne soit pas de durée. Car la vie contemplative consiste essentiellement dans ce qui appartient à l'intellect. Or, toutes les perfections intellectuelles qui existent ici-bas s'évanouiront, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 13, 8) : Les prophéties n'auront plus lieu, les langues cesseront, et la science sera détruite. La vie contemplative n'existera donc plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mode de contemplation n'est pas ici-bas le même qu'au ciel, mais on dit que la vie contemplative subsiste en raison de la charité dans laquelle elle a son principe et sa fin. C'est la pensée que saint Grégoire exprime en ces termes (Hom. 14 sup. Ezech.) : La vie contemplative commence ici-bas pour être perfectionnée dans le ciel ; car le feu de l'amour qui commence à s'embraser ici, deviendra plus ardent quand nous verrons celui que nous aimons.

Objection N°2.

On ne goûte les douceurs de la contemplation qu'à la dérobée et en passant. D'où saint Augustin dit (Conf., liv. 10, chap. 40) : Vous me faites ressentir une émotion intérieure tout à fait extraordinaire, dans laquelle j'éprouve je ne sais quelle douceur ; mais je retombe aussitôt sous le poids de mes misères. Saint Grégoire expliquant ce passage de Job (4, 15) : Un esprit passa devant moi, dit (Mor., liv. 5, chap. 23) : L'esprit ne s'arrête pas longtemps dans la douceur de la contemplation intérieure, parce qu'une fois qu'il a été frappé par l'immensité de la lumière, il revient à lui-même. La vie contemplative n'a donc pas de durée.

Réponse à l'objection N°2 :

Aucune action ne peut durer longtemps à son apogée. Or, le plus haut degré de la contemplation, c'est qu'elle atteigne l'uniformité de la contemplation divine, selon l'expression de saint Denis (De div. nom., chap. 4, et De cœl. hier., chap. 3), et comme nous l'avons établi nous-mêmes (art. 6, Réponse N°2). Par conséquent quoique sous ce rapport la contemplation ne puisse pas durer longtemps, cependant elle peut être de longue durée relativement à ses autres actes. [Q183-1]

Objection N°3.

Ce qui n'est pas naturel à l'homme ne peut durer longtemps. Or, la vie contemplative est au-dessus de la condition humaine, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 7). Il semble donc que la vie contemplative ne soit pas de durée.

Réponse à l'objection N°3 :

Aristote dit que la vie contemplative est au-dessus de la condition humaine, parce qu'elle nous convient selon ce qu'il y a de divin en nous, c'est-à-dire d'après l'intellect qui est en soi impassible et incorruptible, et c'est pour cela que son action peut avoir plus de durée.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Luc, 10, 43) : Marie a choisi la meilleure part qui ne lui sera pas enlevée ; parce que, comme le dit saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 14) : La contemplation commence ici-bas pour être perfectionnée dans le ciel.

Conclusion.

La vie contemplative peut être de durée non seulement en elle-même, mais encore par rapport à nous.

Il faut répondre qu'une chose peut être de durée de deux manières, selon sa nature et par rapport à nous.

En elle-même, il est évident que la vie contemplative doit durer pour deux raisons :

1. Parce qu'elle a pour objet des choses incorruptibles et immobiles, et parce qu'elle n'a pas de contraire. Car rien n'est contraire à la délectation que l'on goûte dans l'étude ou la contemplation, comme on le voit (Top., liv. 1, chap. 13).
2. Par rapport à nous la vie contemplative doit être aussi de durée, soit parce qu'elle nous convient selon l'action de la partie incorruptible de l'âme, c'est-à-dire suivant l'intellect, et qu'ainsi elle peut durer après cette vie ; soit parce que dans les opérations de la vie

contemplative nous n’agissons pas corporellement, et par conséquent nous pouvons plutôt persévérer dans ces œuvres d’une manière continue, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap.7).

180

QUESTION 181 : DE LA VIE ACTIVE

Question 181 : De la vie active.....432
Article 1 : Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active ?.....433
Article 2 : La prudence appartient-elle à la vie active ?.....434
Article 3 : L'enseignement est-il un acte de la vie active ou de la vie contemplative ?.....435
Article 4 : La vie active subsiste-t-elle après cette vie ?.....437

Nous avons maintenant à nous occuper de la vie active, et à ce sujet quatre questions se présentent :

1. Toutes les œuvres des vertus morales appartiennent-elles à la vie active ?[1]
2. La prudence lui appartient-elle ?
3. L'enseignement est-il un de ses actes ?[2]
4. De la durée de la vie active.

1 Sur cette question, voyez ce qui a été dit plus haut (quest. préc., art. 2). †

2 L'enseignement est compté parmi les aumônes spirituelles (quest. 32, art. 2), et l'Écriture le recommande comme une des œuvres de la vie active (1 Tim., 4, 16) : Veille sur toi-même et sur l'enseignement ; persévère dans ces choses ; car, en faisant cela, tu te sauveras toi-même et ceux qui t'écoutent. †

Article 1 : Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active ?

181

Objection N°1.

Il semble que tous les actes des vertus morales n'appartiennent pas à la vie active. Car la vie active paraît consister exclusivement dans ce qui se rapporte à autrui, puisque saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) que la vie active consiste à donner du pain à celui qui a faim ; puis, après avoir énuméré une foule de choses qui appartiennent à autrui, il ajoute : qu'elle consiste à distribuer à chacun ce qui lui est le plus avantageux. Or, tous les actes des vertus morales ne nous mettent pas en rapport avec les autres, il n'y a que les actes de la justice et de ses parties, comme on le voit d'après ce que nous avons dit[1]. Les actes de toutes les vertus morales n'appartiennent donc pas à la vie active.

Réponse à l'objection N°1 :

Parmi les vertus morales la principale est la justice qui règle nos rapports avec autrui, comme le prouve Aristote (Eth., liv. 5, chap. 1). C'est pour ce motif qu'on caractérise la vie active par ce qui se rapporte à autrui, ce n'est pas parce qu'elle consiste en cela uniquement, mais parce qu'elle y consiste plus principalement.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Sup. Ezech. hom. 14) que Lia, qui fut chassieuse, mais féconde, figure la vie active qui pendant qu'elle est occupée à agir voit moins, mais qui tantôt par ses paroles, tantôt par ses exemples, excite le prochain à l'imiter et engendre une multitude d'hommes de bien. Or, ce caractère paraît appartenir à la charité, par laquelle nous aimons le prochain, plutôt qu'aux vertus morales. Il semble donc que les actes des vertus morales n'appartiennent pas à la vie active.

Réponse à l'objection N°2 :

Par les actes de toutes les vertus morales, on peut porter au bien le prochain en lui servant d'exemple : ce que saint Grégoire attribue en cet endroit à la vie active.

Objection N°3.

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2), les vertus morales disposent à la vie contemplative. Or, c'est à la même chose qu'il appartient de disposer et de perfectionner. Il semble donc que les vertus morales n'appartiennent pas à la vie active.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme une vertu qui se rapporte à la fin d'une autre vertu passe en quelque sorte sous son espèce ; de même quand on fait usage des choses qui appartiennent à la vie active, seulement selon qu'elles disposent à la contemplation, on les comprend sous la vie contemplative. Mais pour ceux qui s'appliquent aux œuvres des vertus morales, selon qu'elles sont bonnes en elles-mêmes, mais non comme dispositions à la vie contemplative, ces vertus appartiennent à la vie active. — D'ailleurs on pourrait dire aussi que la vie active est une disposition à la vie contemplative.

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (De sum. bon., liv. 3, chap. 15), que dans la vie active on doit d'abord déraciner tous les vices en s'exerçant aux bonnes œuvres pour passer ensuite dans la vie contemplative à considérer la lumière divine par les seules puissances de l'esprit. Or, on ne déracine

1 (quest. 8, art. 1 et 2, et 1a 2æ, quest. 60, art. 2 et 3) †

tous les vices que par les actes des vertus morales. Les actes de ces vertus appartiennent donc à la vie active. [Q182-4]

Conclusion.

Les vertus morales appartiennent essentiellement à la vie active.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 179. art. 1), la vie active et la vie contemplative se distinguent selon les diverses occupations des hommes qui tendent à des fins différentes. Les uns s'occupent à considérer la vérité, ce qui est la fin de la vie contemplative ; les autres s'occupent des affaires extérieures auxquelles la vie active se rapporte. Or, il est évident que dans les vertus morales on ne cherche pas principalement la contemplation de la vérité, mais qu'elles ont pour but l'action. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 2, chap. 2, et liv. 10, chap. ult.) que la science[2] ne sert de rien ou de peu de chose à la vertu. D'où il est évident que les vertus morales appartiennent essentiellement à la vie active. C'est pourquoi Aristote les rapporte à la félicité active (Eth., liv. 10, chap. 7 et 8).

Article 2 : La prudence appartient-elle à la vie active ?

181

Objection N°1.

Il semble que la prudence n'appartienne pas à la vie active. Car comme la vie contemplative appartient à la puissance cognitive, de même la vie active appartient à la puissance appétitive. Or, la prudence n'appartient pas à cette dernière puissance, mais elle appartient plutôt à la faculté cognitive. Elle n'appartient donc pas à la vie active.

Réponse à l'objection N°1 :

Les actions morales tirent leur espèce de leur fin, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 18, art. 4 et 6), et c'est pourquoi la vie contemplative embrasse la connaissance qui a pour fin la vérité elle-même. Quant à la connaissance de la prudence, qui a plutôt sa fin dans l'acte de la puissance appétitive, elle appartient à la vie active[1].

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) que la vie active s'occupant des œuvres voit moins ; et que pour ce motif elle est figurée par Lia qui avait les yeux chassieux. Or, la prudence demande une vue très claire pour que l'on juge sainement de ce que l'on doit faire. Il semble donc que la prudence n'appartienne pas à la vie active.

Réponse à l'objection N°2 :

La préoccupation des choses extérieures fait que la vue de l'homme est moins pénétrante à l'égard des choses intelligibles qui sont séparées des choses sensibles dans lesquelles les opérations de la vie active consistent ; mais, cependant, quand on s'est occupé extérieurement de ce qui regarde la vie active, on juge plus clairement ce qu'il y a de mieux à faire, ce qui appartient à la prudence ; et il en est ainsi soit à cause de l'expérience, soit à cause de l'attention de l'esprit, parce que l'esprit a plus de vigueur pour les choses auxquelles il s'applique davantage, comme le dit Salluste (in Conj. Cat., circ. princ. orat. Cæsaris).

2 La pensée du philosophe, c'est que la science spéculative est peu utile quand il s'agit de la morale ou de la vertu, parce que la vertu ne consiste pas à connaître le bien, mais à le pratiquer. †

1 Les actes moraux tirant leur espèce de leurs fins, il en résulte que la prudence appartient en propre à la vie active, puisque sa fin réside dans la puissance appétitive. †

Objection N°3.

La prudence tient le milieu entre les vertus morales et intellectuelles. Or, comme les vertus morales appartiennent à la vie active, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), de même les vertus intellectuelles appartiennent à la vie contemplative. Il semble donc que la prudence n'appartienne ni à la vie active, ni à la vie contemplative, mais à un genre de vie intermédiaire que saint Augustin distingue (De civ. Dei, liv. 19, chap. 2 et 19).

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que la prudence tient le milieu entre les vertus intellectuelles et morales, parce que pour le sujet elle s'accorde avec les vertus intellectuelles, au lieu que pour la matière elle se confond totalement avec les vertus morales. Quant à ce troisième genre de vie, il tient le milieu entre la vie active et la vie contemplative relativement aux objets dont il s'occupe, parce qu'il s'occupe tantôt de la contemplation de la vérité et tantôt des affaires extérieures.

Mais c'est le contraire. Aristote (Eth., liv. 10, chap. 8) dit que la prudence appartient à la félicité active à laquelle se rapportent les vertus morales.

Conclusion.

Puisque l'homme est disposé par la prudence à la pratique des vertus morales, il résulte de là qu'elle appartient à la vie active.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3, et 1a 2æ, quest. 18, art. 7), ce qui se rapporte à une autre chose comme à sa fin, principalement en morale, devient de l'espèce de la chose à laquelle elle se rapporte. Ainsi celui qui fornique pour voler est plutôt un voleur qu'un fornicateur, d'après Aristote (Eth., liv. 5, chap. 2). Or, il est évident que la connaissance de la prudence se rapporte aux actions des vertus morales comme à sa fin ; car la prudence est la droite raison des choses que l'on doit faire, selon l'expression du philosophe (Eth., liv. 6, chap. 5). Par conséquent les fins des vertus morales sont les principes de la prudence, comme on le voit au même endroit. Ainsi donc, comme nous avons dit (art. préc., Réponse N°3) que les vertus morales appartiennent à la vie contemplative dans celui qui les rapporte au repos de la contemplation, de même la connaissance de la prudence, qui se rapporte d'elle-même aux opérations des vertus morales, appartient directement à la vie active, si on prend la prudence dans son sens propre, comme le fait Aristote. — Mais si on la prend dans un sens plus général, selon qu'elle embrasse toutes les connaissances humaines, quelles qu'elles soient, alors, relativement à une partie d'elle-même, elle appartient à la vie contemplative, selon ce que dit Cicéron (De offic., liv. 1, tit. 4), que l'on a coutume de considérer comme très prudent et très sage celui qui peut voir le vrai et en expliquer la raison avec le plus de pénétration et de rapidité.

Article 3 : L'enseignement est-il un acte de la vie active ou de la vie contemplative ?

181

Objection N°1.

Il semble que l'enseignement ne soit pas un acte de la vie active, mais de la vie contemplative. Car saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 5) que les hommes parfaits font connaître à leurs frères les biens célestes qu'ils ont pu du moins contempler comme dans un miroir, et qu'ils embrasent leurs cœurs d'amour pour les clartés intimes de Dieu. Or, c'est ce qui appartient à l'enseignement. Il est donc un acte de la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage s'entend expressément de l'enseignement quant à la matière, selon qu'il a pour objet l'étude et l'amour de la vérité.

Objection N°2.

L'acte et l'habitude paraissent revenir au même genre de vie. Or, l'enseignement est un acte de la sagesse ; car Aristote dit (Met., liv. 1, chap. 1) que la marque du savoir, c'est que l'on puisse enseigner. Par conséquent, puisque la sagesse ou la science appartient à la vie contemplative, il semble que l'enseignement lui appartienne aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

Les habitudes et les actes ont de commun l'objet ; c'est pourquoi ce raisonnement s'appuie évidemment sur la matière de la pensée intérieure[1]. Car le sage ou le savant n'est capable d'enseigner qu'autant qu'il peut exprimer ses pensées intérieures par des paroles, pour être à même de faire comprendre la vérité aux autres.

Objection N°3.

Comme la contemplation est un acte de la vie contemplative, de même aussi la prière. Or, la prière par laquelle on prie pour un autre appartient néanmoins à la vie contemplative. Il semble donc qu'il appartienne à la vie contemplative qu'on fasse connaître à un autre, par l'enseignement, la vérité que l'on a méditée.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui prie pour un autre n'opère pas à l'égard de celui pour lequel il prie, il n'agit qu'envers Dieu qui est la vérité intelligible ; au lieu que celui qui instruit les autres doit exercer sur eux une action extérieure. Il n'y a donc pas de parité.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) : La vie active consiste à donner du pain à celui qui a faim, à enseigner les paroles de la sagesse à celui qui les ignore.

Conclusion.

La doctrine qui est la science ou l'acte de l'enseignement, appartient seulement à la vie active, mais la doctrine qui est la perception interne de la vérité se rapporte tantôt à la vie active, tantôt à la vie contemplative.

Il faut répondre que l'acte de l'enseignement a deux sortes d'objet : car on enseigne par la parole, et la parole est le signe qui fait entendre la pensée intérieure. Ce qui est la matière ou l'objet de la pensée intérieure est donc le premier objet de l'enseignement. Relativement à cet objet, l'enseignement appartient tantôt à la vie active, tantôt à la vie contemplative. Il appartient à la vie active, quand l'homme conçoit intérieurement une vérité pour se diriger d'après elle dans ses actes extérieurs ; il appartient à la vie contemplative, quand il conçoit intérieurement une vérité intelligible et qu'il se délecte dans son étude et son amour. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de verb. Dom., serm. 27, chap. 1). Qu'on se choisisse la meilleure part, c'est-à-dire la vie contemplative, qu'on n'emploie pas de paroles, qu'on s'attache à la douceur de la doctrine, qu'on s'occupe de la science du salut. Par ces paroles il dit évidemment que la doctrine appartient à la vie contemplative. — Le second objet de l'enseignement se considère par rapport à la parole que l'on prononce pour être entendu. Cet objet est l'auditeur lui-même. Sous ce rapport, l'objet de l'enseignement appartient à la vie active, à laquelle se rapportent les actions extérieures.

1 Ainsi l'acte de la sagesse ou de la science, selon qu'il se rapporte à l'objet de ses habitudes, appartient à la vie contemplative, mais il appartient à la vie active selon qu'il se rapporte à la personne qu'on enseigne. †

Article 4 : La vie active subsiste-t-elle après cette vie ?

181

Objection N°1.

Il semble que la vie active subsiste après cette vie. Car les actes des vertus morales appartiennent à la vie active, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, les vertus morales subsistent après cette vie, suivant saint Augustin (De Trin., liv. 14, chap. 9). Il semble donc que la vie active subsiste aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 67, art. 1), les vertus morales subsisteront, non par rapport à ceux de leurs actes qui ont pour objet les moyens, mais à l'égard de ceux qui se rapportent à la fin. Ces actes existent selon qu'ils constituent le repos de la contemplation que saint Augustin exprime dans les paroles que nous venons de citer, quand il dit que nous serons en paix, ce qui ne signifie pas seulement que nous serons exempts de tout tumulte extérieur, mais encore du trouble intérieur des passions.

Objection N°2.

Il appartient à la vie active d'enseigner les autres, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, dans la vie future, où nous serons semblables aux anges, nous pourrons enseigner comme ils paraissent le faire ; car l'un illumine, purifie et perfectionne l'autre ; ce qui se rapporte à la science, comme on le voit dans saint Denis (De cœl. hier., chap. 7). Il semble donc que la vie active subsiste après cette vie.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4), la vie contemplative consiste principalement dans la contemplation de Dieu, et ce n'est pas sous ce rapport qu'un ange en enseigne un autre. Car l'Evangéliste (Matth., 18, 10) dit, en parlant des anges des petits enfants qui sont de l'ordre inférieur, qu'ils voient toujours la face du Père. Par conséquent, dans la vie future, aucun homme n'en instruira un autre sur Dieu, mais nous le verrons tous comme il est, selon l'expression de saint Jean (1 Jean, 3, 2). C'est le sens de ces paroles du prophète (Jérem., 31, 34) : L'homme n'enseignera plus son prochain en disant : Connaissez le Seigneur, parce que tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand. — Mais, pour les choses qui appartiennent à la dispensation des mystères de Dieu, un ange en enseigne un autre, en le purifiant, en l'illuminant et en le perfectionnant. Sous ce rapport, ils ont quelque chose de la vie active tant que le monde dure, parce qu'ils s'appliquent à régir les créatures inférieures ; ce qui est représenté dans la vision de Jacob, qui vit les anges monter l'échelle, ce qui appartient à la contemplation, et qui les vit descendre, ce qui regarde l'action. Mais, selon la remarque de saint Grégoire (Mor., liv. 2, chap. 2), ils ne se mettent pas tellement en dehors de la vision divine qu'ils soient privés des joies de la contemplation intérieure. C'est pourquoi on ne distingue pas en eux la vie active de la vie contemplative, comme on le fait en nous qui sommes empêchés par les travaux de la vie active de nous livrer à la contemplation. L'Écriture nous promet que nous ressemblerons aux anges, non par rapport au gouvernement des créatures inférieures, ce qui ne nous convient pas, selon l'ordre de notre nature, comme cela convient aux anges, mais par rapport à la vision de Dieu. [Q182-2]

Objection N°3.

Ce qui est en soi plus durable parait pouvoir plutôt subsister après cette vie. Or, la vie active parait être en elle-même plus durable ; car saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 5) que nous pouvons vivre constamment de la vie active, mais que nous ne pouvons d'aucune manière rester l'esprit appliqué à

la contemplation. Par conséquent la vie active peut subsister dans le ciel beaucoup plutôt que la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°3 :

Si la vie active peut ici-bas durer plus longtemps que la vie contemplative, cet effet ne provient pas de ce qui est propre à ces deux vies considérées en elles-mêmes, mais de l'imperfection de notre nature, qui fait que le poids de notre corps nous éloigne des hauteurs de la contemplation. C'est pourquoi saint Grégoire ajoute que l'esprit, dans sa faiblesse, repoussé par l'immensité d'une telle élévation, retombe en lui-même.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) que la vie active finit avec la vie présente, mais que la vie contemplative commence ici-bas pour trouver son perfectionnement dans le ciel. [Q183-1]

Conclusion.

Après la vie présente il n'y aura aucune vie active, car alors les actions extérieures cesseront absolument ou elles se rapporteront à la contemplation.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la vie active a sa fin dans les actes extérieurs, qui, s'ils se rapportent au repos de la contemplation, appartiennent dès lors à la vie contemplative. Or, dans la vie future, les bienheureux n'auront plus à s'occuper d'actes extérieurs, ou, s'ils en font, ces actes auront pour fin la contemplation. Car, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, in fin.), là nous serons en paix, et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons. Auparavant il avait déjà dit (ibid.) que là on verra Dieu sans fin, on l'aimera sans dégoût, on le louera sans fatigue. Cette grâce, cette affection, cette occupation seront communes à tous.

181

QUESTION 182 : DE LA COMPARAISON DE LA VIE ACTIVE AVEC LA VIE CONTEMPLATIVE

Question 182 : De la comparaison de la vie active avec la vie contemplative.....439
Article 1 : La vie active l’emporte-t-elle sur la vie contemplative ?.....440
Article 2 : La vie active est-elle plus méritoire que la vie contemplative ?.....442
Article 3 : La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active ?.....444
Article 4 : La vie active est-elle antérieure à la vie contemplative ?.....445

Nous avons enfin à comparer la vie active avec la vie contemplative.
Il y a à ce sujet quatre choses à examiner :

1. Laquelle est la plus noble ou la plus digne ?
2. Laquelle est la plus méritoire ?
3. La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active ?
4. De l’ordre de l’une et de l’autre.

Article 1 : La vie active l'emporte-t-elle sur la vie contemplative ?

182

Objection N°1.

Il semble que la vie active soit préférable à la vie contemplative. Car ce qui appartient aux personnages les plus éminents paraît être ce qu'il y a de plus honorable et de meilleur, d'après Aristote (Top., liv. 3, chap. 1). Or, la vie active appartient aux grands, c'est-à-dire aux supérieurs qui ont les honneurs et la puissance. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 19, chap. 19) que dans l'action ce n'est ni l'honneur, ni la puissance qu'on doit rechercher en cette vie. Il semble donc que la vie active l'emporte sur la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°1 :

Les prélats ne doivent pas seulement mener la vie active, mais ils doivent encore exceller dans la vie contemplative. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Past., part. 2, chap. 1) : Il faut que l'évêque soit le premier par l'action et qu'il se livre plus que tous les autres à la contemplation.

Objection N°2.

Dans toutes les habitudes et dans tous les actes, c'est au plus noble qu'il appartient de commander ; c'est à ce titre que l'art de l'écuyer commande à l'art de celui qui fabrique des mors[1]. Or, il appartient à la vie active de disposer et de commander au sujet de la vie contemplative, comme on le voit par ces paroles du Seigneur à Moïse (Ex., 19, 23) : Descendez et parlez au peuple, dans la crainte qu'il ne veuille passer les bornes que vous avez déterminées pour voir Dieu. La vie active est donc préférable à la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°2 :

La vie contemplative consiste dans une certaine liberté d'esprit. Car saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 3) que la vie contemplative s'élève à une certaine liberté d'esprit, ne pensant pas aux choses temporelles, mais aux choses éternelles. Et Boëce dit (De cons., liv. 5, pros. 2) : Il est nécessaire que les âmes humaines soient plus libres quand elles se maintiennent dans la contemplation de l'entendement divin : mais qu'elles le soient moins quand elles s'attachent aux corps. D'où il est évident que la vie active ne commande pas directement à la vie contemplative ; mais il y a des œuvres qu'elle commande pour disposer à la vie contemplative, et en cela elle sert la vie contemplative plus qu'elle ne la domine. C'est pour ce motif que saint Grégoire (loc. cit.) appelle la vie active la servitude, et la vie contemplative la liberté.

Objection N°3.

Personne ne doit se détacher de ce qu'il y a de plus élevé pour s'appliquer à ce qui l'est moins. Car l'Apôtre dit (1 Cor., 12, 31) : Recherchez avec plus d'ardeur les meilleurs dons. Or, il y en a qui renoncent à la vie contemplative et qui se livrent à la vie active, comme on le voit au sujet de ceux qui sont appelés à la tête d'un diocèse ou d'un monastère. Il semble donc que la vie active l'emporte sur la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour les œuvres de la vie active on est quelquefois détourné de la contemplation par suite des nécessités de la vie présente ; mais on ne l'est pas au point d'être forcé de l'abandonner totalement. D'où saint Augustin dit (De civ., liv. 19, chap. 19) : L'amour de la vérité cherche un saint repos ; la charité se dévoue aux œuvres de justice qu'elle accepte, c'est-à-dire aux œuvres de la vie active. Si ce fardeau

1 Cette comparaison est d'Aristote. †

ne nous est pas imposé, nous devons consacrer nos loisirs à l'étude et à la contemplation de la vérité ; s'il nous est imposé, nous devons l'accepter par devoir de charité. Mais il ne faut pas que nous abandonnions entièrement le charme de la contemplation, de peur que ce doux appui ne nous manque et que le fardeau du devoir ne nous accable. Ainsi, il est évident que quand on est appelé de la vie contemplative à la vie active, on n'est pas obligé de quitter la contemplation, mais on doit y joindre l'action.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Luc, 10, 42) : Marie a choisi la meilleure part qui ne lui sera pas ravie. Or, Marie figure la vie contemplative. Cette vie vaut donc mieux que la vie active.

Conclusion.

Quoique d'après la condition de la nécessité présente on doive plutôt choisir la vie active, cependant, la vie contemplative l'emporte absolument sur elle.

Il faut répondre que rien n'empêche qu'une chose qui est inférieure à une autre sous un rapport, ne soit cependant en soi la plus excellente. Ainsi, on doit dire que la vie contemplative est absolument meilleure que la vie active, et c'est ce qu'Aristote prouve par huit raisons (Eth., liv. 10, chap. 7 et 8). La première, c'est que la vie contemplative convient à l'homme, selon ce qu'il y a de meilleur en lui, c'est-à-dire selon l'intellect et par rapport à ses objets propres qui sont les choses intelligibles ; au lieu que la vie active s'occupe des choses extérieures. C'est pourquoi on dit que Rachel, qui est la figure de la vie contemplative, signifie le principe que l'on voit ; tandis que la vie active est figurée par Lia, qui avait les yeux chassieux, selon la remarque de saint Grégoire (Mor., liv. 6, chap. 18). La seconde, c'est que la vie contemplative peut être plus continue, quoiqu'il n'en soit pas ainsi quant au degré souverain de la contemplation, comme nous l'avons dit (quest. 180, art. 8, Réponse N°2, et quest. préc., art. 4, Réponse N°3). C'est pour ce motif qu'on représente Marie, la figure de la vie contemplative, comme étant constamment assise aux pieds du Seigneur. La troisième, c'est que la vie contemplative offre plus de jouissances que la vie active. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de verb. Dom., serm. 26, chap. 2) que Marthe était troublée, mais que Marie était dans la joie. La quatrième, c'est que dans la vie contemplative l'homme se suffit davantage à lui-même, parce qu'il a besoin de moins de choses. Ainsi il est dit (Luc, 10, 41) : Marthe, Marthe, vous vous empressez et vous vous troublez du soin de beaucoup de choses. La cinquième, c'est qu'on aime plutôt la vie contemplative pour elle-même, au lieu que la vie active se rapporte à autre chose. C'est pourquoi David dit (Ps. 26, 4) : Je n'ai demandé au Seigneur qu'une seule chose, et je la lui demanderai toujours ; c'est d'habiter dans sa maison tous les jours de ma vie, pour voir les joies du Seigneur. La sixième, c'est que la vie contemplative consiste dans la tranquillité et le repos, d'après ces autres paroles du Psalmiste (45, 11) : Restez en repos, et voyez que je suis Dieu. La septième, c'est que la vie contemplative se rapporte aux choses divines, au lieu que la vie active se rapporte aux choses humaines. D'où saint Augustin dit (Lib. de Verb. Dom., serm. 26) : Au commencement était le Verbe, voilà ce que Marie écoutait ; le Verbe s'est fait chair, voilà celui que Marthe servait. La huitième, c'est que la vie contemplative se rapporte à ce qui est le plus propre à l'homme, c'est-à-dire à l'intellect, au lieu que les puissances inférieures qui nous sont communes avec les animaux prennent part aux opérations de la vie active. Ainsi le Psalmiste (Ps. 35, 8), après avoir dit : Vous sauverez, Seigneur, les hommes et les bêtes, ajoute ce qui est spécial aux hommes : Nous verrons la lumière dans votre lumière. Le Seigneur ajoute une neuvième raison, quand il dit (Luc, 10, 43) : Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas enlevée. Saint Augustin, expliquant ces paroles, dit (loc. cit.) : Votre part n'est pas mauvaise, mais la sienne est meilleure. Écoutez pourquoi elle est meilleure ; c'est qu'elle ne lui sera pas enlevée. Vous serez un jour déchargé du fardeau de la nécessité qui vous oppresse ; au lieu que la douceur de la vérité est éternelle. — Cependant, sous un rapport, il vaut mieux se livrer à la vie active, à cause des

nécessités de la vie présente. C'est ainsi qu'Aristote dit (Top., liv. 3, chap. 2) : Qu'il vaut mieux philosopher que s'enrichir ; mais que pour celui qui est dans le besoin, il est préférable de s'enrichir[1]. [Q185-2] ; [Q188-6]

Article 2 : La vie active est-elle plus méritoire que la vie contemplative ?

182

Objection N°1.

Il semble que la vie active soit plus méritoire que la vie contemplative. Car le mérite se mesure sur la récompense. Or, la récompense est due au travail, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 3, 8) : Chacun recevra la récompense qui lui est propre d'après son travail. On attribue le travail à la vie active et le repos à la vie contemplative, puisque saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) : Celui qui se convertit à Dieu doit avant tout subir les fatigues du travail, c'est-à-dire épouser d'abord Lia, pour se reposer ensuite dans les embrassements de Rachel et jouir de la vue du principe. La vie active est donc plus méritoire que la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°1 :

Le travail extérieur sert à l'accroissement de la récompense accidentelle ; mais l'augmentation du mérite, relativement à la récompense essentielle, consiste principalement dans la charité, dont une des preuves est la peine extérieure que l'on s'impose pour le Christ. Mais une marque beaucoup plus sensible, c'est quand on met de côté tout ce qui appartient à cette vie, et qu'on trouve son plaisir à se livrer exclusivement à la contemplation divine.

Objection N°2.

La vie contemplative est un commencement de la félicité future. Ainsi, à l'occasion de ces paroles de saint Jean (Jean, 21, 22) : Je veux qu'il demeure ainsi jusqu'à ce que je vienne, saint Augustin dit (Tract. 124) : On pourrait rendre ainsi plus ouvertement cette pensée : que l'action parfaite formée à l'exemple de ma passion me suive, mais que la contemplation commencée subsiste jusqu'à ce que je vienne ; alors elle recevra son perfectionnement. Saint Grégoire dit aussi (loc. cit.) que la vie contemplative commence ici pour recevoir son perfectionnement dans le ciel. Or, dans la vie future, il n'y a plus lieu de mériter, mais ce sera le moment de recevoir une récompense proportionnée à ses mérites. La vie contemplative paraît donc se rapporter moins au mérite que la vie active, mais davantage à la récompense.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans l'État de la félicité future l'homme est arrivé à la perfection ; c'est pourquoi il n'y a plus lieu pour lui de progresser par le mérite. Cependant, s'il y avait lieu, le mérite serait plus efficace, parce que la charité est plus vive. Mais la contemplation ici-bas est accompagnée d'une certaine imperfection, et elle est encore susceptible de progresser. C'est pour cela qu'elle ne détruit pas la nature du mérite, mais elle contribue à son accroissement, parce qu'elle exerce davantage la charité divine.

Objection N°3.

Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 12) qu'il n'y a pas de sacrifice plus agréable à Dieu que le zèle des âmes. Or, par ce zèle on se livre aux occupations de la vie active. Il semble donc que la vie contemplative ne soit pas plus méritoire que la vie active.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Cajétan observe avec raison qu'avant de se livrer à la vie contemplative il faut s'exercer à la vie active, dompter ses passions, corriger ses mauvaises habitudes et faire de bonnes œuvres, et que ceux qui négligent cette méthode, et qui veulent immédiatement contempler sont impatients, colères et insupportables aux autres, de telle sorte qu'ils manquent des vertus qui distinguent ces deux espèces de vie. †

On offre spirituellement à Dieu un sacrifice quand on lui offre quelque chose. Et parmi tous les biens de l'homme, Dieu accepte surtout le bien de l'âme humaine pour qu'on le lui offre en sacrifice. Or, on doit offrir à Dieu :

1. Son âme, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 30, 24) : Faites du bien à votre âme en vous rendant agréables à Dieu ;
2. Les âmes des autres, selon ces autres paroles (Apoc., 22, 17) : Que celui qui entend, dise, venez. Plus l'homme unit à Dieu étroitement son âme ou celle d'un autre, et plus son sacrifice est agréable au Seigneur. Par conséquent, il est plus agréable à Dieu qu'on applique son âme ou celle des autres à la contemplation qu'à l'action. Ainsi, quand on dit qu'il n'y a pas de sacrifice plus agréable à Dieu que le zèle des âmes, on ne préfère pas le mérite de la vie active au mérite de la vie contemplative, mais on montre qu'il est plus méritoire d'offrir à Dieu son âme et celle des autres que de lui présenter tout autre don extérieur.

Mais c'est le contraire. Le même docteur dit (Mor., liv. 6, chap. 18) : Les mérites de la vie active sont grands, mais ceux de la vie contemplative le sont encore davantage.

Conclusion.

La vie contemplative est plus méritoire dans son genre que la vie active ; cependant il peut arriver qu'un individu en faisant des actes extérieurs mérite plus qu'un autre en contemplant.

Il faut répondre que la racine du mérite est la charité, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 114. art. 4). La charité consistant dans l'amour de Dieu et du prochain, ainsi que nous l'avons prouvé (quest. 25, art. 1), aimer Dieu en soi est plus méritoire que d'aimer le prochain, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 27, art. 8). C'est pourquoi ce qui appartient plus directement à l'amour de Dieu est plus méritoire dans son genre que ce qui appartient directement à l'amour du prochain à cause de Dieu. Or, la vie contemplative appartient directement et immédiatement à l'amour de Dieu. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 19, cap. 19) que l'amour de la vérité, c'est-à-dire de la vérité divine, qui est le principal objet de la vie contemplative, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 4, Réponse N°2), cherche le saint repos, qui est celui de la vie contemplative. Au contraire, la vie active se rapporte plus directement à l'amour du prochain, parce que, selon l'expression de l'Évangile (Luc, chap. 10), elle est fort occupée à préparer tout ce qu'il faut. C'est pour ce motif que la vie contemplative est plus méritoire dans son genre que la vie active. Et c'est ce qu'exprime saint Grégoire en disant (Sup. Ezech., hom. 3) : La vie contemplative est plus méritoire que la vie active, parce que celle-ci travaille à user de la vie présente, où il est nécessaire de venir en aide au prochain ; au lieu que l'autre goûte intérieurement le repos à venir, par là même qu'il contemple Dieu. — Cependant il peut se faire qu'une personne, en se livrant aux œuvres de la vie active, mérite plus qu'une autre qui se livre aux œuvres de la vie contemplative. Par exemple, il en est ainsi, si, par excès d'amour de Dieu pour accomplir sa volonté et procurer sa gloire, on consent à être privé pendant un temps de la douceur de la contemplation. C'est ainsi que l'Apôtre disait (Rom., 9, 3) : Je désirais être moi-même anathème pour mes frères. Saint Chrysostome, expliquant ces paroles, dit (De compunct., liv. 1, chap. 7) : L'amour du Christ avait tellement rempli toute son âme, que ce qu'il aimait par-dessus toutes choses, son union avec le Christ, il n'hésitait pas à la sacrifier, pour plaire par là au Christ davantage[1].

182

1 On peut voir sur les différentes explications de ce passage ce que dit Bossuet, Préface sur l'instruction pastorale de M. de Cambrai (sect. 13, édit. de Versailles, tom. 28, p. 203 (difficile à lire)). †

Article 3 : La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active ?

182

Objection N°1.

Il semble que la vie contemplative soit empêchée par la vie active. Car, pour la vie contemplative, il faut un certain repos d'esprit, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 45, 2) : Reposez-vous, et voyez que je suis le Seigneur. Au contraire, la vie active est inquiète, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 10, 41) : Marthe, Marthe, vous vous empressez et vous vous troublez du soin de beaucoup de choses. La vie active empêche donc la vie contemplative.

Objection N°2.

La clarté de la vision est nécessaire à la vie contemplative. Or, la vie active empêche cette clarté ; car saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) que Lia est chassieuse et féconde, parce que la vie active étant occupée à l'action voit moins. La vie active empêche donc la vie contemplative.

Objection N°3.

Un des contraires est empêché par un autre. Or, la vie active et la vie contemplative paraissent être contraires l'une à l'autre, parce que la vie active s'occupe de beaucoup de choses, tandis que la vie contemplative s'applique à ne contempler qu'un seul objet, et c'est pour cela qu'on les distingue par opposition. Il semble donc que la vie contemplative soit empêchée par la vie active.
Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 6, chap. 17) : Que ceux qui désirent se retirer dans la citadelle de la contemplation s'exercent auparavant dans le champ des bonnes œuvres.

Conclusion.

Quoique la vie active soit un obstacle à la vie contemplative, pour ce qui regarde les actions extérieures, cependant elle y mène parfaitement selon qu'elle ordonne et qu'elle règle les affections intérieures de l'esprit.
Il faut répondre qu'on peut considérer la vie active sous deux rapports :

1. Relativement au soin et à l'exercice des actions extérieures. En ce sens il est évident que la vie active empêche la vie contemplative, parce qu'il est impossible qu'on s'occupe tout à la fois des œuvres extérieures et qu'on se livre à la contemplation divine.
2. On peut considérer la vie active selon qu'elle règle et qu'elle ordonne les passions intérieures de l'âme. À ce point de vue, la vie active aide à la contemplation que le désordre des passions intérieures entrave. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (loc. cit.) : Quand on désire se retirer dans la citadelle de la contemplation, il faut d'abord s'exercer dans le champ des bonnes œuvres, afin d'examiner avec soin si l'on ne fait aucun tort au prochain, si l'on supporte avec égalité d'âme celui qu'on a subi ; si, en recevant des avantages temporels, l'âme ne se laisse pas trop émouvoir par la joie ; si la perte de ces biens ne la frappe pas d'un chagrin excessif ; et aussi pour voir si, en rentrant intérieurement en eux-mêmes pour y réfléchir sur les choses spirituelles, ils n'entraînent pas à leur suite l'image des choses corporelles, ou s'ils les éloignent avec tout le discernement convenable. Ainsi, l'exercice de la vie active sert donc à la vie contemplative, parce qu'il calme les passions intérieures, d'où viennent les images qui empêchent la contemplation.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car ces raisonnements se rapportent aux actes extérieurs dont s'occupe la vie active, et non à ses effets.

182

Article 4 : La vie active est-elle antérieure à la vie contemplative ?

182

Objection N°1.

Il semble que la vie active ne soit pas antérieure à la vie contemplative. Car la vie contemplative appartient directement à l'amour de Dieu, au lieu que la vie active appartient à l'amour du prochain. Or, l'amour de Dieu précède l'amour du prochain, puisqu'on aime le prochain à cause de Dieu. Il semble donc que la vie contemplative soit antérieure à la vie active.

Réponse à l'objection N°1 :

La vie contemplative ne se rapporte pas à un amour de Dieu quelconque, mais à l'amour parfait, au lieu que la vie active est nécessaire à l'amour du prochain, quel qu'il soit. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Sup. Ezech., loc. cit.) : Ceux qui ne négligent pas les bonnes œuvres qu'ils peuvent faire peuvent entrer dans le ciel sans la vie contemplative, mais ils ne le peuvent sans la vie active, s'ils négligent de faire les bonnes œuvres qu'ils peuvent accomplir[1]. D'où il est évident que la vie active précède la vie contemplative, comme ce qui est commun à tout le monde précède dans l'ordre de génération ce qui est propre à ceux qui sont parfaits.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 14) : Il faut savoir que, comme le bon ordre consiste à tendre de la vie active à la vie contemplative, de même le plus souvent l'esprit trouve de l'avantage à retourner de la vie contemplative à la vie active. La vie active n'est donc pas absolument antérieure à la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°2 :

On va de la vie active à la vie contemplative selon l'ordre de génération ; puis on retourne de la vie contemplative à la vie active par voie de direction, c'est-à-dire pour que la vie active soit dirigée par la contemplative. C'est ainsi que par les opérations on acquiert l'habitude, et que par l'habitude acquise on opère plus facilement, selon l'expression d'Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1, 2 et 4).

Objection N°3.

Les choses qui conviennent à des sujets différents ne paraissent pas avoir un ordre nécessaire. Or, la vie active et la vie contemplative conviennent à des individus différents. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 6, chap. 17) que souvent ceux qui pouvaient contempler Dieu dans le repos sont tombés sous le poids des occupations qui les ont écrasés, et que souvent ceux qui se seraient bien conduits en s'occupant des choses humaines ont péri sous le glaive du repos lui-même. La vie active n'est donc pas antérieure à la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceux qui sont portés aux passions par suite de leur impétuosité pour l'action sont absolument plus aptes à la vie active, à cause de la turbulence de leur caractère. D'où saint Grégoire dit (Mor., liv. 6, chap. 17) qu'il y en a qui sont si turbulents que s'ils viennent à manquer d'occupation ils travaillent plus péniblement, parce qu'ils supportent d'autant moins l'agitation tumultueuse de leur âme qu'ils ont plus de liberté pour se livrer à leurs pensées. Il y en a d'autres qui ont naturellement la pureté d'esprit et le calme qui les rend aptes à la contemplation : s'ils se consacrent totalement à l'action, il en résulte pour eux un tort grave. C'est pourquoi saint Grégoire ajoute (loc. cit.) que parmi les hommes

1 Les béguards condamnés au concile de Vienne prétendaient qu'il n'appartient qu'à l'homme imparfait de s'exercer dans les actes des vertus, mais que l'âme parfaite s'en exempte. Les nouveaux mystiques contre lesquels Bossuet a écrit ont renouvelé cette erreur (Voy. Instruction sur les États d'oraison, liv. 10, pag. 386 et suiv. édit, de Versailles). †

il y en a dont l’esprit est si oisif, que quand il faut s’occuper de travailler, dès le commencement de leurs travaux ils succombent. Mais, comme l’observe ensuite ce même docteur (ibid.), souvent l’amour excite au travail les esprits paresseux, et la crainte oblige à la contemplation ceux qui sont turbulents. Ainsi ceux qui ont plus d’aptitude pour la vie active peuvent, en s’exerçant à cette vie, se disposer à la vie contemplative, et ceux qui en ont davantage pour la vie contemplative peuvent se soumettre aux exercices de la vie active, pour se mieux préparer à la contemplation.

Mais c’est le contraire. Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 3) que la vie active a une priorité de temps sur la vie contemplative, parce que c’est par les bonnes œuvres qu’on tend à la contemplation.

Conclusion.

Quoique, dans l’ordre de la génération et par rapport à nous, la vie active soit antérieure à la vie contemplative, parce qu’elle y dispose, cependant selon sa nature elle lui est postérieure.
Il faut répondre qu’on dit qu’une chose est avant une autre de deux manières :

1. Selon sa nature ; la vie contemplative est de cette manière avant la vie active, parce qu’elle se trouve dans des sujets plus élevés et meilleurs. C’est pourquoi elle meut la vie active et la dirige. Car la raison supérieure qui se livre à la contemplation est à l’inférieure qui se consacre à l’action ce que l’homme est à la femme qu’il doit diriger, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 12, chap. 12).
2. Une chose est avant une autre par rapport à nous, c’est-à-dire qu’elle est la première selon l’ordre de génération. La vie active est de la sorte antérieure à la vie contemplative, parce qu’elle y dispose, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (quest. 181, art. 1, Réponse N°3). Car, dans l’ordre de la génération, la disposition précède la forme, qui est antérieure absolument et selon sa nature.

182

QUESTION 183 : DES OFFICES ET DES DIVERS ÉTATS DES HOMMES EN GÉNÉRAL

Question 183 : Des offices et des divers États des hommes en général.....447
Article 1 : L'État implique-t-il dans son essence la condition de la liberté ou de la servitude ?. 448
Article 2 : Dans l'Église doit-il y avoir une diversité d'offices ou d'États ?.....449
Article 3 : Les offices se distinguent-ils par les actes ?.....451
Article 4 : La différence des États se considère-t-elle d'après ceux qui commencent, qui progressent et qui sont parfaits ?.....452

Après avoir parlé des différentes vies, nous avons à nous occuper de la diversité des États, et des offices parmi les hommes.

Nous considérerons :

1. Les offices et les États des hommes en génerai ;
2. L'État de ceux qui sont parfaits en particulier.

Sur la première de ces deux considérations il y a quatre questions à examiner :

1. Ce qui produit un État parmi les hommes.
2. S'il doit y avoir dans les hommes différents États ou différents offices ?[1]
3. De la différence des offices.
4. De la différence des États.

1 Le concile de Trente fait voir que la force de l'Église résulte précisément de cette multiplicité, qui se montre dans son unité (sess. 23, chap. 4), et il anathématise ceux qui ne reconnaissent pas l'ordre hiérarchique (can. 6) : Si quis dixerit, in Ecclesiâ catholicâ non esse hierarchiam divinâ ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit. †

Article 1 : L'État implique-t-il dans son essence la condition de la liberté ou de la servitude ?

183

Objection N°1.

Il semble que l'État n'implique pas dans son essence la condition de la liberté ou de la servitude. Car le mot status vient du verbe stare, se tenir debout. On dit que quelqu'un se tient debout en raison de ce qu'il est droit ; d'où le prophète dit (Ez., 2, 1) : Fils de l'homme, tiens-toi sur tes pieds, et saint Grégoire observe (Mor., liv. 7, chap. 17) qu'ils perdent toute droiture ceux que des paroles funestes font tomber. Or, l'homme acquiert la droiture spirituelle par là même qu'il soumet sa volonté à Dieu. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (Ps. 32) : Rectos decet collaudatio, la glose dit (ord. Aug.) : Ils sont droits ceux qui dirigent leur cœur conformément à la volonté divine. Il semble donc que l'obéissance aux préceptes de Dieu suffise à elle seule pour constituer un État.

Réponse à l'objection N°1 :

La rectitude, considérée comme telle, n'appartient pas à l'essence de l'État, mais seulement en tant qu'elle est naturelle à l'homme et qu'elle se trouve jointe à un certain repos. C'est pourquoi à l'égard des animaux on n'exige pas qu'ils soient droits pour dire qu'ils ont un État, et on ne dit pas non plus que les hommes en ont un, quelque droits qu'ils soient[1], s'ils ne sont en repos.

Objection N°2.

Le mot d'État semble impliquer l'immobilité, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 15, 58) : Soyez stables et immobiles. D'où saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 21) : C'est une pierre carrée qui peut se poser (statum habere) de toutes faces, et qui ne tombe pas en changeant de côtés. Or, la vertu est la puissance qui nous fait agir d'une manière immuable, d'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1 et 2). Il semble donc que toute action vertueuse mène à un État.

Réponse à l'objection N°2 :

L'immobilité ne suffit pas à l'essence de l'État[2] ; car celui qui est assis ou couché est en repos, cependant on ne dit pas qu'il a un État, qu'il se tient debout (stare).

Objection N°3.

Le mot d'État (status) paraît se rapporter à la hauteur ; car un individu se tient debout (stat) par là même qu'il s'élève en haut. Or, la diversité des offices fait qu'on est plus élevé qu'un autre ; de même, au moyen des degrés ou des ordres différents, les hommes ont une élévation diverse. La diversité des degrés, des ordres ou des offices suffit donc à elle seule pour varier les États.

Réponse à l'objection N°3 :

L'office se dit par rapport à l'acte ; et le degré selon l'ordre de supériorité et d'infériorité. Mais l'État requiert l'immobilité en ce qui appartient à la condition de la personne[3].

Mais c'est le contraire. D'après le droit (Decr. 2, quest. 6, chap. 40), si l'on est interpellé dans une cause capitale ou dans une cause d'État, on doit agir non par procureur, mais par soi-même. Par cause d'État on entend là ce qui appartient à la liberté ou à la servitude. Il semble donc qu'il n'y a que ce qui appartient à la liberté ou à la servitude qui change l'État de l'homme.

1 Ainsi l'obéissance, qui rend l'homme droit dans ses actions, ne constitue un État qu'à la condition d'être rendue immuable par un vœu. †

2 Mais il faut que la rectitude se joigne à l'immobilité. †

3 C'est pour ce motif que l'office et le degré ne font pas changer l'État. †

Conclusion.

L'État appartient proprement à la liberté ou à la servitude, soit dans les choses spirituelles, soit dans les choses civiles, selon la condition de la personne.

Il faut répondre que l'État, à proprement parler, signifie une différence de position, d'après laquelle une chose est disposée ou établie selon le mode de sa nature en quelque sorte d'une manière fixe et immobile. En effet, il est naturel à l'homme d'avoir la tête élevée, de mettre ses pieds sur la terre, et de disposer dans l'ordre qui convient tous les membres intermédiaires ; ce qui n'a pas lieu quand il est couché, ou assis, ou penché, mais seulement quand il se tient debout : et on ne dit pas qu'il se tient debout, quand il marche, mais quand il est en repos. D'où il suit que dans les actions humaines elles-mêmes, on dit qu'une affaire a un État, quand elle est selon l'ordre de la disposition qui lui est propre et qu'elle se trouve dans le repos ou l'immobilité. Par conséquent, à l'égard des hommes, les choses qui changent facilement et qui sont extrinsèques ne constituent pas un État ; comme d'être riche ou pauvre, d'être élevé en dignité ou d'être plébéien, ou toute autre distinction semblable. C'est pourquoi il est dit dans le droit civil (liv. Cassius et suiv. ff. de senatorib.) que l'on ravit plutôt une dignité qu'un État à celui qui est exclu du sénat. Mais il semble que l'État de l'homme ne comprenne que ce qui regarde l'obligation personnelle, c'est-à-dire selon qu'on est maître de soi, ou qu'on dépend du pouvoir d'autrui ; et qu'il en est ainsi non par suite d'une cause légère ou facilement changeante, mais par l'effet de quelque chose de permanent ; et c'est ce qui appartient à l'essence de la liberté ou de la servitude. Ainsi l'État appartient proprement à la liberté ou à la servitude, soit dans les choses spirituelles, soit dans les choses civiles. [Q184-4]

Article 2 : Dans l'Église doit-il y avoir une diversité d'offices ou d'États ?

183

Objection N°1.

Il semble que dans l'Église il ne doive pas y avoir diversité d'offices ou d'États. Car la diversité répugne à l'unité. Or, les fidèles sont appelés à l'unité du Christ, d'après ces paroles de saint Jean (17, 21) : Pour qu'ils soient un en nous, comme nous sommes un. Il ne doit donc pas y avoir dans l'Église diversité d'offices ou d'États.

Réponse à l'objection N°1 :

La diversité des États et des offices n'empêche pas l'unité de l'Église, qui est rendue parfaite par l'unité de foi, de charité et de secours mutuel, d'après ce passage de saint Paul (Eph., 4, 16) : Tout son corps est compact, ce qui est l'effet de la foi, bien lié dans toutes ses parties, ce qui résulte de la charité, par les liens d'une communication réciproque, ce qui fait que l'un est utile à l'autre.

Objection N°2.

La nature ne fait pas par plusieurs ce qu'elle peut faire par un seul. Or, l'opération de la grâce est beaucoup plus parfaitement ordonnée que celle de la nature. Par conséquent, il serait plus convenable que ce qui appartient aux actes de la grâce fût administré par les mêmes hommes, de telle sorte qu'il n'y eût pas dans l'Église une diversité d'offices et d'États.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la nature ne produit pas par plusieurs ce qu'elle peut produire par un seul ; de même elle ne réunit pas non plus en une seule chose ce qui exige le concours de plusieurs, d'après cette pensée de l'Apôtre (1 Cor., 12, 17) : Si tout le corps était œil où serait l'ouïe ? Par conséquent dans l'Église, qui est le corps du Christ, il a fallu aussi que les membres fussent divers selon la diversité des offices, des États et des rangs.

Objection N°3.

Le bien de l'Église paraît surtout consister dans la paix, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 147, 3) : C'est lui qui a établi la paix dans vos frontières, et d'après ce passage de saint Paul (2 Cor., 13, 12) : Ayez la paix, et le Dieu de paix sera avec vous. Or, la diversité empêche la paix que la ressemblance paraît produire, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 13, 19) : Tout animal aime son semblable. Et Aristote observe aussi (Pol., liv. 5, chap. 4) que la moindre différence produit des dissensions. Il semble donc qu'il ne doive pas y avoir diversité d'États et d'offices dans l'Église.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme dans le corps naturel les divers membres sont unis par la vertu de l'esprit qui les vivifie et qu'ils se séparent dès que cet esprit les quitte ; de même dans le corps de l'Église la paix des divers membres est conservée par la vertu de l'Esprit-Saint, qui vivifie le corps de l'Église, comme on le voit (Jean, chap. 6). D'où l'Apôtre dit (Eph., 4, 3) : Ayez soin de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix. Mais on s'éloigne de cette unité d'esprit, quand on cherche ses intérêts propres ; comme dans un État temporel la paix est détruite du moment que chaque citoyen ne songe qu'à lui. Autrement la distinction des offices et des États est plutôt un moyen de conserver la paix aussi bien dans l'âme que dans la société, parce que par là il y en a un plus grand nombre qui prennent part aux actes publics[1]. C'est pourquoi l'Apôtre dit (1 Cor., 12, 24) : Dieu a tout réglé en nous de manière qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais que tous les membres aient également soin les uns des autres. Mais c'est le contraire. Il est dit, à la louange de l'Église (Ps. 44), qu'elle est entourée d'ornements divers, et la glose remarque à cette occasion (ord. Cassiod.) que ce sont la doctrine des apôtres, le courage des martyrs, la pureté des vierges et les larmes des pénitents, qui forment les ornements de la reine, c'est-à-dire de l'Église.

Conclusion.

Il a été convenable pour la perfection et la beauté de l'Église de Dieu que les charges des divers offices et des divers États fussent distribuées aux différentes personnes, selon que l'exige la multiplicité des actions qui s'opèrent nécessairement en elle.

Il faut répondre que la diversité des États et des offices dans l'Église tient à trois choses :

1. À la perfection de l'Église elle-même. Car, comme dans l'ordre naturel la perfection qui se trouve en Dieu d'une manière simple et uniforme, ne peut se rencontrer dans l'universalité des créatures que d'une manière multiple et sous des formes différentes, de même la plénitude de la grâce, qui est concentrée dans le Christ comme dans le chef, rejaillit sur ses membres de différentes manières, pour que le corps de l'Église soit parfait. C'est ce qu'exprime l'Apôtre (Eph, 4, 2) : Il a donné à son Église les uns pour être apôtres, d'autres pour être prophètes, d'autres pour être évangélistes, d'autres pour être pasteurs et docteurs, afin qu'ils travaillent à la perfection des saints.
2. Elle a pour cause la diversité des actions qui sont nécessaires dans l'Église. Or, il faut que l'on emploie des hommes différents pour des actions différentes, afin que tout se fasse plus promptement et sans confusion. C'est encore ce que dit saint Paul (Rom., 12, 4) : Comme dans un seul corps nous avons plusieurs membres, et que tous ces membres n'ont pas la même fonction ; ainsi, quel que soit notre nombre, nous ne sommes qu'un corps en Jésus-Christ.
3. Cette diversité appartient à la dignité et à la beauté de l'Église, qui consiste dans un certain ordre. D'où il est dit (3 Rois, 10, 5) : Que la reine de Saba voyant toute la sagesse de Salomon, les appartements de ses officiers, les classes diverses de ceux qui le servaient, fut tout hors d'elle-même. C'est aussi ce qui fait dire à l'Apôtre (2 Tim., 2, 20) que dans une grande maison il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais encore des vases de bois et d'argile.

183

1 Ils sont ainsi plus disposés à les respecter, parce qu'ils les considèrent comme leurs œuvres. †

Article 3 : Les offices se distinguent-ils par les actes ?

183

Objection N°1.

Il semble que les offices ne se distinguent pas par les actes. Car les actes humains sont d'une diversité infinie aussi bien dans l'ordre spirituel que dans l'ordre temporel. Or, ce qui est infini n'est pas susceptible d'une distinction positive. On ne peut donc pas distinguer d'une manière certaine les offices par la diversité des actes.

Réponse à l'objection N°1 :

La diversité matérielle des actes humains est infinie ; ce n'est pas d'après elle qu'on distingue les offices, mais c'est d'après la diversité formelle qui se considère suivant les différentes espèces d'actes, et d'après laquelle les actes de l'homme ne sont pas infinis.

Objection N°2.

La vie active et la vie contemplative se distinguent d'après les actes, comme nous l'avons dit (quest. 179, art. 1). Or, la distinction des offices paraît autre que celle des vies. Les offices ne se distinguent donc pas par les actes.

Réponse à l'objection N°2 :

La vie se dit dans un sens absolu : c'est pourquoi la diversité des vies se considère d'après les divers actes qui conviennent à l'homme considéré en lui-même. Mais le mot faire, d'où vient le mot d'office, comme nous l'avons dit (in arg. Sed cont.), implique une action qui tend vers une autre chose, selon la remarque d'Aristote (Met., liv. 9, text. 16). C'est pourquoi les offices se distinguent proprement d'après les actes qui se rapportent aux autres. C'est ainsi qu'on dit qu'un docteur ou qu'un juge ou tout autre a un office. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (loc. sup. cit.) que l'office consiste à faire des choses qui ne nuisent à personne, mais qui soient utiles à tout le monde.

Objection N°3.

Il semble qu'on distingue par les actes les ordres, même les ordres ecclésiastiques, les États et les degrés. Si donc les offices se distinguent par les actes, il semble en résulter que la distinction des offices, des degrés et des États est la même. Or, cela est faux, puisqu'ils se divisent diversement en plusieurs parties. Par conséquent il semble que les offices ne se distinguent pas par les actes.

Réponse à l'objection N°3 :

La diversité des États, des offices et des degrés se prend à différents points de vue, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°3). Cependant il arrive que ces trois choses se rencontrent dans le même individu ; comme quand quelqu'un est destiné à un acte plus élevé ; il a simultanément par là même un office et un degré et il a de plus l'État de perfection que suppose la sublimité de son acte ; c'est ce qui est évident pour un évêque. Quant aux ordres ecclésiastiques ils se distinguent spécialement d'après leurs divers offices. Car saint Isidore dit (Etym., liv. 6) : Il y a plusieurs genres d'offices ; mais le principal est celui qui a pour objet les choses sacrées et divines.

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (Etym., liv. 6, chap. 18) que le mot office vient du verbe efficere (faire), comme s'il y avait efficium, et que par élégance on a changé la première lettre de ce mot. Or, faire appartient à l'action. On distingue donc les offices par les actes.

Conclusion.

La diversité des offices change selon la diversité des actions.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la diversité dans les membres de l'Église se rapporte à trois choses : à la perfection, à l'action et à la beauté, et à ce triple point de vue on peut distinguer trois sortes de diversité parmi les fidèles. L'une se rapporte à la perfection, et c'est sur elle que repose la différence des États, selon qu'il y en a qui sont plus parfaits que d'autres. Une autre se considère par rapport à l'action, et c'est la distinction des offices ; car on dit que ceux qui sont destinés à des actions différentes occupent divers emplois. Enfin il yen a une autre qui regarde l'ordre de la beauté ecclésiastique, et c'est de là que vient la différence des degrés, d'après laquelle dans le même État ou dans le même office l'un est supérieur à l'autre. D'où le Psalmiste dit (Ps. 47, 3, Interpret. 70) : Dieu sera connu dans ses degrés[1].

Article 4 : La différence des États se considère-t-elle d'après ceux qui commencent, qui progressent et qui sont parfaits ?

183

Objection N°1.

Il semble que la différence des États ne se considère pas d'après ceux qui commencent, qui progressent et qui sont parfaits. Car dans les divers genres on ne distingue pas les espèces de la même manière. Or, on divise les degrés de la charité selon la différence qu'il y a entre le commencement, le progrès et la perfection, comme nous l'avons vu (quest. 24, art. 9) en traitant de cette vertu. Il semble donc que l'on ne doive pas considérer ainsi la différence des États.

Réponse à l'objection N°1 :

L'affranchissement du péché est l'effet de la charité qui est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné, selon l'expression de saint Paul (Rom., chap. 5). Et c'est ce qui lui fait dire (2 Cor., 3, 17) : Où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté. C'est pourquoi la charité se divise comme les États qui appartiennent à la liberté spirituelle.

Objection N°2.

L'État, comme nous l'avons dit (art. 1), se rapporte à la condition de la servitude ou de la liberté, à laquelle la différence de ceux qui commencent, qui profitent et qui sont parfaits ne paraît pas appartenir. C'est donc à tort qu'on divise l'État de ces trois manières.

Réponse à l'objection N°2 :

Ceux qui commencent, qui progressent et qui sont parfaits, selon qu'ils sont ainsi divisés en divers États, reçoivent le nom d'hommes non d'après toute espèce d'occupation, mais d'après le zèle qu'ils ont pour les choses qui appartiennent à la liberté ou à la servitude spirituelle, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article, et art. 1).

Objection N°3.

Ceux qui commencent, qui progressent et qui sont parfaits paraissent être distingués selon le plus et le moins, ce qui semble appartenir plutôt à la nature du degré. Or, la division des degrés et des États n'est pas la même, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3 préc.). Il n'est donc pas convenable d'appliquer à l'État cette triple distinction.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Cet ordre est l'ordre hiérarchique d'après lequel on distingue dans le même État des degrés plus ou moins élevés. C'est ainsi que dans le clergé il y a les évêques, les prêtres et les ministres. †

Comme nous l'avons vu (art. préc., Réponse N°3), rien n'empêche que le degré et l'État ne se trouvent dans le même individu. Car dans les choses du siècle ceux qui sont libres, sont non-seulement d'un autre État que les esclaves, mais ils sont encore d'un degré plus élevé.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 24, chap. 7) : Il y a trois modes de conversion, le commencement, le milieu et la perfection. Et ailleurs il observe (Sup. Ezech., hom. 15) qu'autre chose est le commencement de la vertu, autre chose le progrès et autre chose la perfection. [Q184-6]

Conclusion.

L'État de servitude ou de liberté spirituelle se distingue d'après ceux qui commencent, qui progressent et qui sont parfaits.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), l'État se rapporte à la liberté ou à la servitude. Or, il y a dans les choses spirituelles deux sortes de servitude et deux sortes de liberté : l'une est la servitude du péché et l'autre la servitude de la justice. De même il y a aussi deux sortes de liberté : l'une est la liberté du mal et l'autre la liberté du bien, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (Rom., 6, 20) : Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous avez été libres à l'égard de la justice ; mais maintenant que vous êtes affranchis du péché, vous êtes devenus esclaves de Dieu. — Or, on est esclave du péché ou de la justice quand on est porté au mal par l'habitude du péché ou quand on est porté au bien par l'habitude de la justice. De même on est affranchi du péché, quand on n'est pas vaincu par l'inclination mauvaise ; et on est affranchi de la justice quand on n'est pas éloigné du mal par l'amour de cette vertu. Cependant comme l'homme est porté à la justice conformément à sa raison naturelle, au lieu que le péché lui est contraire, il s'ensuit que l'affranchissement du péché est la vraie liberté. Cette liberté est jointe à la servitude de la justice parce que par ces deux choses l'homme tend à ce qui lui convient. De même la véritable servitude est la servitude du péché auquel est joint l'affranchissement de la justice, parce que l'homme est empêché par là de faire ce qui lui est propre. — Il dépend de l'homme de se rendre l'esclave de la justice ou du péché, comme le dit l'Apôtre (ibid.) : Ne savez-vous pas que, peu importe de qui vous vous soyez rendus esclaves pour lui obéir, vous demeurez esclaves de celui à qui vous obéissez, soit du péché pour y trouver la mort, soit de l'obéissance pour y trouver la justice. Or, en toute occupation humaine il y a un principe, un milieu et une fin. C'est pourquoi on divise de cette manière l'État de la servitude ou de la liberté spirituelle, de manière que c'est au principe que se rapporte l'État de ceux qui commencent, au milieu l'État de ceux qui progressent, et à la fin l'État de ceux qui sont parfaits.

183

QUESTION 184 : DE CE QUI APPARTIENT À L'ÉTAT DE PERFECTION EN GÉNÉRAL

Question 184 : De ce qui appartient à l'État de perfection en général.....454
Article 1 : La perfection de la vie chrétienne se considère-t-elle spécialement d'après la charité ? 455
Article 2 : Peut-on être parfait en cette vie ?.....456
Article 3 : La perfection consiste-t-elle dans les préceptes ou les conseils ?.....458
Article 4 : Tous ceux qui sont parfaits sont-ils dans un État de perfection ?.....460
Article 5 : Les religieux et les prélats sont-ils dans l'État de perfection ?.....462
Article 6 : Tous les supérieurs ecclésiastiques sont-ils dans l'État de perfection ?.....463
Article 7 : L'État des religieux est-il plus parfait que l'État des prélats ?.....466
Article 8 : Les curés et les archidiacres sont-ils d'une perfection plus grande que les religieux ? 467
[Q186-6]

Après avoir parlé de la différence des États, nous avons à nous occuper de ce qui appartient à l'État de perfection auquel tous les autres se rapportent. Car c'est aux législateurs à considérer les offices par rapport aux autres actes ; quant aux fonctions sacrées, elles se rapportent aux ordres dont il sera question dans la troisième partie.

Sur l'État de perfection il y a trois sortes de considération qui se présentent.

Nous traiterons :

1. De l'État de perfection en général.
2. De ce qui appartient à la perfection des évêques.
3. De ce qui regarde la perfection des religieux.

Sur l'État de perfection en général, il y a huit questions à examiner :

1. La perfection se considère-t-elle d'après la charité ?[1]
2. Peut-on être parfait en cette vie ?
3. La perfection de cette vie consiste-t-elle principalement dans les conseils ou les préceptes ?[2]
4. Tous ceux qui sont parfaits sont-ils dans l'État de perfection ?

1 À l'égard de la vie religieuse, on peut consulter dans les Opuscules de saint Thomas les opuscules 16, 17 et 18, édit. de Venise. Ces trois traités forment une théorie complète sur la vie religieuse. †

2 Cet article est opposé à l'erreur de Calvin, qui prétend qu'il n'y a point de conseil dans l'Évangile, qu'il n'y a aucune différence entre un conseil et un précepte, et que toutes les choses que Jésus-Christ a prescrites sont des conseils. †

5. Les prélats et les religieux sont-ils spécialement dans cet État ?[3]
6. Tous les prélats y sont-ils ?[4]
7. Lequel est le plus parfait de l'état des religieux ou de celui des évêques ?
8. Les curés et les archidiacres sont-ils plus parfaits que les religieux ?

Article 1 : La perfection de la vie chrétienne se considère-t-elle spécialement d'après la charité ?

184

Objection N°1.

Il semble que la perfection de la vie chrétienne ne se considère pas spécialement d'après la charité. Car l'Apôtre dit (1 Cor., 14, 20) : Soyez des enfants à l'égard de la malice, mais soyez des hommes parfaits pour ce qui est des sens. Or, la charité n'appartient pas aux sens, mais plutôt à l'affection. Il semble donc que la perfection de la vie chrétienne ne consiste pas principalement dans la charité.

Réponse à l'objection N°1 :

La perfection des sentiments de l'homme paraît principalement consister en ce qu'ils s'accordent dans l'unité de la vérité, suivant ces paroles de saint Paul (1 Cor., 1, 10) : Soyez parfaitement unis dans les mêmes sentiments et dans les mêmes affections. Or, c'est ce que produit la charité, qui fait que les hommes sont du même sentiment. C'est pourquoi la perfection des sentiments consiste radicalement dans la perfection de la charité.

Objection N°2.

Saint Paul dit (Eph., 4, 13) : Prenez les armes de Dieu afin que vous puissiez résister au jour mauvais et rester parfaits en tout. Puis il explique en quoi consiste cette armure en disant : Que la vérité soit la ceinture qui vous ceigne les reins, que la justice soit votre cuirasse, et couvrez-vous entièrement du bouclier de la foi. La perfection de la vie chrétienne ne se considère donc pas seulement d'après la charité, mais encore d'après les autres vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

On peut dire de deux manières que quelqu'un est parfait.

1. D'une manière absolue. Cette perfection se considère d'après ce qui appartient à la nature même de la chose. Ainsi on dit qu'un animal est parfait quand il ne lui manque rien relativement à la disposition de ses membres et des autres choses semblables qui sont nécessaires à sa vie.
2. On dit qu'une chose est parfaite sous un rapport. Cette perfection se considère d'après quelque accessoire extérieur, tel que la blancheur, la noirceur ou d'autres accidents semblables.

Or, la vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, par laquelle l'âme est unie à Dieu ; d'où il est dit (1 Jean, 3, 14) : Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. C'est pourquoi la perfection de la vie chrétienne se considère absolument d'après la charité, mais relativement d'après les autres vertus. Et parce que ce qui existe absolument est ce qu'il y a de plus principal et de plus grand par rapport aux autres, il s'ensuit que la perfection de la charité est la plus principale par rapport à la perfection qui se considère d'après les autres vertus.

3 Cet article est opposé à l'erreur des pauvres de Lyon, de Wiclef et de tous les autres novateurs qui ont attaqué les ordres religieux. On peut voir la condamnation de ces erreurs dans le concile de Constance. †

4 Saint Thomas établit dans cet article la supériorité des évêques sur les prêtres, contre Aërius, Wiclefet tous les presbytériens. Cette erreur a été ainsi condamnée par le concile de Trente : Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores… anathema sit. †

Objection N°3.

Les vertus tirent leur espèce de leurs actes, comme les autres habitudes. Or, saint Jacques dit (1,4) que les œuvres parfaites sont produites par la patience. Il semble donc que l'État de perfection se considère plutôt d'après cette vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est dit que la patience produit des œuvres parfaites par rapport à la charité, en ce sens que c'est l'abondance de la charité qui fait qu'on supporte patiemment l'adversité, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 8, 35) : Qui notis séparera de la charité de y. Dieu ? la tribulation, les angoisses, etc.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Col., 3, 14) : Revêtez-vous surtout de la charité qui est le lien de la perfection ; parce qu'elle lie en quelque sorte toutes les autres vertus dans une unité parfaite.

Conclusion.

Toute la perfection de la vie chrétienne doit se considérer d'après la charité.
Il faut répondre qu'on dit de chaque être qu'il est parfait selon qu'il atteint sa propre fin, qui est la perfection dernière d'une chose. Or, c'est par la charité que nous sommes unis à Dieu qui est la fin dernière de l'entendement humain : parce que celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu en lui, selon l'expression de saint Jean (1 Jean, 4, 16). C'est pourquoi la perfection de la vie chrétienne se considère spécialement d'après cette vertu[1].

Article 2 : Peut-on être parfait en cette vie ?

184

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse pas être parfait en cette vie. Car l'Apôtre dit (1 Cor., 13, 10) : Quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est imparfait s'évanouira. Or, ce qui est imparfait n'est pas détruit ici-bas ; car la foi et l'espérance qui sont imparfaites y subsistent. Personne n'est donc parfait en ce monde.

Réponse à l'objection N°1 :

L'Apôtre parle en cet endroit de la perfection du ciel qui n'est pas possible ici-bas.

Objection N°2.

Le parfait est une chose à laquelle rien ne manque, comme le dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 63). Or, il n'y a personne en cette vie qui soit sans défaut ; puisque l'apôtre saint Jacques dit (1, 2) : Nous faisons tous beaucoup de fautes. Et le Psalmiste s'écrie (Ps. 138, 16) : Vos yeux ont vu mon imperfection. Il n'y a donc personne de parfait en ce monde.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que ceux qui sont parfaits en cette vie font beaucoup de fautes, ce qui s'entend des péchés véniels qui résultent de l'infirmité de notre nature dans l'État présent ; et sous ce rapport ils sont imparfaits comparativement à la perfection des élus dans le ciel.

Objection N°3.

La perfection de la vie chrétienne, comme nous l'avons dit (art. préc.), se considère d'après la charité qui comprend sous elle l'amour de Dieu et du prochain. Or, par rapport à l'amour de Dieu, on ne peut pas avoir de charité parfaite en cette vie ; parce que, comme le dit saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 14),

1 C'est la doctrine de saint Paul (1 Cor., 13, 2) : Quand j'aurais toute la foi, jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. †

le feu de l'amour qui commence à brûler ici s'enflammera encore davantage, quand il verra celui qu'il aime. On ne peut pas non plus avoir la charité parfaite à l'égard de l'amour du prochain, parce que nous ne pouvons pas ici-bas aimer tous nos proches d'un amour actuel, quoique nous les aimions d'un amour habituel, et cet amour est imparfait. Il semble donc que personne ne puisse être parfait en cette vie.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme l'État de la vie présente ne souffre pas qu'on se porte toujours en acte vers Dieu, de même il ne souffre pas non plus que l'on se porte en acte vers tous ses proches considérés chacun en particulier. Mais il suffit que l'on se porte généralement vers tous en masse et qu'on aime chacun d'eux d'un amour habituel, et que l'âme soit disposée à les aimer d'un amour actuel. À l'égard de l'amour du prochain, comme à l'égard de l'amour de Dieu, on peut reconnaître deux sortes de perfection : l'une, sans laquelle la charité ne peut exister, consiste en ce que l'homme n'ait rien dans son cœur qui soit contraire à l'amour du prochain ; l'autre sans laquelle la charité est possible. On la considère de trois manières :

1. Selon l'extension de l'amour. Elle fait que l'on aime non seulement les amis et les personnes que l'on connaît, mais encore les étrangers et même ses ennemis. Elle est le propre des enfants de Dieu qui sont parfaits, comme le dit saint Augustin (Ench., cap. 73).
2. Selon l'intensité qui se mesure d'après ce que l'homme méprise à cause du prochain. Ainsi elle lui fait mépriser non seulement les biens extérieurs, mais encore les afflictions corporelles et jusqu'à la mort même, d'après ces paroles de saint Jean (15, 13) : Personne ne peut aimer d'un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis.
3. Quant à l'effet de l'amour. Il consiste en ce que l'homme sacrifie pour son prochain non seulement des avantages temporels, mais encore des biens spirituels, et qu'il va jusqu'à se dévouer lui-même, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 12, 15) : Je donnerai avec le plus grand plaisir tout ce que j'ai, et je me donnerai encore moi-même pour vos âmes.

Mais c'est le contraire. La loi divine ne commande pas l'impossible. Cependant elle engage à la perfection, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 5, 48) : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. Il semble donc qu'on puisse être parfait ici-bas. [Q186-2]

Conclusion.

Quoique personne ne puisse en cette vie parvenir à la perfection absolue de l'amour divin, cependant on peut arriver à une perfection de charité si grande qu'on rejette et qu'on déteste tout ce qui est contraire à la charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité. Or, la perfection implique une certaine universalité ; parce que, comme le dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 63), le parfait est ce qui ne manque de rien. On peut donc considérer trois sortes de perfection :

1. Une perfection absolue qui se considère d'après la totalité non seulement de la part de celui qui aime, mais encore de la part de l'objet que l'on doit aimer, c'est-à-dire qui fait que l'on aime Dieu autant qu'il est aimable. Cette perfection n'est pas possible à une créature, mais elle ne convient qu'à Dieu en qui le bien se trouve intégralement et essentiellement.
2. Il y a une autre perfection qui se considère d'après la totalité absolue par rapport à celui qui aime ; c'est-à-dire qui fait que l'affection tend toujours actuellement vers Dieu et selon tout son pouvoir. Cette perfection n'est pas possible ici-bas[1], mais elle existera dans le ciel.
3. Il y a une perfection qui ne se considère selon la totalité ni par rapport à l'objet aimé, ni par rapport au sujet qui l'aime. Elle n'a pas pour effet que l'âme se porte toujours en acte vers Dieu, mais qu'elle repousse tout ce qui est contraire au mouvement de l'amour divin. C'est

1 Les nécessités de la vie présente, comme le sommeil, les repas, les travaux particuliers, empêchent de penser constamment à Dieu. †

ce qui fait dire à saint Augustin (Quæst., lib. 83, quæst. 36) que la cupidité étant le venin de la charité, la perfection consiste à n'en point avoir.

On peut avoir cette perfection en cette vie et cela de deux manières :

1. On peut l'avoir en ce sens que l'homme éloigne de ses affections tout ce qui est contraire à la charité, tel que le péché mortel. La charité ne peut exister sans cette perfection ; par conséquent elle est de nécessité de salut.
2. On peut la posséder de telle sorte qu'on éloigne de ses affections non seulement ce qui est contraire à la charité, mais encore tout ce qui empêche[1] les affections de l'âme de se porter tout entières vers Dieu. La charité peut exister sans cette perfection, et elle est telle dans les commençants et dans ceux qui font des progrès. [Q186-1]

Article 3 : La perfection consiste-t-elle dans les préceptes ou les conseils ?

184

Objection N°1.

Il semble que la perfection de la vie ne consiste pas dans les préceptes, mais dans les conseils. Car le Seigneur dit (Matth., 19, 21) : Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres, puis venez et suivez-moi. Or, c'est là un conseil. La perfection se considère donc d'après les conseils et non d'après les préceptes.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans ces paroles du Seigneur il y a quelque chose qui indique le chemin qui mène à la perfection. Ce sont ces mots : Allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres ; puis il ajoute en quoi la perfection consiste, en disant : Suivez-moi. C'est pourquoi saint Jérôme dit (Sup. Matth., chap. 19, Ecce nos reliquimus, etc.) : que parce qu'il ne suffit pas de tout abandonner, Pierre ajoute ce qui constitue la perfection, Et nous vous avons suivi. Saint Ambroise, à l'occasion de ces paroles de saint Luc (chap. 1) : Suivez-moi, dit : qu'il ordonne de le suivre non pas corporellement, mais d'après l'affection de l'âme : ce qui se fait par la charité. C'est pour ce motif que d'après la manière dont il s'exprime on voit que les conseils sont les moyens de parvenir à la perfection. Car quand il dit : Si vous voulez êtes parfait, allez, vendez, etc., c'est comme s'il disait : en faisant cela vous parviendrez à cette fin.

Objection N°2.

Tout le monde est tenu d'observer les préceptes puisqu'ils sont de nécessité de salut. Si donc la perfection de la vie chrétienne consiste dans les préceptes, il s'ensuit qu'elle est de nécessité de salut et qu'elle est obligatoire pour tous ; ce qui est évidemment faux.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (Lib. de perf. just., chap. 8), la perfection de la charité est ordonnée à l'homme en cette vie, parce que l'on ne court pas droit, si l'on ne sait où l'on doit courir. Et comment le saurait-on, si l'on n'obéissait à aucun précepte ? Ce qui tombe sous le précepte, pouvant être accompli de différentes manières, on n'en est pas transgresseur parce qu'on ne le remplit pas de la meilleure manière[2] ; il suffit qu'on le remplisse d'une manière quelconque. La perfection de l'amour divin est de précepte dans toute son universalité : de telle sorte que le précepte n'exclut pas la perfection céleste, comme le dit saint Augustin (loc. cit.), et qu'on ne peut pas regarder comme un transgresseur celui qui atteint de quelque manière la perfection de l'amour divin qu'il ordonne. Le degré le plus

1 On peut écarter chacune de ces choses considérées en elles-mêmes, mais il n'est pas possible qu'on les écarte toutes considérées dans leur ensemble, d'après cette décision du concile de Trente : Si quis dixerit… hominem posse in totâ vitâ peccata omnia venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, anathema sit (sess. 6, can. 23). †

2 Voyez ce que nous avons dit en examinant si le mode de la charité était de précepte, 1a 2æ, quest. 100, art. 10. †

infime de cet amour consiste à ne rien aimer plus que lui, ni contre lui, ni autant que lui. Celui qui ne s'élève pas à ce degré de perfection, ne remplit d'aucune manière le précepte. Mais il y a un autre degré d'amour parfait qui n'est pas possible ici-bas, comme nous l'avons dit (art. préc.). Il est évident que celui qui reste au-dessous n'est pas un transgresseur du précepte. De même on ne transgresse pas non plus la loi quand on ne s'élève pas aux degrés de perfection intermédiaires, pourvu qu'on atteigne le plus infime.

Objection N°3.

La perfection de la vie chrétienne se considère d'après la charité, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, la perfection de la charité ne paraît pas consister dans l'observance des préceptes ; parce que l'augmentation et le commencement de cette vertu en précèdent la perfection, comme on le voit dans saint Augustin (Sup. canon. Joan., tract. 9) ; et que d'ailleurs le commencement de la charité ne peut exister avant l'observation des préceptes. Car, comme le dit saint Jean (14, 23) : Si quelqu'un m'aime il observera ma parole. La perfection de la vie ne se considère donc pas d'après les préceptes, mais d'après les conseils.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme l'homme a, aussitôt qu'il naît, une perfection naturelle qui appartient à l'essence de son espèce, et qu'il y en a une autre à laquelle il arrive en se développant ; de même il y a une perfection de la charité qui appartient à l'essence même de cette vertu, et qui consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses et à ne rien aimer qui lui soit opposé ; mais il y a aussi une perfection ici-bas, à laquelle on arrive par le moyen d'un accroissement spirituel : comme quand l'homme s'abstient de choses qui lui sont permises, pour se livrer plus librement au service de Dieu.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Deut., 6, 5) : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur. Et ailleurs (Lév., 19, 18) : Vous aimerez votre prochain comme vous-même. Ce sont là les deux préceptes dont le Seigneur dit (Matth., 22, 40) : Toute la loi et les prophètes se réduisent à ces deux commandements. Or, la perfection de la charité, d'après laquelle on dit que la vie chrétienne est parfaite, résulte de ce que l'on aime Dieu de tout son cœur, et le prochain comme soi-même. Il semble donc que la perfection consiste dans l'observation de ces préceptes.

Conclusion.

La perfection de la charité consiste principalement et essentiellement dans les préceptes, secondairement et instrumentalement dans les conseils.

Il faut répondre qu'on dit que la perfection consiste dans quelqu'un de deux manières :

1. Par elle-même et essentiellement ;
2. Secondairement et accidentellement.

Par elle-même et essentiellement la perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité, et elle résulte principalement de l'amour de Dieu, et secondairement de l'amour du prochain, qui sont l'objet des principaux préceptes de la loi divine, comme nous l'avons dit (quest. 44, art. 2 et 3). Or, l'amour de Dieu et du prochain n'est pas commandé dans une certaine mesure ; de telle sorte que le degré supérieur de cet amour soit de conseil. C'est ce qu'on voit d'après la forme même du précepte qui prouve qu'il s'agit d'un amour parfait. Car, quand on dit : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, le mot tout exprime quelque chose de parfait, d'après ce que dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 64) ; et quand on ajoute : Vous aimerez votre prochain comme vous-même, cette phrase offre le même sens, puisqu'il n'y a rien que l'on aime plus que soi-même. Et il en est ainsi parce que la charité est la fin de la loi, d'après saint Paul (1 Tim., chap. 1). Pour la fin on n'emploie pas de mesure, on ne s'en sert que pour les moyens, comme l'observe Aristote (Pol., liv. 1, chap. 6). Ainsi le médecin ne mesure pas la santé qu'il veut rendre, mais il mesure la médecine ou la diète qu'il ordonne pour arriver à la guérison. Par conséquent il est évident que la perfection consiste essentiellement dans

les préceptes. D'où saint Augustin s'écrie (Lib. de perf. just., chap. 8) : Pourquoi ne ferait-on pas de cette perfection un précepte, quoiqu'il n'y ait personne en cette vie qui la possède ? — Secondairement et instrumentalement la perfection consiste dans les conseils, qui se rapportent tous à la charité, aussi bien que les préceptes, mais d'une autre manière. Car les autres préceptes sont ordonnés par les préceptes de la charité pour écarter ce qui est contraire à cette vertu, c'est-à-dire les choses avec lesquelles la charité est incompatible ; au lieu que les conseils ont pour but d'écarter ce qui fait obstacle à l'acte de la charité, quoique ces choses ne soient pas contraires à cette vertu, comme le mariage, la préoccupation des affaires du siècle, etc. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Ench., cap. 121) : Toutes les choses que Dieu ordonne[1], et toutes celles qu'il n'ordonne pas, mais qu'il conseille spécialement[2], sont de bonnes actions, quand elles ont pour but d'aimer Dieu et le prochain à cause de Dieu, dans cette vie et dans l'autre. C'est pour cela que dans les conférences des Pères du désert (Collat. 1, chap. 7), l'abbé Moïse dit : Les jeûnes, les veilles, la méditation des saintes Écritures, la nudité et la privation de tous les biens, ne sont pas la perfection, mais des instruments de perfection[3], parce que ce n'est pas en cela que consiste la fin de notre existence, mais c'est par ces moyens qu'on y parvient. Et il avait dit plus haut : que ce sont des degrés par lesquels nous nous efforçons de nous élever à la perfection de la charité. [Q185-6] ; [Q186-2] ; [Q188-7] ; [Q188-7] ; [Q189-1]

Article 4 : Tous ceux qui sont parfaits sont-ils dans un État de perfection ?

184

Objection N°1.

Il semble que tous ceux qui sont parfaits soient dans un État de perfection. Car comme on parvient à la perfection du corps par un accroissement corporel ; de même on parvient à la perfection de l'âme par un accroissement spirituel, ainsi que nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3). Or, après que le corps s'est développé, on dit qu'on est arrivé à l'État d'homme fait. Il semble donc qu'après le progrès spirituel, quand on est déjà parvenu à la vie parfaite, on soit dans l'État de perfection.

Réponse à l'objection N°1 :

Par le développement du corps on progresse dans ce qui appartient à la nature, et c'est pour cela qu'on arrive à un État naturel ; surtout parce que ce qui est conforme à la nature est en quelque sorte immuable, dans le sens que la nature n'a qu'une détermination unique. De même, par les progrès spirituels intérieurs, on arrive à un État de perfection relativement au jugement divin ; mais quant à la distinction des États ecclésiastiques, on n'obtient l'État de perfection qu'autant que le progrès a lieu par des actes extérieurs.

Objection N°2.

La raison qui fait qu'une chose va d'un contraire à un autre fait aussi qu'elle va de ce qui est moindre à ce qui est plus grand, selon l'expression d'Aristote (Phys., liv. 5, text. 19). Or, quand on passe du péché à la grâce, on dit qu'on change d'État, de telle sorte qu'on distingue l'État du péché de l'État de grâce. Il semble donc que pour la même raison, quand on va d'une moindre grâce à une plus grande, on acquiert un État de perfection jusqu'à ce qu'on soit arrivé à ce qui est parfait.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Comme celle-ci : Vous ne forniquerez pas. †

2 Comme celle-ci : Il est bon pour l'homme de ne pas s'approcher de la femme. †

3 Cette distinction est essentielle, car c'est pour l'avoir méconnue que souvent on a confondu l'accessoire avec le principal. †

Ce raisonnement ne se rapporte qu'à l'État intérieur[1]. Toutefois, quand on passe du péché à la grâce, on va de la servitude à la liberté ; ce qui n'a pas lieu par le simple accroissement de la grâce, sinon quand on s'oblige à l'égard de ce qui appartient à la grâce[2].

Objection N°3.

On acquiert un État par là même qu'on est délivré de la servitude. Or, on est délivré de la servitude du péché par la charité ; puisque c'est elle qui couvre toutes nos fautes, selon l'expression du Sage (Prov., 10, 12). Or, on dit qu'un individu est parfait en raison de sa charité, comme nous l'avons vu (art. 1). Il semble donc que celui qui est parfait ait par là même un État de perfection.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement repose aussi sur l'État intérieur. Cependant quoique la charité change la condition de la servitude et de la liberté spirituelle, l'augmentation de cette vertu ne produit pas le même effet.

Mais c'est le contraire. Il y en a qui sont dans un État de perfection et qui manquent absolument de la charité et de la grâce, comme les mauvais évêques ou les mauvais religieux. Il semble donc qu'au contraire il y en ait qui soient parfaits, sans être pour cela dans un État de perfection.

Conclusion.

Rien n'empêche qu'il n'y ait des parfaits qui ne sont point du tout dans un État de perfection, et qu'il y en ait dans un État de perfection qui ne soient point du tout parfaits.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1), l'État appartient proprement à la condition de la liberté ou de la servitude. Or, la liberté ou la servitude spirituelle peut se considérer dans l'homme de deux manières :

1. Selon ce qui se passe dans son intérieur ;
2. Selon les actes qu'il produit extérieurement ; parce que, selon l'expression de l'Écriture (1 Rois, 16, 7), les hommes voient ce qui paraît, tandis que Dieu regarde le cœur, il s'ensuit que selon la disposition intérieure de l'homme, la condition de son État spirituel se considère par rapport au jugement de Dieu ; au lieu que d'après les actes qu'il produit extérieurement, on considère son État spirituel par rapport à l'Église. Et c'est dans ce sens que nous parlons ici des États, selon que leur diversité produit la beauté de l'Église.

Or, il est à remarquer que relativement aux hommes, pour que quelqu'un ait un État de liberté ou de servitude, il faut qu'il y ait une obligation ou une exemption de service. Car de ce qu'on sert quelqu'un, on ne devient pas esclave, puisque les hommes libres servent aussi, d'après ces paroles de l'Apôtre (Gal., 5, 13) : Assujettissez-vous les uns les autres par une charité spirituelle. De ce qu'on cesse de servir on ne devient pas libre non plus, comme on le voit à l'égard des esclaves fugitifs. Mais, à proprement parler, le serf est celui qui est obligé de servir, et l'homme libre celui qui reste affranchi de la servitude. Il est nécessaire que cette obligation ait été contractée avec une certaine solennité, semblable à celle dont on environne toutes les autres choses qui obtiennent parmi les hommes une durée perpétuelle. Par conséquent on dit donc qu'une personne est dans un État de perfection, non parce qu'elle produit des actes de dilection parfaite, mais parce qu'elle s'oblige perpétuellement avec solennité à ce qui est de perfection[3]. — Il arrive aussi qu'il y en a qui s'obligent à des choses qu'ils n'observent pas, et d'autres qui remplissent des devoirs auxquels ils ne sont pas obligés, comme on le voit (Matth., 21, 28) à l'égard des deux fils, dont l'un répond à son père qui lui disait de travailler à la vigne : Je ne veux pas, et qui y va ensuite ; tandis que l'autre dit : J'y vais, et n'y va pas. C'est pourquoi rien n'empêche qu'il y ait des hommes parfaits qui ne sont pas

1 Au lieu que la distinction des États repose principalement sur les faits extérieurs. †

2 Comme le font les religieux. †

3 Le religieux entre dans l'État de perfection quand il fait profession, et l'évêque quand on lui confie la charge pastorale. †

dans un État de perfection[1], et qu'il y en ait dans un État de perfection qui ne soient cependant pas parfaits[2].

Article 5 : Les religieux et les prélats sont-ils dans l'État de perfection ?

184

Objection N°1.

Il semble que les prélats et les religieux ne soient pas dans l'État de perfection. Car l'État de perfection se distingue de l'État de ceux qui commencent et de ceux qui progressent. Or, il n'y a pas de genres d'hommes spécialement consacrés à l'État de ceux qui progressent ou de ceux qui commencent. Il semble donc qu'il ne doive pas y en avoir qui soient particulièrement consacrés à l'État de perfection.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne cherche pas le commencement et l'accroissement pour eux-mêmes, mais en vue de la perfection. C'est pourquoi on n'élève à l'État de perfection que ceux qui s'y obligent avec solennité.

Objection N°2.

L'État extérieur doit répondre à l'État intérieur ; autrement il mérite d'être accusé de mensonge ; car le mensonge n'existe pas seulement dans les discours faux, mais encore dans les actions feintes, comme le dit saint Ambroise (Serm. 44 de temp.). Or, il y a beaucoup de prélats ou de religieux qui n'ont pas la perfection intérieure de la charité. Par conséquent, si tous les religieux et les prélats sont dans l'État de perfection, il s'ensuit que tous ceux d'entre eux qui ne sont pas parfaits, sont dans le péché mortel, comme des hypocrites et des menteurs.

Réponse à l'objection N°2 :

On redresse l'État de perfection, non pour dire que l'on est parfait, mais pour témoigner qu'on tend à le devenir. D'où l'Apôtre dit (Phil., 3, 12) : Ce n'est pas que j'aie reçu ce que j'espère ou que je sois parfait, mais je poursuis ma course pour tâcher d'atteindre mon but ; puis il ajoute : Tout ce que nous sommes de parfaits, soyons dans ce sentiment. Celui qui embrasse l'État de perfection n'est donc ni un menteur, ni un hypocrite, s'il n'est pas parfait ; mais il pèche s'il renonce au but de perfection qu'il s'était proposé.

Objection N°3.

La perfection se considère d'après la charité, comme nous l'avons vu (art. 1). Or, la charité la plus parfaite paraît exister dans les martyrs, d'après ces paroles de saint Jean (15, 13) : Personne ne peut avoir un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Et à l'occasion de ce passage de saint Paul (Héb., 12, 4) : Car vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang, etc., la glose dit (Aug., serm. 17, de verb. apost.) : Il n'y a pas ici-bas d'amour plus parfait que celui auquel sont parvenus les martyrs qui ont combattu contre le péché jusqu'à donner leur sang. Il semble donc qu'on doive plutôt attribuer l'État de perfection aux martyrs qu'aux religieux et aux évêques.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Tels sont les bons chrétiens, qui pratiquent dans le monde toutes les vertus les plus éminentes. †

2 C'est l'État déplorable des religieux qui n'observent pas leurs devoirs. †

Le martyre consiste dans l'acte de charité le plus parfait[1]. Mais un acte de perfection ne suffit pas pour établir un État, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Mais c'est le contraire. Saint Denis (De eccles. hier., chap. 5) attribue la perfection aux évêques comme aux plus parfaits, et il l'attribue aussi (chap. 6) aux religieux qu'il appelle des moines ou des thérapeutes, c'est-à- dire des serviteurs de Dieu, comme à ceux qui sont parfaits.

Conclusion.

Les religieux et les prélats sont dans un État de perfection, non qu'ils se regardent comme parfaits, mais parce qu'ils font profession de s'efforcer de le devenir.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), pour l'État de perfection il faut prendre avec solennité l'engagement de s'attacher perpétuellement à ce qui est de perfection. Or, ces deux choses conviennent aux religieux et aux évêques. En effet, les religieux font vœu de s'abstenir des choses du siècle, dont ils pouvaient licitement user, et ils s'en détachent pour vaquer plus librement au service de Dieu. C'est en cela que consiste la perfection de la vie présente. C'est ce qui fait dire à saint Denis, en parlant d'eux (De eccles. hier., chap. 6) : Il y en a qui les appellent thérapeutes, c'est-à-dire serviteurs de Dieu, à cause de la pureté du service qu'ils remplissent. D'autres les appellent moines par suite de l'indivisibilité et de l'unité de la vie qu'ils mènent, en s'attachant par la contemplation à l'unité de Dieu et à l'amabilité de ses perfections. Cet engagement est pris avec toute la solennité de la profession et de la bénédiction. C'est pourquoi saint Denis ajoute : que la loi sainte leur donnant la grâce parfaite, les a rendus dignes de la prière qui sanctifie. — De même les évêques s'obligent aux choses qui sont de perfection, en acceptant la charge pastorale. C'est pour cela qu'il est dit : que le pasteur donne sa vie pour ses brebis (Jean, 10, 15), et que saint Paul écrit à Timothée (1 Tim., 6, 12) : Vous avez fait une excellente confession de votre foi devant plusieurs témoins, c'est- à-dire dans son ordination, observe la glose (interl.). Cette profession est accompagnée d'une consécration solennelle, d'après ces autres paroles de l'Apôtre (2 Tim., 1, 6) : Ressuscitez en nous la grâce de Dieu que vous avez reçue par l'imposition des mains ; ce que la glose (interl.) entends de la grâce épiscopale. Et saint Denis dit (De cœl. hier., chap. 5) que le souverain prêtre, c'est-à-dire l'évêque, reçoit dans son ordination les saintes lettres qu'on lui place sur la tête, afin de montrer qu'il participe à la vertu tout entière de la hiérarchie, et que non seulement il éclaire tous les autres[2], mais qu'il leur transmet encore ce don.
[Q186-1] ; [Q188-2]

Article 6 : Tous les supérieurs ecclésiastiques sont-ils dans l'État de perfection ?

184

Objection N°1.

Il semble que tous les prélats ecclésiastiques soient dans l'État de perfection. Car saint Jérôme dit[3] : Autrefois le prêtre était le même que l'évêque ; puis il ajoute : Comme les prêtres savent que c'est d'après la coutume qu'ils sont soumis à celui qui leur est préposé ; de même les évêques connaissent que c'est plutôt d'après cette coutume que d'après la volonté réelle de Jésus-Christ, qu'ils sont au-dessus des prêtres et qu'ils doivent en commun régir l'Église. Or, les évêques sont dans l'État de perfection. Donc aussi les prêtres qui ont charge d'âmes.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous pouvons parler du prêtre et de l'évêque de deux manières :

1 L'État de perfection ne consiste pas seulement dans la charité, mais il consiste encore dans l'obligation ou la profession solennelle, comme on le voit (dans le corps de cet article.). †

2 Ce qui appartient aux paroles et aux actions saintes. †

3 (Sup. Epist. ad Tit., chap. 1, super illud Constituas per civitates, etc.) †

1. Quant au nom. Sous ce rapport, autrefois on ne distinguait pas les évêques et les prêtres[2] ; car on les appelle évêques, parce qu'ils surveillent[3], comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 19, chap. 19), et le mot prêtre signifie en grec vieillard. C'est pourquoi l'Apôtre emploie le mot de prêtre indistinctement pour l'un et l'autre, quand il dit (1 Tim., 6, 18) : Que les prêtres qui gouvernent bien soient dignes de ce double honneur. Il se sert de même du mot d'évêque. Ainsi il dit aux prêtres de l'Église d'Ephèse (Actes, 20, 28) : Prenez donc garde à vous et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques pour gouverner l'Église de Dieu.
2. Mais, dans la réalité, il y eut toujours une distinction entre ces deux ordres, même du temps des apôtres, comme on le voit par saint Denis (De eccl. hier., chap. 5), et sur ces paroles de saint Luc (10, 1) : Après cela le Seigneur désigna, etc., la glose dit (ord. Bed.) : Comme le type des évêques est dans les apôtres, de même le type des prêtres du second ordre est dans les soixante-dix disciples. Dans la suite, pour éviter le schisme, il a été nécessaire de distinguer aussi les noms, de telle sorte qu'on a donné le nom d'évêque à l'ordre supérieur, et le nom de prêtre à l'ordre inférieur. Dire que les prêtres ne diffèrent pas des évêques, c'est une assertion que saint Augustin range parmi les hérésies (Lib. de hæres., hær. 53), en rappelant que les Aériens[4] disaient qu'il n'y avait aucune différence entre un prêtre et un évêque.

Objection N°2.

Comme les évêques reçoivent la charge des âmes avec la consécration, de même aussi les curés et les archidiacres, dont il est dit (Actes, chap. 6) : Choisissez, vous qui êtes nos frères, sept hommes d'entre vous d'une probité reconnue. À cet égard, la glose dit (ordin. Bedæ) que les apôtres voulaient qu'on établît dans l'Église sept diacres qui seraient d'un rang plus élevé et qui seraient comme les colonnes du prochain, autour de l'autel. Il semble donc qu'ils soient aussi dans l'État de la perfection.

Réponse à l'objection N°2 :

Les évêques ont principalement la charge des ouailles de leur diocèse ; les curés et les archidiacres ne sont que des ministres qui agissent sous la direction des évêques. Ainsi, à l'occasion de ces paroles de saint Paul (1 Cor., chap. 12) : Les uns ont le don d'assister leurs frères, les autres celui de les gouverner, la glose dit (interl.) : Ceux qui assistent les autres, ce sont ceux qui portent des secours à ceux qui sont de l'ordre supérieur, comme Tite à saint Paul ou les archidiacres à l'évêque. Le gouvernement marque ici le rôle des chefs inférieurs, comme les prêtres qui instruisent le peuple. Saint Denis observe (De hier. eccles., chap. 5) que, comme nous voyons toute la hiérarchie terminée dans Jésus, de même chaque fonction aboutit au chef de la hiérarchie divine, qui est l'évêque. Et le droit canon ajoute (16, quæst. 1, chap. Cunctis) : Tous les prêtres et tous les diacres doivent avoir soin de ne rien faire sans la permission de l'évêque. D'où il est évident qu'ils sont par rapport à l'évêque ce que les baillis ou les ministres sont par rapport au roi. C'est pourquoi, comme dans la société civile, le roi seul reçoit la bénédiction solennelle, et les autres chefs ne sont établis que par simple commission, de même, dans l'Église, la charge épiscopale est confiée avec la solennité de la consécration, au lieu que la charge de l'archidiaconé ou d'une cure est remise par une simple injonction. Cependant les prêtres reçoivent l'ordre et sont consacrés avant de recevoir cette charge.

2 D'après le P. Petau, on employait ces deux mots indifféremment, parce que, dans les premiers temps de l'Église, il n'y avait pas de prêtre qui ne fût évêque (Petav., Dissert. ecclesiast., liv. 1, chap. 1 et 2, et Lib. de hierarchiâ eccl., liv. 1, chap. 4). Ce système est adopté par Mamachi (Orig. et Antiquit. Christ., tom. 4, p. 537), et c'est ce qui explique le mieux cette difficulté. †

3 Episcopus, du verbe ἐπισκοπεῖν, veiller sur. †

4 Aërius vivait au IVe siècle. Il était arien, et il ajouta aux erreurs d'Arius d'autres erreurs particulières, dont la principale est celle-ci. Saint Epiphane s'élève aussi contre lui (Hæres. 75, chap. 3, édit. Patav.). †

Objection N°3.

Comme les évêques sont obligés de donner leur vie pour leurs brebis, de même aussi les curés et les archidiacres. Or, cette disposition appartient à la perfection de la charité, comme nous l'avons dit (art. 2, Réponse N°3). Il semble donc que les curés et les archidiacres soient aussi dans l'État de perfection.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme les curés et les archidiacres n'ont pas principalement charge d'âme, mais qu'ils en ont seulement l'administration, selon que l'évêque la leur a confiée, de même l'office pastoral ne leur appartient pas principalement[1], et ils n'ont l'obligation de donner leur vie pour leurs brebis qu'autant qu'ils participent à la charge des âmes. Par conséquent ils ont plutôt un office qui appartient à la perfection qu'ils n'occupent un État de perfection.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De hier. eccles., chap. 5) que l'ordre des pontifes est la consommation et la perfection, que celui des prêtres est la lumière et l'éclat, et que celui des ministres purifie et discerne. D'où il est évident que l'on n'attribue la perfection qu'aux évêques.

Conclusion.

Tous les prélats[2] ne sont pas dans l'État de perfection, mais il n'y a que les évêques.

Il faut répondre que dans les prêtres et les diacres qui ont charge d'âmes, il y a deux choses que l'on peut considérer : l'ordre et la charge. L'ordre se rapporte à l'acte qu'ils font dans les offices divins. Ainsi nous avons dit plus haut (quest. préc., art. 4, Réponse N°3) que la distinction des ordres est contenue sous la distinction des offices. Par conséquent, par là même qu'ils reçoivent un ordre sacré, ils reçoivent le pouvoir d'accomplir des actes sacrés ; mais ils ne sont pas par là même obligés à ce qui est de perfection, si ce n'est en raison du vœu de continence que l'on émet dans l'Église d'Occident, lorsqu'on reçoit un ordre sacré ; ce qui est une des choses qui appartiennent à la perfection, comme nous le dirons (quest. 186, art. 4). D'où il est évident que par là même qu'on reçoit un ordre sacré, on n'est pas placé absolument dans l'État de perfection ; quoiqu'on doive avoir la perfection intérieure pour en exercer dignement les actes. — De même, du côté de la charge qu'ils reçoivent, ils ne sont pas non plus placés dans un État de perfection. Car le lien même du vœu perpétuel ne les oblige pas à conserver la charge d'âmes qu'ils ont acceptée, mais ils peuvent l'abandonner pour entrer en religion, ce qui peut se faire sans la permission de l'évêque comme on le voit (Decret. 19, quest. 2, chap. Duae sunt) ; ou bien avec la permission de l'évêque un archidiacre peut quitter son archidiaconé, un curé sa paroisse et accepter une simple prébende sans charge d'âmes ; ce qui ne lui serait permis d'aucune manière, s'il était dans un État de perfection. Car celui qui met la main à la charrue et qui regarde derrière, n'est pas apte au royaume de Dieu (Luc, 9, 62). — Quant aux évêques, parce qu'ils sont dans l'État de perfection, ils ne peuvent quitter leur charge pastorale que d'après l'autorité du souverain Pontife qui a seul le droit de dispenser des vœux perpétuels ; et ils doivent avoir, pour le faire, des motifs sérieux, comme nous le dirons (quest. 185, art. 4). D'où il est évident que tous les supérieurs ecclésiastiques ne sont pas dans un État de perfection, mais qu'il n'y a que les évêques.[Q186-1] ; [Q189-1]

184

1 C'est dans ce sens qu'il est vrai de dire qu'il n'y a que l'évêque qui soit pasteur. †

2 Le mot de prélat (prælati) désigne ici en général tous les supérieurs ecclésiastiques ou religieux ; il ne désigne pas exclusivement les évêques, comme dans le sens actuel. †

Article 7 : L'État des religieux est-il plus parfait que l'État des prélats ?

184

Objection N°1.

Il semble que l'État des religieux soit plus parfait que l'État des prélats. Car le Seigneur dit (Matth., 19, 21) : Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres ; ce que font les religieux. Or, les évêques n'y sont pas tenus, puisqu'il est dit (12, quest. 1, chap. 19) : Que les évêques laissent à leurs héritiers, s'ils le veulent, tout ce qu'ils possèdent en propre ou qu'ils ont acquis. Les religieux sont donc dans un État plus parfait que les évêques.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut considérer de deux manières l'abandon des biens que l'on possède :

1. On peut le considérer selon qu'il est en acte. La perfection ne consiste pas essentiellement dans cet abandon, mais c'est un moyen de perfection, comme nous l'avons dit (art. 3). C'est pourquoi rien n'empêche que l'État de perfection n'existe sans que l'on renonce à toutes ses richesses, et l'on doit en dire autant à l'égard des autres observances extérieures.
2. On peut le considérer selon les dispositions intérieures du cœur, de manière que l'on soit prêt, s'il le fallait, à tout abandonner ou à tout distribuer ; et ceci appartient directement à la perfection. D'où saint Augustin dit (liv. 2 de Quæst. Evang., q. 11) : Le Seigneur montre que les enfants de la sagesse comprennent que la justice consiste, non dans le manger et l'abstinence, mais dans l'égalité d'âme avec laquelle on supporte la pauvreté. C'est ce qui faisait dire à saint Paul (Phil., 4, 12) : Je sais supporter l'abondance et le besoin. Or, les évêques sont tenus tout particulièrement à faire le sacrifice de tout ce qu'ils ont, quand il le faut, pour l'honneur de Dieu et le salut de leur troupeau, soit en donnant leurs biens aux pauvres de leur diocèse, soit en se les laissant ravir avec joie[1].

Objection N°2.

La perfection consiste plus principalement dans l'amour de Dieu que dans l'amour du prochain. Or, l'État des religieux se rapporte directement à l'amour de Dieu ; c'est ce qui fait qu'ils tirent leur nom du service de Dieu, selon la remarque de saint Denis (De eccles. hier., chap. 6). Au lieu que l'État des évêques paraît se rapporter à l'amour du prochain qu'ils ont à surveiller, et c'est de là que vient leur nom, d'après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 19, chap. 17). Il semble donc que l'État des religieux soit plus parfait que celui des évêques.

Réponse à l'objection N°2 :

Si les évêques s'appliquent à ce qui regarde l'amour du prochain, ils le font par suite de l'abondance de l'amour qu'ils ont pour Dieu. C'est pourquoi le Seigneur demanda d'abord à saint Pierre s'il l'aimait ; puis il lui confia le soin de son troupeau. Et saint Grégoire dit (Past., part. 1, chap. 5) : Si la charge pastorale est un témoignage d'amour, celui qui est vertueux et qui refuse de faire paître le troupeau du Seigneur prouve qu'il n'aime pas le souverain Pasteur. Car, quand un homme en sert un autre à cause de son ami, il donne à celui-ci une plus grande marque d'amitié que s'il consentait à le servir seul[2].

---

1 Non seulement ils s'engagent à donner leurs biens, mais encore à sacrifier leur vie pour le salut de leurs ouailles ; ce qui est le comble de la perfection. †

2 Par charité, les évêques se font les serviteurs des fidèles, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Cor., 4, 5) : Car nous ne prêchons pas nous-mêmes, mais Jésus-Christ notre Seigneur, et nous, nous sommes vos serviteurs en Jésus. C'est pourquoi le souverain pontife s'est appelé servus servorum Dei, d'après la remarque de saint Thomas (Opusc. de perf. vitæ spiritualis, chap. 17). †

Objection N°3.

L'État des religieux a pour but la vie contemplative, qui l'emporte sur la vie active, à laquelle se rapporte l'État des évêques. Car saint Grégoire dit (Past., part. 1, chap. 7) que, par la vie active, Isaïe, désirant être utile au prochain, ambitionne l'office de la prédication, au lieu que Jérémie, voulant s'attacher, par la contemplation, à l'amour du Créateur, demande à ne pas être envoyé pour prêcher. Il semble donc que l'État des religieux soit plus parfait que celui des évêques.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Grégoire dit (Past., part. 2, chap. 1 et 2) : Que l'évêque soit le premier par l'action et qu'il l'emporte sur tous les autres par la contemplation, parce que les évêques ne doivent pas seulement contempler pour eux-mêmes, mais encore pour l'instruction des autres. C'est pourquoi le même docteur (Sup. Ezech., hom. 5) applique aux hommes parfaits qui reviennent de la contemplation ces paroles du Psalmiste (Ps. 144, 7) : Ils feront éclater au-dehors le souvenir de vos bontés.

Mais c'est le contraire. Il n'est permis à personne de passer d'un État plus élevé à un État moindre ; car ce serait regarder en arrière. Or, on peut passer de l'État religieux à l'État épiscopal ; puisqu'il est dit (18, q. 1, chap. Statutum) que l'ordination sacrée fait d'un moine un évêque. L'État des évêques est donc plus parfait que celui des religieux.

Conclusion.

L'État de perfection est plus élevé dans les prélats et les évêques que dans les religieux.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 16), celui qui agit est toujours supérieur à celui qui pâtit. Or, dans le genre de la perfection, d'après saint Denis (Cœl. hier., chap. 5 et 6), les évêques sont ceux qui perfectionnent et les religieux sont ceux qui sont perfectionnés ; l'une de ces deux choses appartient à l'action, et l'autre à la passion. D'où il est évident que l'État de perfection est plus élevé dans les évêques que dans les religieux. [Q185-1] ; [Q185-4] ; [Q185-8] ; [Q185-8-b1] ; [Q188-1]

Article 8 : Les curés et les archidiacres sont-ils d'une perfection plus grande que les religieux ?

184

Objection N°1.

Il semble que les curés et les archidiacres soient élevés à une perfection plus haute que les religieux. Car saint Chrysostome dit (De sacerd., chap. 4 et 7) : Si vous m'amenez un moine tel que fut Élie, pour parler par hyperbole ; il ne sera cependant pas comparable à celui qui, livré aux peuples et contraint de porter les péchés de la multitude, reste invincible et fort. Puis il ajoute (chap. 7) : Si l'on me proposait de choisir ce que j'aimerais le mieux, de la charge sacerdotale ou de la solitude des moines, je choisirais, sans comparaison, ce que j'ai dit plus haut. Et dans le même livre (chap. 5), il dit : Si l'on compare les fatigues du moine à celles du prêtre qui remplit bien ses devoirs, on trouvera qu'il y a entre l'un et l'autre autant de distance qu'entre un simple citoyen et un roi. Il semble donc que les prêtres qui ont charge d'âmes soient plus parfaits que les religieux.

Réponse à l'objection N°1 :

On pourrait répondre à ces passages de saint Chrysostome en disant qu'il ne parle pas là du curé qui est d'un ordre inférieur, mais de l'évêque, que l'on appelle le prêtre souverain, et c'est ce qui se trouve conforme au but de son ouvrage, dans lequel il se console, et il console saint Basile de ce qu'ils ont été promus à l'épiscopat. Mais laissant de côté cette réponse, on doit dire qu'il s'exprime ainsi relativement à la difficulté. Car il dit auparavant (chap. 6) que le pilote qui est au milieu des flots, et qui peut sauver son navire de la tempête, mérite alors de tout le monde un témoignage d'habileté.

Puis il conclut par les paroles que nous avons rapportées (in arg.) au sujet du moine, c'est qu'il n'est pas comparable à celui qui, livré au peuple, reste immobile au milieu de tous les périls. Et il en donne la cause : c'est que l'un se gouverne au sein de la tranquillité et l'autre au milieu de la tempête. Ce qui ne prouve qu'une chose, c'est que l'État de celui qui a charge d'âmes est plus dangereux que celui du moine ; car, quand on se conserve intact dans un plus grand danger, c'est la marque d'un plus grand courage. Mais il y a aussi de la grandeur d'âme à se soustraire aux périls en entrant en religion ; c'est pourquoi il ne dit pas qu'il aimerait mieux remplir l'office du prêtre que d'être dans la solitude du moine, mais qu'il aimerait mieux être agréable à Dieu dans le premier cas que dans le second, parce que c'est la preuve d'une plus grande vertu.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Epist. 21 ad Valer.) : Que la prudence de votre foi vous représente qu'il n'y a rien en cette vie, et surtout à cette époque, de plus difficile, de plus laborieux, de plus dangereux que la charge d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre ; mais que devant Dieu il n'y a rien de plus heureux, si l'on combat comme notre chef nous le commande. Les religieux ne sont donc pas plus parfaits que les prêtres ou les diacres.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce passage de saint Augustin se rapporte évidemment à la difficulté qui montre la grandeur de la vertu dans ceux qui se conduisent bien, comme nous l'avons dit (Réponse N°1).

Objection N°3.

Saint Augustin dit encore (Epist. 60 ad Aurel.) : C'est une chose excessivement déplorable que d'élever les moines à un orgueil si ruineux, et de juger les clercs dignes d'un si cruel affront qu'on dise qu'un mauvais moine est un bon clerc, tandis que quelquefois un bon moine fait un clerc médiocre. Et il avait observé un peu auparavant qu'il ne fallait pas faire croire aux serviteurs de Dieu, c'est-à-dire aux moines, qu'ils seraient plus facilement promus à un ordre plus élevé, c'est-à-dire à la cléricature, s'ils devenaient pires, c'est-à-dire s'ils quittaient leur monastère. Il semble donc que ceux qui sont dans l'État clérical soient plus parfaits que les religieux.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Augustin compare en cet endroit les moines aux clercs sous le rapport de l'ordre, mais non sous le rapport de l'État religieux et de la vie séculière.

Objection N°4.

Il n'est pas permis de passer d'un État plus élevé à un État qui l'est moins. Or, il est permis de passer de l'État monastique à l'État du prêtre qui a charge d'âmes, comme on le voit (16, quest. 1, chap. 28), d'après le décret du pape Gélase, qui dit : S'il y a un moine qui paraisse digne du sacerdoce, d'après les mérites de sa vie respectable, et que l'abbé sous les ordres duquel il combat pour le Christ notre roi demande qu'on le fasse prêtre, l'évêque doit le choisir et l'ordonner dans le lieu qu'il jugera convenable. Et saint Jérôme dit au moine Rustic (Ep. 4) : Vivez dans le monastère de manière que vous soyez digne d'être clerc. Les curés et les archidiacres sont donc plus parfaits que les religieux.

Réponse à l'objection N°4 :

Ceux qui sont élevés de l'État religieux à la charge des âmes, et qui étaient auparavant dans les ordres sacrés, reçoivent quelque chose qu'ils n'avaient pas auparavant, l'office du soin des âmes ; mais ils ne quittent pas ce qu'ils avaient, l'État religieux. Car il est dit (Decret. 16, quest. 1, chap. 3) : A l'égard des moines qui sont depuis longtemps dans les monastères, s'ils parviennent ensuite à l'ordre ecclésiastique, nous décidons qu'ils ne doivent pas s'écarter de leur premier dessein. Au contraire, les curés ou les archidiacres, quand ils entrent en religion, quittent la charge d'âmes qu'ils avaient, pour embrasser un État plus parfait. C'est ce qui démontre une supériorité de la part de l'État

religieux. Mais quand les religieux sont élevés à la cléricature et qu'ils reçoivent les ordres sacrés, ils sont évidemment promus à un rang supérieur, comme nous l'avons dit (in arg. 4). Et c'est ce que prouve la manière dont s'exprime saint Jérôme, quand il dit : Vivez dans le monastère de telle sorte que vous méritiez d'être clerc.

Objection N°5.

Les évêques sont dans un État plus parfait que les religieux, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Or, les curés et les archidiacres, par là même qu'ils ont charge d'âmes, ressemblent plus aux évêques que les religieux. Leur perfection est donc plus grande.

Réponse à l'objection N°5 :

Les curés et les archidiacres ressemblent plus aux évêques que les religieux sous un rapport, c'est-à-dire relativement à la charge des âmes, qui pèse sur eux secondairement ; mais à l'égard de la perpétuité de l'engagement qui est nécessaire à l'État de perfection, les religieux ressemblent davantage à l'évêque, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 5 et 6).

Objection N°6.

La vertu consiste dans ce qui est difficile et bon, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3). Or, il est plus difficile de bien remplir tous ses devoirs dans la charge de curé ou d'archiprêtre que dans l'État religieux. Les curés ou les archidiacres sont donc d'une vertu plus parfaite que les religieux.

Réponse à l'objection N°6 :

La difficulté qui résulte de la nature même de l'œuvre ajoute à la perfection de la vertu, au lieu que là difficulté qui provient des obstacles extérieurs la diminue quelquefois, comme quand quelqu'un n'aime pas assez la vertu pour vouloir éviter tout ce qui est pour elle une entrave, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 9, 25) : Celui qui lutte dans l'arène s'abstient de tout. D'autres fois c'est la marque d'une vertu plus parfaite, comme quand quelqu'un rencontre inopinément, ou par suite de la nécessité, des obstacles, et que cependant il ne s'éloigne pas de la vertu pour ce motif. Or, dans l'État religieux, la difficulté est plus grande du côté des actions que l'on doit faire ; mais pour ceux qui vivent dans le siècle, elle est plus grave du côté des obstacles auxquels les religieux se sont soustraits par la résolution qu'ils ont prise.

Mais c'est le contraire. Il est dit (19, quest. 2, cap. Duæ) : Si un prêtre qui administre une paroisse sous la direction de l'évêque et qui vit séculièrement est poussé par l'Esprit-Saint à entrer dans un monastère ou à faire son salut dans une congrégation régulière ; par là même qu'il est conduit par la loi privée, aucune raison n'exige qu'il soit retenu par la loi publique. Or, on n'est conduit par la loi de l'Esprit-Saint, qui est ici appelée la loi privée, qu'autant qu'on s'élève à quelque chose de plus parfait. Il semble donc que les religieux soient plus parfaits que les archidiacres ou les curés.

Conclusion.

Quoique l'État des religieux qui ont consacré à Dieu toute leur vie soit supérieur en bonté à l'État des curés et des archidiacres, cependant l'État de ces derniers est bien plus parfait si on le considère par rapport à la difficulté que présente la conduite des âmes.

Il faut répondre qu'on ne compare pas la supériorité de deux individus, par rapport à ce qu'ils ont de commun, mais par rapport à ce qu'ils ont de différent. Or, dans les curés et les archidiacres, il y a trois choses à considérer : l'État, l'ordre et l'office. D'après leur État ils sont séculiers ; l'ordre fait qu'ils sont prêtres ou diacres, et l'office fait qu'ils ont la charge des âmes qui leur sont confiées. Si donc nous supposons d'autre part quelqu'un qui est dans l'État religieux, qui a l'ordre de diacre ou de prêtre et qui a par office charge d'âmes, comme le sont la plupart des moines et des chanoines réguliers, il l'emportera sur les curés et les archidiacres sous le premier rapport, et leur sera égal

pour le reste. Si nous en supposons un autre qui diffère d'eux par l'État et l'office, et qui ait le même ordre, comme les religieux qui sont prêtres et diacres sans avoir charge d'âmes, il est évident que celui-ci leur sera supérieur par l'État, inférieur relativement à l'office et égal pour l'ordre. — Il faut donc examiner quelle est la prééminence qui l'emporte, si c'est celle de l'État ou celle de l'office ; à cet égard il y a deux choses à considérer : la bonté et la difficulté. Si on compare ces deux choses au point de vue de la bonté, l'État religieux est préférable à l'office de curé ou d'archidiacre, parce que le religieux s'oblige à employer toute sa vie à travailler à la perfection, au lieu que le curé ou l'archidiacre ne prend pas l'engagement de consacrer toute sa vie au soin des âmes, comme le fait l'évêque. Il n'a pas non plus, comme l'évêque, la charge principale de ses ouailles, mais son office se borne à remplir quelques devoirs particuliers à l'égard du soin des âmes, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 6, Réponse N°2). C'est pourquoi l'État religieux est à leur office ce que l'universel est au particulier, ce que l'holocauste est au sacrifice, qui est moins que l'holocauste, comme le démontre saint Grégoire (Sup. Ez., hom. 20). D'où il est dit (19, quest. 1, chap. 1) : Les évêques doivent librement laisser entrer dans les monastères les prêtres qui veulent se faire moines, parce qu'ils désirent mener une vie meilleure. Toutefois cette comparaison ne doit s'entendre que du genre de l'œuvre. Car, selon la charité de celui qui l'opère, il arrive quelquefois qu'une action qui est inférieure dans son genre est plus méritoire, parce qu'elle a été faite avec une charité plus grande. — Mais si l'on considère la difficulté qu'il y a de bien remplir tous ses devoirs en religion et dans un office où l'on a charge d'âmes, elle est plus grande pour ces derniers, à cause des périls extérieurs, quoique la conduite du religieux soit plus difficile, relativement au genre même de l'action, par suite de la sévérité de sa règle. — Si un religieux n'est pas dans les ordres, comme il arrive à l'égard des religieux convers ; alors il est évident que la prééminence d'ordre l'emporte quant à la dignité, parce que les ordres sacrés élèvent celui qui les reçoit au ministère le plus noble, par lequel il sert le Christ lui-même au sacrement de l'autel ; ce qui exige une sainteté intérieure plus grande que l'État religieux, parce que, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 6), l'ordre monastique doit suivre les ordres sacerdotaux et s'élever en les imitant aux choses divines. Par conséquent, toutes choses égales d'ailleurs, le clerc qui est dans les ordres sacrés pèche plus grièvement, s'il fait quelque chose de contraire à la sainteté, qu'un religieux qui n'est pas dans les ordres, quoiqu'un religieux laïc soit tenu par sa règle à des observances qui ne sont pas obligatoires pour ceux qui sont dans les ordres sacrés. [Q186-6]

184

QUESTION 185 : DE CE QUI APPARTIENT À L'ÉTAT DES ÉVÊQUES

Question 185 : De ce qui appartient à l'État des évêques.....471
Article 1 : Est-il permis de désirer l'épiscopat ?.....472
Article 2 : Est-il permis de refuser l'épiscopat quand le supérieur enjoint de l'accepter ?.....474
Article 3 : Faut-il que celui qui est élevé à l'épiscopat soit meilleur que les autres ?.....476
Article 4 : Un évêque peut-il licitement quitter la charge pastorale pour entrer en religion ?.....478
Article 5 : Est-il permis à un évêque d'abandonner troupeau qui lui est confié pour cause de persécution corporelle ?.....480
Article 6 : Est-il permis à un évêque d'avoir quelque chose en propre ?.....482
Article 7 : Les évêques pèchent-ils mortellement s'ils ne donnent pas aux pauvres les biens de l'Église qu'ils dirigent ?.....483
Article 8 : Les religieux qui sont promus à l'épiscopat sont-ils tenus à l'observance de leurs règles ?.....486

Nous avons ensuite à considérer ce qui regarde l'État des évêques.

À ce sujet huit questions se présentent :

1. Est-il permis de désirer l'épiscopat ?[1]
2. Est-il permis de le refuser finalement ?
3. Faut-il choisir pour évêque celui qui est le meilleur ?
4. Un évêque peut-il se faire religieux ?[2]
5. Lui est-il permis d'abandonner corporellement ses diocésains ?
6. Peut-il posséder quelque chose en propre ?[3]
7. Pèche-t-il mortellement en ne donnant pas aux pauvres les biens ecclésiastiques ?
8. Les religieux qui sont élevés à l'épiscopat sont-ils tenus d'observer leurs règles ?[4]

1 Personne ne peut s'attribuer cet honneur ; il n'y a que celui qui y a été appelé par Dieu, comme Aaron (Héb., 5, 4). †

2 Cette décision canonique repose principalement sur la nature des vœux faits par celui qui est promu à l'épiscopat. Ces vœux étant perpétuels, il n'y a que le souverain pontife qui puisse en dispenser. †

3 Cet article est en opposition avec la doctrine de Wiclef, qui prétendait que le pape et les évêques ne devaient rien avoir en propre, et que, par là même qu'ils possédaient quelque chose, ils étaient hérétiques ; ce qui fut condamné par le concile de Constance. †

4 Les religieux que leur sainteté a fait élever à l'épiscopat ont toujours aimé à conserver de leur règle tout ce qui était compatible avec les devoirs de leur nouvel État. On peut voir à cet égard ce que dit Sulpice Sévère de saint Martin. †

Article 1 : Est-il permis de désirer l'épiscopat ?

185

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis de désirer l'épiscopat. Car l'Apôtre dit (1 Tim., 3, 1) : Celui qui désire l'épiscopat désire un excellent ministère. Or, il est permis et louable de désirer un ministère qui est bon. Il est donc louable de désirer l'épiscopat.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Grégoire (Past., part. 1, chap. 8), l'Apôtre a ainsi parlé dans le temps où celui qui était à la tête du peuple était conduit le premier au martyre. Par conséquent, en désirant alors l'épiscopat, on ne pouvait désirer rien autre chose qu'une bonne œuvre. C'est pour cela que, d'après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 19, chap. 19), l'Apôtre, en disant que celui qui désire l'épiscopat désire une bonne œuvre, a voulu faire entendre ce qu'est l'épiscopat, parce que cette expression désigne un devoir et non une dignité. Car le mot grec ἐπί, sur, σκοπὸς, attention, marque la vigilance qu'on exerce sur les autres. Par conséquent, si l'on voulait traduire le mot ἐπισκοπεῖν, nous pourrions le rendre par le mot surveiller ; d'où il suit qu'il n'est pas évêque celui qui aime à commander et non à être utile aux autres. Car dans l'action, comme il le dit un peu auparavant, ce n'est pas l'honneur ni la puissance qu'il faut aimer en ce monde, puisque tout est vanité sous le soleil ; mais c'est l'œuvre que l'on opère par l'honneur ou la puissance. Toutefois, selon la remarque du même docteur (loc. cit.), l'Apôtre, en louant ce désir d'une bonne œuvre, change aussitôt en crainte ce qui a été l'objet de ses éloges, lorsqu'il ajoute : Il faut qu'un évêque soit irrépréhensible, comme s'il disait : Je loue ce que vous cherchez, mais auparavant sachez ce que vous désirez.

Objection N°2.

L'État des évêques est plus parfait que celui des religieux, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 7). Or, il est louable de désirer d'entrer en religion. Il est donc louable aussi de désirer qu'on soit promu à l'épiscopat.

Réponse à l'objection N°2 :

Il ne faut pas raisonner de la même manière sur l'État religieux et l'État épiscopal, pour deux motifs :

1. Parce que l'État épiscopal requiert une vie parfaite, comme on le voit par les paroles du Seigneur qui demanda à Pierre s'il l'aimait plus que les autres, avant de lui confier la charge pastorale ; au lieu que l'État religieux ne demande pas préalablement la perfection, mais il est le chemin qui y conduit. Ainsi, le Seigneur ne dit pas (Matth., chap. 19) : Si vous êtes parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, mais : Si vous voulez être parfait. La raison de cette différence c'est que, d'après saint Denis (De eccles. hier., chap. 5), la perfection appartient activement à l'évêque comme à celui qui perfectionne, et passivement au moine comme à celui qui est perfectionné. Or, il faut que l'on soit parfait pour pouvoir mener les autres à la perfection, ce qui n'est pas préalablement exigé de celui qui doit y être conduit. Et c'est une présomption que de se croire parfait, mais ce n'en est pas une que de tendre à la perfection.
2. Parce que celui qui embrasse l'État religieux se soumet aux autres pour en recevoir des secours spirituels, et ceci est permis à tout le monde. D'où saint Augustin observe (De civ. Dei, liv. 19, chap. 19) que l'on n'interdit à personne le zèle pour la connaissance de la vérité, et que c'est là ce qui sanctifie le repos. Mais celui qui est promu à la dignité épiscopale est élevé à cette charge dans l'intérêt des autres, et personne ne doit s'en emparer pour lui-même, d'après ces paroles de l'Apôtre (Héb., 5, 4) : Personne ne peut s'attribuer cet honneur ; il n'y a que celui qui

y a été appelé par Dieu. Et saint Chrysostome dit (Sup. Matth., hom. 35, in oper. imperf.) : Il n'est ni juste ni utile de désirer les premières dignités de l'Église. Car quel est le sage qui veut de lui-même se soumettre à la servitude et au péril immense d'avoir à rendre compte pour toute l'Église ? Il n'y a que celui qui ne craint pas le jugement de Dieu, qui abuse en homme du monde des premières dignités ecclésiastiques, et qui en fait des charges séculières.

Objection N°3.

Il est dit (Prov., 11, 26) : Celui qui cache son grain est maudit par le peuple ; la bénédiction s'étend sur la tête de celui qui le vend. Or, celui qui est digne par ses vertus et par sa science de l'épiscopat paraît cacher le froment spirituel, s'il se soustrait à cette charge. Au contraire, en l'acceptant, il se met à la place de celui qui distribue les aliments spirituels. Il semble donc qu'il soit louable de rechercher l'épiscopat et blâmable de le refuser.

Réponse à l'objection N°3 :

La dispensation des aliments spirituels ne doit pas être faite à la volonté de chacun, mais elle doit être faite principalement selon la volonté et selon la disposition de Dieu, secondairement selon la volonté des supérieurs, auxquels saint Paul fait dire (1 Cor., 4, 1) : Que les hommes nous considèrent comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. C'est pourquoi on ne croit pas que l'on cache le froment spirituel, quand on s'abstient de corriger ou de gouverner les autres, dans le cas où on n'en est pas chargé par devoir, et où on n'en reçoit pas l'ordre de la part d'un supérieur. Mais on est seulement coupable de cette faute quand on néglige de dispenser cet aliment, alors qu'on y est tenu par devoir, ou si l'on refuse opiniâtrement d'en accepter la charge, lorsque le supérieur l'enjoint. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 19, chap. 19) : L'amour de la vérité sanctifie le repos qu'il cherche ; la charité se dévoue aux œuvres de justice qu'elle accepte. Si le fardeau ne nous est pas imposé, donnons notre loisir à l'étude et à la contemplation de la vérité ; mais s'il nous est imposé, acceptons-le par devoir de charité[1].

Objection N°4.

Les actions des saints que l'Écriture sainte raconte nous sont proposées comme exemples, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 15, 4) : Tout ce qui a été écrit l'a été pour notre enseignement. Or, nous lisons qu'Isaïe s'offrit pour l'office de la prédication (Is., chap. 6), ce qui convient principalement aux évêques. Il semble donc qu'il soit louable de désirer l'épiscopat.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit saint Grégoire (Past., part. 1, chap. 7), Isaïe qui voulut être envoyé se vit auparavant purifié par un charbon de l'autel, afin que personne n'eût la témérité d'entreprendre le ministère sacré sans être pur. Par conséquent, comme il est très difficile à chaque individu de savoir s'il est pur, il y a plus de sûreté à décliner l'office de la prédication.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ., liv. 19, chap. 19) : Il n'est pas convenable de rechercher les dignités élevées sans lesquelles on ne peut gouverner le peuple, quoiqu'on soit très apte à les remplir.

Conclusion.

Le désir de l'épiscopat peut être une bonne et une mauvaise chose ; c'est un bien si l'on y cherche un avantage spirituel, mais c'est un mal si l'on recherche dans cette fonction l'opulence ou la dignité temporelle.

1 C'est le motif qui a enfin fait accepter cette charge par les Chrysostome, les Grégoire, les Ambroise, les Albert le Grand et tant d'autres qui furent les premières lumières de l'Église. †

Il faut répondre que dans l'épiscopat on peut considérer trois choses : l'une, qui est la chose principale et finale, est l'opération épiscopale par laquelle on se propose d'être utile au prochain, d'après ces paroles (Jean, 21, 17) : Paissez mes brebis. La seconde est l'élévation du rang, parce que l'évêque est placé au-dessus des autres, d'après ce passage de l'Évangile (Matth., 24, 45) : C'est le serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa maison. La troisième est la conséquence des autres, et comprend le respect et l'honneur qu'il reçoit et les avantages temporels, d'après cette recommandation de l'Apôtre (1 Tim., 5, 17) : Que les anciens qui président bien reçoivent ce double honneur. Il est évident que si l'on recherche l'épiscopat en vue de ces avantages qui l'environnent, c'est une chose illicite et un acte de cupidité ou d'ambition. Ainsi le Seigneur s'élevant contre les pharisiens dit (Matth., 21, 6) : Ils aiment à avoir les premières places dans les festins et les premières chaires dans les synagogues, à être salués dans les places publiques, et à être appelés maîtres par les hommes. Quant à la seconde chose, c'est-à-dire à l'élévation du rang, il y a de la présomption à la désirer[1]. C'est pourquoi le Seigneur blâme ses disciples, qui disputaient entre eux sur la primauté, en leur disant : Vous savez que les princes des nations les dominent. Saint Chrysostome observe à cet égard (Hom. 66 in Matth.) qu'il montre par là qu'il appartient aux gentils de briguer les premières places, et qu'il apaise ainsi les désirs de leur âme par cette comparaison tirée des nations. À la vérité, c'est en soi une chose louable et vertueuse que de désirer d'être utile au prochain. Mais parce qu'en raison de l'acte épiscopal cette charge est annexée à un rang élevé, il paraît présomptueux de désirer être placé au-dessus des autres pour leur être utile, à moins qu'il n'y ait évidemment nécessité imminente. Comme le dit saint Grégoire (Past., part. 1, chap. 8), il était louable de rechercher l'épiscopat, quand il n'était pas douteux que c'était un moyen d'arriver à endurer les plus cruels supplices[2], surtout quand on y était poussé surnaturellement par le zèle de la charité. Ainsi le même docteur observe (ibid., chap. 7) qu'Isaïe désirant être utile au prochain a ambitionné d'une manière louable l'office de la prédication. — D'ailleurs on peut sans présomption désirer accomplir dignement les fonctions de l'épiscopat, si l'on venait à en être chargé, ou désirer être digne de les remplir, de telle sorte qu'on recherche les bonnes œuvres qui sont propres à la charge, mais non l'élévation de la dignité. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (Hom. 35 sup. Matth. in oper. imperf.) : Il est bien de désirer faire une bonne œuvre, mais si l'on recherche la primauté d'honneur, c'est de la vanité. Les dignités recherchent celui qui les fuit, elles abhorrent celui qui les désire.

Article 2 : Est-il permis de refuser l'épiscopat quand le supérieur enjoint de l'accepter ?

185

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis de refuser absolument l'épiscopat quand on ordonne de l'accepter. Car, comme l'observe saint Grégoire (Past., part. 1, chap. 7), Isaïe, désirant par la vie active être utile au prochain, demande l'office de la prédication ; au contraire, Jérémie, voulant s'attacher fortement à l'amour du Créateur par la vie contemplative, se refuse à remplir cette mission. Or, on ne pèche pas quand on ne veut pas abandonner ce qu'il y a de mieux pour s'attacher à ce qui est moins parfait. Par conséquent, puisque l'amour de Dieu l'emporte sur l'amour du prochain, et que la vie contemplative est préférable à la vie active, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 25, art. 1 ; quest. 26, art. 2, et quest. 182, art. 1), il semble que celui qui refuse absolument l'épiscopat ne pèche pas.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique, en parlant simplement et absolument, la vie contemplative l'emporte sur la vie active, et l'amour de Dieu sur l'amour du prochain, cependant, sous un autre rapport, on doit préférer le bien

1 Ainsi les plus grands docteurs, saint Grégoire, saint Ambroise, saint Thomas d'Aquin, saint Antonin, ont fui l'épiscopat comme un péril, saint Cyprien (Epist. 52, De Cornelio par) (illisible) saint Isidore de Peluse (liv. 2, epist. 125, De hierarch.). †

2 Aussi n'en trouvait-on pas facilement qui voulussent accepter cette charge. †

de la multitude au bien d'un individu. D'où saint Augustin dit : Ne préférez pas votre repos aux besoins de l'Église ; surtout parce qu'il appartient à l'amour de Dieu que l'on prenne un soin pastoral des brebis du Christ. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles de saint Jean (Jean, 21, 17) : Paissez mes brebis, le même docteur dit (Tract. 123) que c'est un devoir d'amour que de faire paître le troupeau du Seigneur, comme ce fut une marque de crainte que de renier le pasteur. De même les prélats ne passent pas à la vie active de manière à abandonner la vie contemplative. De là saint Augustin dit (De civ., liv. 19, chap. 19) : Si le fardeau de la charge pastorale nous est imposé, gardons-nous d'abandonner le charme de la vérité, c'est-à-dire celui qu'on goûte dans la contemplation.

Objection N°2.

Comme le dit saint Grégoire (Past., part. 1, chap. 7), il est très difficile qu'on puisse savoir si l'on est pur, et on ne doit pas s'approcher du saint ministère si on ne l'est pas. Si donc on ne sent pas que l'on est pur, on ne doit pas accepter la charge épiscopale, quelque injonction qui soit faite.

Réponse à l'objection N°2 :

Personne n'est tenu d'obéir à son supérieur, s'il lui commande quelque chose d'illicite, comme on le voit d'après ce que nous avons dit plus haut, au sujet de l'obéissance (quest. 104, art. 5). Il peut donc arriver que celui auquel on enjoint d'accepter la charge pastorale, sente en lui quelque chose qui fait qu'il ne lui est pas permis d'accepter cette dignité. Cet obstacle peut être écarté quelquefois par celui-là même auquel la charge pastorale est imposée ; par exemple, s'il avait conçu un dessein de pécher qu'il peut abandonner. Ce motif ne l'exempte pas de l'obligation d'obéir finalement au prélat qui le lui commande. D'autres fois, l'obstacle qui rend illicite l'acceptation de la charge pastorale, ne peut pas être levé par celui que l'on veut promouvoir ; mais il peut l'être par le supérieur qui lui enjoint de l'accepter, comme s'il se trouvait irrégulier ou excommunié. Dans ce cas il doit montrer au supérieur ce qui s'oppose à son acceptation, et si celui-ci veut lever l'obstacle, il est tenu de lui obéir humblement. Ainsi quand Moïse eut dit (Ex., 4, 10) : Je vous prie, Seigneur, de considérer que j e n'ai jamais eu la facilité de parler, le Seigneur lui répondit : Je serai dans votre bouche et je vous apprendrai ce que vous aurez à dire. D'autres fois, l'obstacle ne peut être levé ni par celui qui commande, ni par celui qui est commandé ; comme si un archevêque ne pouvait pas dispenser d'une irrégularité. Alors celui qui est au-dessous de lui n'est pas tenu de lui obéir pour recevoir l'épiscopat ou les ordres sacrés, s'il est irrégulier[1].

Objection N°3.

Saint Jérôme dit dans son prologue sur saint Marc, que cet évangéliste se coupa le pouce, après sa conversion, pour se rendre incapable de recevoir le sacerdoce. De même il y en a qui font vœu de ne jamais accepter l'épiscopat. Or, c'est la même raison qui fait mettre empêchement à une chose et qui la fait absolument refuser. Il semble donc qu'on puisse, absolument sans péché, refuser l'épiscopat.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'est pas en soi nécessaire au salut d'accepter l'épiscopat ; mais cette chose devient nécessaire du moment que le supérieur l'ordonne. A l'égard des choses qui sont ainsi nécessaires au salut, on peut licitement y mettre obstacle avant que le précepte n'existe ; autrement il ne serait pas permis à quelqu'un de se remarier, dans la crainte qu'il ne fût empêché par là de recevoir l'épiscopat ou les ordres sacrés. Mais cela ne serait pas permis à l'égard des choses qui sont absolument de nécessité de salut. Ainsi saint Marc[2] n'a pas agi contre un précepte en s'amputant le doigt. D'ailleurs il y a lieu de croire qu'il l'a fait d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint, sans laquelle il n'est pas permis à quelqu'un de se mutiler. Quant à celui qui fait vœu de ne pas recevoir l'épiscopat, s'il a l'intention

1 Dans ce cas il lui commande une chose illicite, c'est-à-dire qu'il lui donne un ordre qu'il n'a pas le droit de lui donner. †

2 Le prologue auquel la glose ordinaire a emprunté ce fait n'est pas de saint Jérôme, et le fait qui y est rapporté est faux. Il ne se rapporte pas à saint Marc l'évangéliste, mais à un anachorète de ce nom, d'après Baronius (ad an. 15, num. 44). †

par là de s'obliger à ne pas l'accepter même par obéissance pour le prélat qui est au-dessus de lui, il fait un vœu illicite[1] ; mais s'il a l'intention de s'obliger à éviter cette charge autant qu'il est en lui, ou à ne l'accepter que dans une nécessité pressante, son vœu est licite, parce qu'il s'engage à faire ce qu'il est convenable qu'un homme fasse.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit à Eudoxe[2] : Si l'Église notre mère désire votre concours, ne recevez pas ses dignités avec un orgueil avide, et ne les repoussez pas non plus par attrait pour le repos. Puis il ajoute : Ne préférez pas votre repos aux besoins de l'Église ; si parmi les bons aucun ne voulait l'assister dans son enfantement, comment pourrions-nous naître ?

Conclusion.

Comme c'est un mal de désirer l'élévation de l'épiscopat, de même c'est un péché et une chose contraire à la charité et à l'humilité que de refuser avec obstination cette charge qu'un supérieur impose.

Il faut répondre que dans la promotion à l'épiscopat il y a deux choses à considérer :

1. Ce qu'il convient que l'homme désire selon sa propre volonté.
2. Ce qu'il est convenable qu'il fasse d'après la volonté d'un autre.

Ainsi, à l'égard de sa volonté propre, il est convenable que l'homme s'attache principalement à son propre salut ; mais pour s'appliquer au salut des autres, il convient de le faire d'après la disposition d'un autre individu qui a le pouvoir, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc., Réponse N°3).

Par conséquent, comme il appartient au dérèglement de la volonté que l'on se porte de son mouvement propre vers une charge par laquelle on doit être préposé au gouvernement des autres ; de même il appartient aussi à la volonté déréglée de refuser finalement un office semblable, malgré l'injonction du supérieur, et il en est ainsi pour deux raisons :

1. Parce que ce refus est contraire à l'amour de notre prochain, aux intérêts duquel on doit se dévouer selon les temps et les lieux. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 19, chap. 19) que la charité se dévoue aux œuvres de justice qu'elle accepte.
2. Parce qu'il est contraire à l'humilité par laquelle on se soumet aux ordres des supérieurs. C'est pourquoi saint Grégoire dit (Past., part. 1, chap. 6) qu'aux yeux de Dieu, la véritable humilité consiste à ne pas refuser avec opiniâtreté ce qu'on ordonne d'accepter dans l'intérêt général.

Article 3 : Faut-il que celui qui est élevé à l'épiscopat soit meilleur que les autres ?

185

Objection N°1.

Il semble nécessaire que celui qui est élevé à l'épiscopat soit meilleur que les autres. Car le Seigneur a demandé à saint Pierre, à qui il devait confier la charge pastorale, s'il l'aimait plus que les autres. Or, un individu est meilleur par là même qu'il aime Dieu davantage. Il semble donc qu'on ne doive élever à l'épiscopat que celui qui est meilleur que les autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur savait que, sous tous les autres rapports, saint Pierre avait la capacité qu'il fallait pour gouverner l'Église. C'est pourquoi il l'interrogea sur l'étendue de son amour, pour montrer que quand on trouve un homme d'ailleurs capable de gouverner l'Église, ce que l'on doit principalement considérer en lui, c'est l'excellence de l'amour qu'il a pour Dieu.

1 Dans ce cas, le vœu a pour objet une désobéissance, et par conséquent il ne peut être valide. D après saint Liguori, un vœu qui aurait pour objet un péché véniel serait une faute mortelle (Théol. mor., liv. 3, n° 206). †

2 Cet Eudoxe était abbé d'un monastère dans l'une des quatre petites îles que se trouvent entre les côtes de la Toscane et de la Corse. Ep. 48. †

Objection N°2.

Le pape Symmaque dit (chap. Vilissimus 1, quest. 1) : On doit regarder comme le dernier de tous celui qui a une dignité plus élevée que les autres, sans leur être supérieur par la science et la sainteté. Or, celui qui l'emporte en science et en sainteté est le meilleur. On ne doit donc pas être promu à l'épiscopat, si l'on n'est pas meilleur que les autres.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce passage doit s'entendre du zèle de celui qui est élevé en dignité ; car il doit s'appliquer à se montrer tel qu'il l'emporte sur tous les autres par la science et la sainteté. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Past., part. 2, chap. 1) : L'action de l'évêque doit l'emporter autant sur celle du peuple qu'il y a ordinairement de distance de la vie du pasteur au troupeau. Mais on ne doit pas le regarder comme le dernier de tous, si avant son épiscopat il ne l'a pas ainsi emporté sur tous les autres.

Objection N°3.

En tout genre les plus petites choses sont régies par les plus grandes, comme les choses corporelles sont régies par les choses spirituelles, comme les corps inférieurs par les corps supérieurs, selon la remarque de saint Augustin (De Trin., liv. 3, chap. 4). Or, l'évêque est choisi pour régir les autres. Il doit donc être meilleur qu'eux.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Paul (1 Cor., 12, 4), il y a diversité de grâces, de ministères et d'opérations. Par conséquent rien n'empêche qu'un homme ne soit le plus capable de remplir une charge administrative, sans être pour cela supérieur aux autres en sainteté. Mais il en est autrement à l'égard des principes qui règlent l'ordre de la nature ; parce que ce qu'il y a de plus élevé dans cet ordre, a par là même la plus grande aptitude pour diriger les êtres inférieurs.

Mais c'est le contraire. D'après le droit (chap. Cum dilectus, de electione, etc.), il suffit de choisir un bon sujet ; on n'est pas forcé de choisir le meilleur.

Conclusion.

Celui qui choisit quelqu'un pour l'épiscopat, n'est pas tenu absolument de choisir celui qui est meilleur que tous les autres, mais celui qu'il sait le plus capable de la direction des âmes ; pour celui qui est choisi il suffit qu'il ne remarque rien en lui qui le rende indigne d'une pareille charge.
Il faut répondre qu'à l'égard de la promotion à l'épiscopat, il y a deux choses à considérer : l'une qui regarde celui qui est élevé, et l'autre celui qui l'élève. Par rapport à celui qui l'élève, soit en le choisissant, soit en l'appelant, il est nécessaire qu'il choisisse quelqu'un qui dispense fidèlement les mystères de Dieu. En effet, ces mystères doivent être dispensés dans l'intérêt de l'Église, suivant ces paroles de saint Paul (1 Cor., 14, 12) : Désirez d'être enrichis des dons les plus excellents pour l'édification de l'Église. Or, les ministères divins ne sont pas confiés aux hommes, pour qu'ils trouvent en eux la récompense qu'ils doivent attendre dans l'avenir. C'est pourquoi celui qui doit choisir quelqu'un pour évêque, ou se prononcer sur lui, n'est pas tenu de promouvoir celui qui est le meilleur absolument, c'est-à-dire sous le rapport de la charité ; mais il doit la préférence à celui qui est le meilleur relativement au gouvernement de l'Église, c'est- à-dire celui qui est le plus capable d'instruire l'Église, de la défendre et de la gouverner pacifiquement[1]. C'est pourquoi saint Jérôme s'élève avec force (Sup. illud, chap. 1 ad Tit. Et constituas, etc.) contre ceux qui ne cherchent pas, pour en faire les colonnes de l'Église, les hommes qu'ils savent les plus capables d'être utiles aux fidèles ; mais qui préfèrent ceux qu'ils aiment le mieux ou ceux dont l'obséquiosité les charme et les captive, ou ceux que de grands personnages ont recommandés, ou, ce qu'il y a de pire, des gens qui ont acheté par des présents l'honneur de la cléricature. — Cette faute revient à l'acception de personnes, qui est un

1 Selon l'expression du concile de Trente à l'occasion des curés, on doit choisir celui qu'on croit le plus capable : ætate, moribus, doctrina, prudentia et aliis rebus ad Ecclesiam gubernandam opportunis (sess. 24, De reformat., chap. 18). †

péché grave dans ces circonstances. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles de saint Jacques (2, 1), Mes frères, n'associez aucune acception de personnes, etc., la glose de saint Augustin dit (ord. epist. 167) : Si nous rapportons aux dignités ecclésiastiques ce qui est dit de la distance qu'il y a entre celui qui est assis et celui qui se tient debout, on ne doit pas croire que ceux qui ont la foi de Notre-Seigneur, pèchent légèrement en faisant ainsi acception des personnes. Car qui supporterait que l'on choisît un riche pour occuper le siège d'honneur dans l'Église, de préférence à un pauvre qui serait plus instruit et plus saint ? — Par rapport à celui qui est promu, il n'est pas nécessaire qu'il se croie meilleur que les autres, car ce serait de l'orgueil et de la présomption. Mais il suffit qu'il ne trouve rien en lui qui ne lui permette pas d'accepter la charge épiscopale[1]. Ainsi, quoique saint Pierre ait été interrogé et qu'on lui eût demandé s'il aimait le Seigneur plus que les autres, dans sa réponse il ne se plaça pas au-dessus des autres apôtres, mais il répondit simplement qu'il aimait le Christ.

Article 4 : Un évêque peut-il licitement quitter la charge pastorale pour entrer en religion ?

185

Objection N°1.

Il semble qu'un évêque ne puisse pas licitement quitter la charge pastorale pour entrer en religion. Car il n'est permis à personne de passer d'un État plus parfait à un État qui l'est moins. En effet, c'est regarder en arrière, ce qui est condamnable, d'après cet arrêt du Seigneur, qui dit (Luc, 9, 62) : Celui qui met la main à la charrue et qui regarde en arrière, n'est pas apte au royaume de Dieu. Or, l'État épiscopal est plus parfait que l'État religieux, comme nous l'avons vu (quest. 184, art. 7). Par conséquent comme il n'est pas permis de retourner de l'État religieux dans le monde, de même il n'est pas permis de passer de l'État épiscopal à l'État religieux.

Réponse à l'objection N°1 :

La perfection des religieux et des évêques se considère sous divers rapports. En effet la perfection de la vie religieuse comprend le zèle qu'on a pour son propre salut, au lieu qu'il appartient à la perfection de l'État épiscopal de travailler avec zèle au salut du prochain. C'est pourquoi tant qu'un homme peut être utile au salut du prochain, il reculerait, s'il voulait passer dans une maison religieuse pour ne s'occuper que de son propre salut, lui qui s'est engagé non seulement à travailler à son salut, mais encore à celui des autres. C'est pourquoi Innocent III dit (loc. cit.) que l'on permet plus facilement à un moine de devenir évêque, qu'à un évêque de devenir moine. Mais si l'on ne peut travailler au salut des autres, il est convenable qu'on travaille à son propre salut.

Objection N°2.

L'ordre de la grâce est plus parfait que celui de la nature. Or, par nature la même chose ne se porte pas vers des fins contraires ; par exemple, si la pierre tombe naturellement de haut en bas, elle ne peut pas aller naturellement de bas en haut. Or, selon l'ordre de la grâce, il est permis de passer de l'État religieux à l'État épiscopal. Il n'est donc pas permis d'aller au contraire de l'État épiscopal à l'État religieux.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne doit être dispensé par aucun obstacle de travailler à son salut, ce qui appartient à l'État religieux. Mais on peut être empêché de travailler au salut des autres. C'est pourquoi un moine peut être élevé à l'épiscopat, qui est un État dans lequel on peut aussi prendre soin de son propre salut. Un évêque, s'il est empêché de pourvoir au salut des autres, peut aussi passer à l'État religieux et, quand ces obstacles cesseront, remonter de nouveau sur son siège épiscopal, par exemple quand ses ouailles se seront corrigées, ou que le scandale sera calmé, quand il sera guéri de ses infirmités ou

1 Voyez ce que nous avons dit, quest. 63, art. 2. †

qu’il sera sorti de l’ignorance en acquérant une instruction suffisante ; ou bien si sa promotion a été simoniaque, sans qu’il le sût, et qu’il ait mené une vie régulière, après avoir renoncé à l’épiscopat, il pourra de nouveau y être promu. Mais si quelqu’un a été déposé de l’épiscopat pour une faute et qu’il ait été relégué dans un monastère pour y faire pénitence, il ne peut pas redevenir évêque. C’est pour cela qu’il est dit (7, quest. 1, chap. Hoc nequaquam) : Le saint concile ordonne que celui qui est descendu de la dignité de pontife à la vie de moine par pénitence, ne soit jamais appelé de nouveau à exercer les fonctions de l’épiscopat.

Objection N°3.

Dans les opérations de la grâce rien ne doit être oisif. Or, celui qui a été consacré une fois pour l’épiscopat, conserve perpétuellement le pouvoir spirituel de conférer les ordres et de faire les autres choses qui appartiennent au ministère pastoral. Ce pouvoir paraîtrait rester oisif dans celui qui abandonne la charge épiscopale. Il semble donc qu’un évêque ne puisse pas quitter cette charge et entrer en religion.

Réponse à l’objection N°3 :

Dans les choses naturelles elles-mêmes, par suite d’un empêchement qui survient, la puissance reste sans l’acte : ainsi quand l’œil est malade, l’acte de la vision n’a plus lieu. Par conséquent il ne répugne pas que par suite d’un empêchement qui survient la puissance épiscopale ne s’exerce pas.

Mais c’est le contraire. Personne n’est contraint à ce qui est illicite en soi. Or, ceux qui demandent à être délivrés de la charge pastorale sont contraints à l’abandonner, comme on le voit (Extra de renuntiat., chap. Quidam). Il semble donc qu’il ne soit pas défendu d’abandonner la charge épiscopale.

Conclusion.

Il n’est pas permis à un évêque de quitter son siège et d’entrer en religion, sinon pour une cause légitime et avec l’autorisation du souverain pontife.

Il faut répondre que la perfection de l’État épiscopal consiste en ce que l’on s’oblige par amour pour Dieu à veiller au salut du prochain. C’est pourquoi l’évêque est tenu à conserver sa charge pastorale, tant qu’il peut être utile au salut des ouailles qui lui sont confiées. Il ne doit pas négliger leur salut pour se livrer au repos de la contemplation divine, puisque l’Apôtre souffrait patiemment d’être distrait de la contemplation de la vie future pour venir en aide aux besoins des fidèles, d’après ces paroles (Philip., 1, 22) : Je ne sais que choisir : car je me trouve pressé des deux côtés ; d’une part, je désire être dégagé des liens du corps et d’être avec le Christ, ce qui est incomparablement le meilleur ; de l’autre, il est nécessaire pour vous que je demeure dans cette chair ; et c’est cette confiance qui me persuade que je demeurerai encore en ce monde. Il ne doit pas non plus négliger les fidèles pour s’éviter des pertes ou pour faire des profits ; parce que, comme le dit saint Jean (10, 11) : Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. — Cependant il arrive quelquefois qu’un évêque est empêché de plusieurs manières de faire le salut de ses diocésains. Tantôt cette impuissance peut résulter d’un défaut qui lui est propre ; soit d’une faute de conscience, s’il est homicide ou simoniaque ; soit d’un défaut corporel, par exemple, s’il est vieux ou infirme ; soit d’un manque de science, s’il n’a pas les lumières suffisantes pour administrer ; soit par suite d’irrégularité, dans le cas par exemple où il serait bigame. Tantôt elle peut résulter des dispositions des fidèles au milieu desquels il ne peut pas faire le bien. C’est ce qui fait dire à saint Grégoire (Dialog., liv. 2, chap. 2) : On doit supporter avec égalité d’âme les méchants là où il se trouve quelques hommes de bien que l’on aide ; mais là où l’on ne retire aucun fruit des bons, le travail est encore quelquefois stérile à l’égard des méchants. D’où il arrive souvent dans l’esprit des parfaits que quand ils voient que leur travail est sans fruit, ils vont dans un autre lieu pour y travailler avec plus d’avantages. Tantôt elle a pour cause d’autres personnes, comme quand un scandale s’élève au sujet de la promotion d’un individu. On doit alors quitter la charge qu’on a reçue ; car, comme le dit l’Apôtre (1 Cor., 6, 13) : Si ce que je

mange scandalise mon frère, je ne mangerai jamais de chair, pourvu toutefois que le scandale ne provienne pas de la malice de quelques individus qui veulent fouler aux pieds la foi ou la justice de l'Église. Car on ne doit pas quitter la charge pastorale pour un scandale de cette nature, d'après ces paroles que Jésus-Christ adressait à ceux qui se scandalisaient de la vérité de sa doctrine (Matth., 15, 14) : Laissez-les, ce sont des aveugles qui mènent des aveugles. Cependant il faut que comme on ne reçoit la charge du troupeau que du consentement du premier des évêques ; de même on ne la quitte pour les motifs que nous avons énumérés que par son autorité. C'est ce qui fait dire à Innocent III[1] : Quand vous auriez des ailes pour vous envoler dans la solitude, elles sont tellement attachées aux liens des préceptes que vous n'avez pas la liberté de vous envoler sans notre permission. Car il n'y a que le pape qui puisse dispenser du vœu perpétuel, par lequel celui qui reçoit l'épiscopat est attaché à son troupeau.

Article 5 : Est-il permis à un évêque d'abandonner troupeau qui lui est confié pour cause de persécution corporelle ?

185

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis à un évêque, à cause d'une persécution temporelle, d'abandonner corporellement le troupeau qui lui a été confié. Car le Seigneur dit (Jean, 10, 12) : qu'il est un mercenaire et non un véritable pasteur, celui qui voit venir le loup et qui abandonne les brebis et s'enfuit. Or, saint Grégoire observe (Hom. 14 in Evang.) que le loup fond sur les brebis quand tout homme injuste et tout ravisseur opprime les fidèles et les humbles. Si donc à cause de la persécution d'un tyran un évêque abandonne corporellement le troupeau qui lui a été confié, il semble qu'il soit un mercenaire et non un pasteur.

Réponse à l'objection N°1 :

Il fuit comme un mercenaire celui qui préfère son avantage temporel ou le salut de son corps au salut spirituel du prochain. D'où saint Grégoire dit (loc. cit., Objection N°1) : Il ne peut pas partager le péril du troupeau celui qui se tient à sa tête, non par amour pour ses brebis, mais pour en tirer un profit temporel ; c'est pourquoi il n'ose pas braver le danger dans la crainte de perdre ce qu'il aime. Mais celui qui s'éloigne du péril, sans qu'il en résulte le moindre mal pour son troupeau, ne fuit pas à la façon du mercenaire.

Objection N°2.

Le Sage dit (Prov., 6, 1) : Mon fils, si vous avez répondu pour votre ami, si vous avez engagé votre main à un étranger. Puis il ajoute : Allez, hâtez- vous, éveillez votre ami. Saint Grégoire expliquant ce passage dit (Past., part. 3, chap. 1, admonit. 5) : Répondre pour un ami, c'est recevoir l'âme d'un autre au péril de sa propre conservation. Or, celui que l'on propose pour exemple aux autres, doit non seulement veiller lui-même, mais il faut, comme on l'en avertit, qu'il éveille son ami. Or, l'évêque ne peut le faire, s'il abandonne corporellement son troupeau. Il semble donc qu'il ne doive pas, à cause de la persécution, l'abandonner corporellement.

Réponse à l'objection N°2 :

Il suffit que celui qui prend un engagement, s'il ne peut le remplir par lui-même, le remplisse par un autre. Par conséquent si un prélat est arrêté par un empêchement qui ne lui permet pas de prendre personnellement soin de ses ouailles, il satisfait à ses engagements en y pourvoyant par un autre.

1 (Extrà de renunt., cap. Nisi cum pridem, in fin.) †

Objection N°3.

Il appartient à la perfection de l'État épiscopal que l'on donne tous ses soins au prochain. Or, il n'est pas permis à celui qui a embrassé un État parfait d'abandonner absolument ce qui est de perfection. Il semble donc qu'il ne soit pas permis à un évêque de se soustraire corporellement aux devoirs de sa charge, à moins que ce ne soit pour se livrer à des œuvres de perfection dans un monastère.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui est élevé à l'épiscopat se trouve à un État de perfection d'un genre particulier. Si quelque chose l'empêche d'exercer les charges de cet État, il n'est pas tenu d'embrasser un autre genre de perfection, de telle sorte qu'il y ait pour lui nécessité d'entrer dans un cloître. Cependant il est obligé de conserver l'intention de travailler au salut du prochain, si les circonstances le lui permettent et s'il y a nécessité.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur a dit aux apôtres dont les évêques sont les successeurs (Matth., 10, 23) : S'ils vous persécutent dans une ville, fuyez dans une autre.

Conclusion.

Quand le salut des ouailles exige la présence de l'évêque ou d'un autre pasteur, il n'est pas permis à l'évêque ou au pasteur d'abandonner son troupeau, mais dès que cette nécessité cesse, il leur est permis de s'éloigner de leur troupeau à cause de la persécution corporelle.

Il faut répondre que dans toute obligation on doit en considérer principalement la fin. Or, les évêques s'obligent à remplir leur charge pastorale pour le salut de leurs ouailles[1]. C'est pourquoi dès que le salut des fidèles exige la présence du pasteur, il ne doit pas abandonner personnellement son troupeau, ni pour un avantage temporel, ni pour un péril personnel imminent, puisque le bon pasteur est tenu de donner sa vie pour ses brebis. Mais si dans l'absence du pasteur un autre peut pourvoir suffisamment au salut de ses ouailles, dans ce cas il lui est permis, soit pour l'avantage de l'Église, soit pour se mettre à l'abri du péril que court sa personne, d'abandonner corporellement son troupeau. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Ep. ad Honoratum 228) : Que les serviteurs du Christ fuient de ville en ville quand les persécuteurs rechercheront chacun d'eux en personne, de manière que l'Église ne soit pas abandonnée par les autres qui ne sont pas inquiétés de la même manière. Mais quand tout le monde court le même danger il ne faut pas que ceux qui ont besoin des autres soient abandonnés par ceux dont ils réclament l'assistance. Car s'il est dangereux que le pilote abandonne son navire dans le calme, à plus forte raison dans la tempête, selon la remarque du pape Nicolas Ier (habet. 7, quest. 1, chap. Sciscitaris). [Q188-1]

185

Article 6 : Est-il permis à un évêque d'avoir quelque chose en propre ?

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis à un évêque d'avoir quelque chose en propre. Car le Seigneur dit (Matth., 19, 21) : Si vous voulez être parfait, allez, et vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres, venez et suivez-moi. D'où il semble que la pauvreté volontaire soit requise pour la

1 Cet exemple de dévouement et de charité a été donné dans tous les temps par les évêques. Il n'y a pas de siècle dans l'histoire de l'Église qui n'ait ses martyrs. †

perfection. Or, les évêques sont élevés à l'État de perfection. Il semble donc qu'il ne leur soit pas permis de posséder quelque chose en propre.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons vu (quest. 184, art. 3), la perfection de la vie chrétienne ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté volontaire ; mais la pauvreté volontaire est un moyen d'arriver à cette perfection. Il n'est donc pas nécessaire que la pauvreté la plus grande se trouve là où brille la plus grande perfection ; et même la perfection la plus élevée est compatible avec la plus grande opulence. Car l'Écriture rapporte qu'Abraham était riche, lui à qui il a été dit (Gen., 17, 1) : Marchez devant moi et soyez parfait. [Q188-7]

Objection N°2.

Les évêques tiennent dans l'Église la place des apôtres, comme le dit la glose (ord. Bedæ, sup. illud Designavit, Luc, chap. 10). Or, le Seigneur a ordonné aux apôtres de ne rien posséder en propre, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 10, 9) : N'ayez ni or, ni argent, ni monnaie dans votre bourse. C'est pourquoi saint Pierre dit en son nom et au nom de tous les apôtres (Matth., 19, 27) : Voilà que nous avons tout abandonné, et nous vous avons suivi. Il semble donc que les évêques soient tenus à observer ce précepte qui leur prescrit de ne rien posséder en propre.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces paroles du Seigneur peuvent s'entendre de trois manières :

1. Mystiquement ; il faut que nous ne possédions ni or, ni argent, c'est-à-dire que les prédicateurs ne s'appuient pas principalement sur la sagesse et l'éloquence humaine, comme l'explique saint Jérôme (Sup. illud Matth., chap. 10, Neque duas tunicas).
2. D'après saint Augustin (De consensu Evang., liv. 2, chap. 30), on doit comprendre que le Seigneur, en parlant ainsi, n'a point donné un ordre, mais une permission. Car il a permis aux apôtres d'aller prêcher sans emporter ni or, ni argent, et sans faire aucune dépense, attendant le nécessaire de ceux qu'ils instruiraient. C'est pourquoi il ajoute : L'ouvrier mérite bien sa nourriture. Ainsi, celui qui prêche l'Évangile et qui vit à ses propres dépens fait une œuvre de surérogation à l'exemple de saint Paul (1 Cor., chap. 9).
3. Saint Chrysostome veut (hom. 2, in illud Rom., chap. 16, Salutate Priscillam) qu'on entende que le Seigneur a donné ces préceptes à ses disciples relativement à la mission qu'il leur donnait pour prêcher aux Juifs, afin d'exciter par là leur confiance dans la vertu de celui qui devait pourvoir à leurs besoins sans qu'ils fissent aucune provision. Mais ce précepte n'obligeait ni eux ni leurs successeurs à prêcher l'Évangile sans rien avoir en propre. Car il est dit de saint Paul (2 Cor., chap. 12) qu'il recevait du secours des autres Églises pour prêcher aux Corinthiens, et par conséquent il est évident qu'il possédait quelque chose qui avait été envoyé par d'autres. D'ailleurs il paraît absurde de dire que tant de saints pontifes, comme les Athanase, les Ambroise et les Augustin, auraient transgressé ces préceptes, s'ils s'étaient crus obligés de les observer. [Q188-7]

Objection N°3.

Saint Jérôme dit à Népotien (Epist. 2) : Le mot grec κλήρος signifie en latin sors, partage : et on donne aux ecclésiastiques le nom de clercs, parce qu'ils appartiennent à l'héritage du Seigneur, ou parce que le Seigneur lui-même est leur sort ou leur partage. Or, celui qui possède le Seigneur ne peut rien posséder hors de Dieu. S'il a de l'or, de l'argent, des terres ou un riche mobilier, il ne mérite pas que le Seigneur soit son partage avec tous ses autres biens. Il semble donc que non seulement les évêques, mais encore les clercs doivent ne rien avoir en propre.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute partie est moindre que le tout. Par conséquent, il a d'autres possessions que Dieu, celui qui sent diminuer sa ferveur pour les choses de Dieu pendant qu'il s'applique aux choses du monde. Par conséquent, les évêques et les ecclésiastiques ne doivent pas posséder de biens en propre, de telle sorte que le soin qu'ils en prennent les empêche de s'occuper de ce qui appartient au culte divin.

Mais c'est le contraire. Il est dit (12, quest. 1, chap. 19) que les évêques laissent à leurs héritiers, s'ils le veulent, leurs biens propres, ceux qu'ils ont acquis, ou ceux qu'ils ont de patrimoine.

Conclusion.

Les évêques ne sont pas empêchés par la nature de leur charge d'avoir des biens qui leur soient propres.

Il faut répondre que personne n'est tenu à ce qui est de surérogation à moins qu'il n'y soit obligé spécialement par un vœu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans son Epître à Pauline et à Armentarius (Epist. 127) : Puisque vous avez fait un vœu, vous vous êtes enchaîné, il ne vous est plus permis de faire autre chose. Avant que vous n'eussiez fait votre vœu, vous étiez libre d'être moins parfait. Or, il est évident que vivre sans rien posséder est une chose de surérogation ; car elle n'est pas commandée, mais conseillée. C'est pourquoi le Seigneur, après avoir dit au jeune homme (Matth., 19, 17) : Si vous voulez entrer dans la vie, observez les commandements ; ajoute ensuite : Si vous voulez être parfait, allez et vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres. Comme les évêques dans leur ordination ne s'obligent pas à n'avoir rien en propre, et que l'office pastoral auquel ils sont tenus ne demande pas non plus nécessairement qu'il en soit ainsi, il s'ensuit qu'il n'y a pas pour eux obligation de vivre de la sorte. [Q186-3]

Article 7 : Les évêques pèchent-ils mortellement s'ils ne donnent pas aux pauvres les biens de l'Église qu'ils dirigent ?

185

Objection N°1.

Il semble que les évêques pèchent mortellement s'ils ne donnent pas aux pauvres les biens de l'Église qu'ils dirigent. Car saint Ambroise, expliquant ce passage de saint Luc (chap. 12) : Il y avait un homme dont les terres avaient beaucoup rapporté (serm. 64 De temp.), s'écrie : Que personne n'appelle son bien propre ce qu'il a pris du bien général au-delà de ce qui lui suffit et ce qu'il a ravi par violence ; puis il ajoute : Ce n'est pas un plus grand crime de ravir à un autre ce qu'il possède que de refuser l'indigent quand vous pouvez le secourir et que vous êtes dans l'abondance. Or, c'est un péché mortel que de ravir violemment ce qui est à autrui. Les évêques pèchent donc mortellement, s'ils ne donnent pas aux pauvres ce qui leur reste.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Ambroise ne doit pas seulement se rapporter à la dispensation des biens ecclésiastiques, mais de tous les biens, qui fait qu'on est tenu, par le devoir de la charité, de pourvoir à tous ceux qui sont dans la nécessité. Mais on ne peut pas déterminer quand il y a nécessité suffisante pour qu'on soit obligé sous peine de péché mortel[1], comme on ne peut pas non plus décider toutes les autres choses particulières qui regardent les actes humains : cette détermination est laissée à la prudence humaine.

Objection N°2.

A l'occasion de ces paroles (Is., chap. 1) : Vos maisons sont pleines de la dépouille du pauvre, la glose de saint Jérôme dit (ordin.) que les biens ecclésiastiques appartiennent aux pauvres. Or, celui qui garde

1 Voyez ce que nous avons dit sur l'aumône, 1a 2æ, quest. 18, art. 4. †

pour lui ce qui appartient aux autres, ou qui le donne, pèche mortellement, et il est tenu de restituer. Par conséquent, si les évêques gardent pour eux les biens ecclésiastiques qu'ils ont de superflus, ou s'ils les donnent à leurs parents ou à leurs amis, il semble qu'ils soient tenus de les restituer.

Réponse à l'objection N°2 :

Les biens des Églises ne sont pas seulement destinés aux pauvres, mais ils doivent encore être employés à d'autres usages, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). C'est pourquoi, si un évêque ou un ecclésiastique vient à retrancher quelque chose de sa portion pour la donner à ses parents ou à d'autres, il ne pèche pas, pourvu qu'il le fasse avec modération, c'est-à-dire qu'il ait pour but de les sauver de l'indigence, mais non de les enrichir. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 30) : On doit approuver la libéralité qui vous empêche de dédaigner vos parents, si vous savez qu'ils sont dans le besoin, pourvu que vous ne vous serviez pas du pouvoir que vous avez de secourir les indigents pour les enrichir. [Q188-1]

Objection N°3.

On peut plutôt recevoir des biens de l'Église ce qui est nécessaire pour soi que d'amasser du superflu. Or, saint Jérôme dit (Epist. ad Damas. papam) : Il est convenable de sustenter aux frais de l'Église les ecclésiastiques qui n'ont rien à prétendre ni du côté de leurs parents, ni du côté de leurs proches. Quant à ceux qui peuvent vivre de leur patrimoine et avec leurs propres ressources, s'ils acceptent le bien des pauvres, ils font un sacrilège. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Tim., 5, 16) : Si quelques fidèles ont des veuves, qu'ils les entretiennent et que l'Église n'en soit pas chargée, afin qu'elle puisse subvenir à celles qui sont véritablement veuves. A plus forte raison les évêques pèchent-ils mortellement s'ils ne donnent pas aux pauvres le superflu qui leur reste des biens ecclésiastiques.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne doit pas donner tous les biens des Églises aux pauvres, sinon dans un cas de nécessité, tel que la rédemption des captifs, et pour d'autres besoins extrêmement pressants. Alors on donne jusqu'aux vases consacrés au culte divin, comme le dit saint Ambroise (De offic., liv. 2, chap. 28). Dans une pareille nécessité, un ecclésiastique pécherait s'il voulait vivre des biens de l'Église, quoiqu'il eût un patrimoine suffisant pour se soutenir.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. Plusieurs évêques ne donnent pas aux pauvres ce qu'ils ont de reste, mais ils le conservent avec raison pour accroître les revenus de leur Église.

Réponse à l'objection N°4 :

Les biens des Églises doivent servir à l'entretien des pauvres. C'est pourquoi, si dans le cas où il n'y a pas nécessité de leur venir en aide, l'évêque met de côté ce qui reste chaque année des revenus de l'Église ; qu'il en achète des terres ou qu'il le conserve pour être plus tard employé dans l'intérêt de l'Église et des pauvres, sa conduite est digne d'éloges. Mais s'il y a nécessité imminente de donner aux pauvres, ce serait un soin superflu et déréglé que de conserver quelque chose pour l'avenir. C'est ce que défend le Seigneur quand il dit (Matth., 6, 34) : Ne vous inquiétez pas du lendemain.

Conclusion.

Les évêques qui dans l'administration de leur Église retirent aux pauvres ou aux ecclésiastiques les biens qui leur sont destinés, ou qui les emploient à leur usage propre ou à celui de leurs parents, pèchent et sont tenus à restitution ; mais il n'en est pas de même quand il s'agit de leurs biens propres, ils ne sont pas obligés de restituer.

Il faut répondre qu'on ne doit pas considérer de la même manière les biens propres que les évêques peuvent posséder et les biens ecclésiastiques ; car ils sont vraiment propriétaires de leurs biens propres. Par conséquent, d'après la nature même des choses, ils ne sont pas obligés, de les donner à

d’autres ; mais ils peuvent les garder pour eux ou bien les donner aux autres à leur gré. Cependant, dans leur dispensation, ils peuvent pécher par suite du dérèglement de leur volonté, qui peut faire ou qu’ils s’accordent à eux-mêmes plus qu’il ne faut, ou qu’ils ne secourent pas les autres autant que le devoir de la charité l’exige. Toutefois ils ne sont pas tenus à restituer, parce qu’ils ont sur ces biens une autorité pleine et entière. Quant aux biens ecclésiastiques, ils en sont les dispensateurs ou les administrateurs, car saint Augustin dit à Boniface (Epist. 185) : Si nous possédons en notre particulier de quoi nous suffire, ces biens ne sont pas à nous, mais ils appartiennent aux pauvres ; nous en sommes, pour ainsi dire, les administrateurs, mais nous n’en revendiquons pas par une usurpation condamnable la propriété. Or, la dispensation requiert la bonne foi, d’après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 4, 2) : Ce qu’on cherche dans les dispensateurs, c’est d’en trouver qui soient fidèles. D’ailleurs, ces biens ecclésiastiques ne sont pas seulement destinés aux pauvres, mais ils sont encore consacrés au culte divin et à l’entretien des ministres. C’est pourquoi il est dit (12, quest. 2, chap. 28) : Pour les revenus de l’Église ou les offrandes des fidèles, que l’on en remette une portion à l’évêque seul, que le prêtre en remette deux à la fabrique de l’Église et pour l’entretien des pauvres, sous peine d’être dégradé, et que la dernière soit partagée entre les ecclésiastiques, chacun selon leurs mérites. Ainsi donc, les biens qui sont mis à la disposition de l’évêque étant distincts de ceux qui doivent être employés pour les pauvres, pour les ministres du culte et pour l’entretien de l’Église, si l’évêque vient à garder pour lui quelque chose de ce qui devait être donné aux pauvres, ou distribué aux ecclésiastiques, ou employé au culte divin, il n’est pas douteux qu’alors il agisse en dispensateur infidèle, qu’il pèche mortellement et qu’il soit tenu à restitution. — Pour les biens qui sont spécialement affectés à son usage, il semble qu’on doive raisonner de même que pour ses propres biens ; de telle sorte qu’il pèche par suite du dérèglement de son affection et de l’usage qu’il en fait, s’il en conserve pour lui plus qu’il ne doit et qu’il ne vienne pas en aide aux autres, comme l’exige le devoir de la charité[1]. — Si ces divers biens dont nous venons de parler ne sont pas distincts, leur distribution est confiée à sa bonne foi. Alors, s’il en garde un peu plus ou un peu moins qu’il ne lui en revient, il peut se faire que sa bonne foi n’en soit pas atteinte, parce que l’on ne peut pas, dans ce cas, préciser ponctuellement ce qui lui revient. Mais si l’excédent était considérable, il ne pourrait l’ignorer, et alors la bonne foi ne serait plus possible, et il y aurait péché mortel. Car il est dit (Matth., 24, 48) : Si le méchant serviteur a dit dans son cœur : Mon maître n’est pas près de venir, ce qui se rapporte au mépris du jugement de Dieu, et qu’il se mette à battre ses compagnons, ce qui appartient à l’orgueil, qu’il mange et qu’il boive avec des ivrognes, ce qui est le fait de la luxure ; le maître de ce serviteur viendra au jour où il ne l’attend pas, et il le chassera, c’est-à-dire qu’il l’éloignera de la société des bons, et lui donnera pour partage d’être avec les hypocrites, c’est-à-dire dans l’enfer. [Q188-1]

Article 8 : Les religieux qui sont promus à l’épiscopat sont-ils tenus à l’observance de leurs règles ?

185

Objection N°1.

Il semble que les religieux qui sont promus à l’épiscopat ne soient pas tenus à l’observance de leurs règles. Car il est dit (18, quest. 1, chap. Statutum) que l’élection canonique délivre le moine du joug de la règle de la profession monastique, et que l’ordination fait du moine un évêque. Or, les observances régulières appartiennent au joug de la règle. Par conséquent, les religieux qui sont élevés à l’épiscopat ne sont pas tenus à ces observances.

Réponse à l’objection N°1 :

1 Les théologiens ajoutent : Cependant il n’est pas tenu à restitution. †

Celui qui de moine devient évêque, est délivré du joug de la profession monastique, non pas sous tous les rapports, mais relativement aux choses qui répugnent à la charge pontificale, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Celui qui monte d'un degré inférieur à un degré plus élevé ne paraît pas être tenu à ce qui regarde ce degré inférieur, comme nous l'avons dit (quest. 88, art. 12 ad 1). Ainsi, un religieux n'est pas tenu d'observer les vœux qu'il a faits dans le siècle. Or, le religieux qui est promu à l'épiscopat monte à un rang plus élevé, comme nous l'avons vu (quest. 184, art. 7). Il semble donc qu'étant évêque il ne soit pas obligé de faire ce qu'il était tenu d'observer étant religieux.

Réponse à l'objection N°2 :

Les vœux de la vie séculière sont aux vœux de religion, ce que le particulier est à l'universel, comme nous l'avons vu (quest. 88, art. 12, Réponse N°1). Au lieu que les vœux de religion sont à la dignité pontificale ce que la disposition est à la perfection. Or, le particulier devient superflu, du moment qu'on possède l'universel ; mais la disposition est encore nécessaire après que la perfection est obtenue.

Objection N°3.

Les religieux paraissent être surtout obligés à l'abstinence et à vivre sans rien avoir en propre. Or, les religieux qui sont élevés à l'épiscopat ne sont pas tenus d'obéir aux chefs de leur ordre, puisqu'ils leur sont supérieurs. Ils ne paraissent pas non plus tenus à la pauvreté, parce que, d'après le droit (loc. cit., Objection N°1), celui que l'ordination fait évêque, de moine qu'il était, a le pouvoir de revendiquer avec droit son héritage paternel, comme légitime héritier. On leur accorde aussi le droit de faire des testaments. Par conséquent ils sont encore moins tenus aux autres observances de leurs règles.

Réponse à l'objection N°3 :

C'est par accident que les religieux qui sont évêques ne sont pas tenus d'obéir aux supérieurs de leur ordre, car il en est ainsi parce qu'ils ont cessé d'être des inférieurs comme les chefs d'ordre eux-mêmes. Cependant l'obligation du vœu subsiste encore virtuellement ; de telle sorte que si quelqu'un se trouvait légitimement au-dessus d'eux, ils seraient tenus de lui obéir, en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux prescriptions de la règle, de la manière que nous avons dite, et à leurs supérieurs, s'ils en ont. Ils ne peuvent rien avoir en propre. Car ils ne revendiquent pas leur patrimoine, comme un bien qui est à eux, mais comme une chose due à l'Église. C'est pourquoi on ajoute : qu'après qu'un religieux est ordonné évêque, il doit donner à l'Église pour laquelle il a été consacré, et dont il porte le titre, tout ce qu'il peut acquérir. Il ne peut pas non plus faire de testament ; parce qu'il n'est que le dispensateur des biens ecclésiastiques, et ce droit cesse à la mort au moment où le testament commence à avoir de la valeur, selon l'expression de l'Apôtre (Héb., chap. 9). Si cependant d'après la permission du pape il fait un testament, on ne considère pas qu'il dispose de son bien propre, mais on croit qu'en vertu de l'autorité apostolique son pouvoir de dispensation a été étendu de manière qu'il puisse encore être en vigueur après sa mort.

Mais c'est le contraire. Le droit canon s'exprime ainsi (Decr. 16, quest. 1, chap. 3) : Pour les moines qui, après être restés longtemps dans les monastères, sont ensuite parvenus à l'ordre de la cléricature, nous décidons qu'ils ne doivent pas s'écarter de leur premier dessein.

Conclusion.

Les religieux qui deviennent évêques sont tenus d'observer tous les points de leur règle qui ne sont pas contraires à l'État épiscopal.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. préc., art. 7), l’État religieux appartient à la perfection, comme étant la voie qui y mène ; l’État épiscopal y appartient, comme étant la puissance qui l’enseigne. L’État religieux est donc à l’État épiscopal ce que le disciple est au maître et ce que la disposition est à la perfection. Or, la disposition n’est pas détruite quand la perfection arrive, ou elle n’est détruite qu’en ce qui répugne en elle à la perfection elle-même ; mais en ce qui convient à la perfection, elle est plutôt affermie. Ainsi, quand le disciple est devenu maître, il ne lui convient plus d’être auditeur sur les bancs de l’école, mais il lui convient de lire et de méditer encore plus qu’auparavant. Par conséquent il faut dire que si, dans les observances régulières, il y a des choses qui ne soient pas contraires aux devoirs du pontife, mais qui l’aident plutôt à conserver sa perfection, comme la continence, la pauvreté et les autres vertus de ce genre, le religieux devenu évêque est obligé de les observer, et par conséquent il est tenu à porter son habit religieux, qui est le signe de cette obligation. — Mais s’il y a dans les observances des choses qui répugnent à la charge pontificale, comme la solitude, le silence, des abstinences, des veilles pénibles qui rendraient corporellement incapable de remplir les devoirs épiscopaux, on n’est pas tenu de les observer. Pour les autres choses, ils peuvent user de dispenses, selon que l’exige la nécessité de la personne aussi bien que de la charge, et la condition des hommes avec lesquels on vit ; de la même manière que les chefs d’ordres peuvent se dispenser eux-mêmes dans de pareilles circonstances.

185

QUESTION 186 : DES CHOSES DANS LESQUELLES CONSISTENT PRINCIPALEMENT L'ÉTAT RELIGIEUX

Question 186 : Des choses dans lesquelles consistent principalement l'État religieux.....488
Article 1 : La religion implique-t-elle un État de perfection ?.....489
Article 2 : Tout religieux est-il obligé à la pratique de tous les conseils ?.....491
Article 3 : La pauvreté est-elle nécessaire à la perfection religieuse ?.....492
Article 4 : La continence perpétuelle est-elle requise pour la perfection religieuse ?.....496
Article 5 : L'obéissance appartient-elle à la perfection religieuse ?.....497
Article 6 : Est-il nécessaire pour la perfection religieuse que la pauvreté, la continence et l'obéissance soient l'objet d'un vœu ?.....499
Article 7 : Peut-on dire avec raison que la perfection religieuse consiste dans ces trois vœux ?501
Article 8 : Le vœu d'obéissance est-il le plus excellent des trois vœux de religion ?.....503
Article 9 : Un religieux pèche-t-il toujours mortellement en transgressant ce qui est prescrit par la règle ?.....505
Article 10 : Un religieux pèche-t-il plus grièvement qu'un séculier en faisant dans son genre le même péché que lui ?.....506

Après avoir parlé de l'État des évêques, nous devons nous occuper de ce qui appartient à l'État religieux.

À cet égard il y a quatre sortes de considérations à faire. La première a pour objet les choses dans lesquelles consiste principalement l'État religieux ; la seconde celles qui peuvent convenir licitement aux religieux ; la troisième la distinction des divers ordres, et la quatrième l'entrée en religion.

Sur la première de ces considérations il y a dix questions à examiner :

1. L'État religieux est-il parfait ?
2. Les religieux sont-ils tenus à la pratique de tous les conseils ?
3. La pauvreté volontaire est-elle nécessaire à l'État religieux ?[1]
4. Exige-t-il la continence ?[2]
5. L'obéissance ?[3]
6. Demande-t-il que ces choses soient l'objet d'un vœu ?[4]
7. Ces vœux suffisent-ils ?

1 Cet article est une réfutation de l'erreur de Vigilance, qui attaqua le vœu de pauvreté, lui préférant l'aumône ; de Guillaume de Saint-Amour, qui prétendait qu'il n'y avait que la pauvreté habituelle qui fût licite, et qui condamnait la pauvreté actuelle. On peut voir cette même question (Opusc. de perf. vitæ spiritualis, chap. 7). †

2 La continence a été attaquée par Jovinien, et saint Jérôme réfute ce novateur. Luther, Calvin et tous les chefs de la réforme se sont aussi élevés contre ce vœu, et ont été condamnés. †

3 Les béguards et les béguins ont prétendu que ceux qui étaient arrivés à la perfection ne devaient obéir à aucune puissance humaine. Cette erreur a été condamnée par Clément V (Clementinarum, titul. De hæret., chap. Ad nostrum). †

8. De leur comparaison réciproque.[1]
9. Un religieux pèche-t-il toujours mortellement quand il transgresse sa règle ?
10. Toutes choses égales d'ailleurs, un religieux pèche-t-il plus qu'un séculier en faisant le même genre de péché ?

Article 1 : La religion implique-t-elle un État de perfection ?

186

Objection N°1.

Il semble que la religion n'implique pas un État de perfection. Car ce qui est de nécessité de salut ne paraît pas appartenir à l'État de perfection. Or, la religion est de nécessité de salut ; parce que nous sommes attachés par elle au seul Dieu tout-puissant, comme le dit saint Augustin (Lib. de ver. relig., chap. ult.), ou bien on lui donne le nom de religion, parce que nous avons choisi de nouveau celui que nous avions perdu par négligence, d'après le même docteur (De civ. Dei, liv. 10, chap. 4). Il semble donc que la religion ne désigne pas un État de perfection.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est nécessaire au salut de faire quelque chose pour le culte de Dieu ; mais il appartient à la perfection de se donner tout entier à son service avec tout ce qu'on possède.

Objection N°2.

La religion, d'après Cicéron (De invent., liv. 2), est la vertu qui rend à la nature divine le culte et les honneurs qui lui sont dus. Or, il semble qu'il appartienne plutôt aux ministères des ordres sacrés qu'aux divers ordres religieux de rendre à Dieu le culte et les honneurs qui lui sont dus, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (implic., quest. 81, art. 2 ad 3, et art. 4). Il semble donc que la religion ne désigne pas un État de perfection.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit en parlant de la vertu de la religion[2], la religion embrasse non seulement l'offrande des sacrifices et les autres choses semblables qui lui sont propres, mais encore les actes de toutes les vertus deviennent des actes religieux, selon qu'ils ont pour but d'honorer Dieu et de le servir. D'après cela, si on consacre sa vie tout entière au service divin, elle appartient tout entière à la religion, et c'est ainsi que, par suite de la vie religieuse qu'ils mènent, on appelle religieux[3] ceux qui sont dans un État de perfection.

Objection N°3.

L'État de perfection se distingue par opposition à l'État de ceux qui commencent et de ceux qui progressent. Or, dans un ordre religieux il y en a qui commencent et d'autres qui progressent. La religion ne désigne donc pas un État de perfection.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 184, art. 5 et 6), la religion désigne un État de perfection d'après la fin qu'on se propose. Par conséquent il n'est pas nécessaire que celui qui est en religion soit déjà parfait, mais

---

4 Saint Thomas s'occupe tout particulièrement de cette question, Op. Contrà retrahentes a religione. Il rapporte tous les arguments faits par les adversaires des vœux monastiques et les réfute (chap. 11 et suiv.). †

1 Voyez sur cette question le concile de Trente (sess. 25, chap. 1). †

2 (quest. 81, art. 1, Réponse N°1, et art. 4, Réponse N°1 et 2) †

3 Le nom de Térapeutes leur fut donné par les apôtres, d'après saint Denis (De cælest. hier., chap. 6). Il rapporte aussi que dans les premiers temps on les désigna sous le nom de Monachi ; cette expression est réservée maintenant aux solitaires et aux contemplatifs. Saint Augustin appelle les vierges sanctimoniales (serm. 23, De verb. Dom.), d'où, par abréviation, est venu moniales. D'après saint Jérôme (Ep. 22, chap. 6), on leur donnait aussi le nom de Nonnæ. On a donné aux religieux le nom de Pater pour marquer leur charité, et celui de Dominus pour exprimer l'honneur de leur dignité. †

il suffit qu'il tende à le devenir. Ainsi à l'occasion de ces paroles de l'Évangile (Matth., chap. 19) : Si vous voulez être parfait, etc., Origène dit (Tract. 8) que celui qui a échangé ses richesses pour la pauvreté, afin de devenir parfait, ne le sera pas absolument du moment où il aura donné ses biens aux pauvres, mais depuis ce jour la contemplation de Dieu commencera à l'amener à la pratique de toutes les vertus. C'est de la sorte qu'en religion tous ne sont pas parfaits. Il y en a qui ne font que commencer et d'autres qui progressent[1].

Objection N°4.

La religion paraît être un lieu de pénitence. Car il est dit (in Decretis, 7, quest. 1, chap. Hoc nequaquam) : Le saint concile ordonne que celui qui est descendu de la dignité pontificale à la vie monastique et dans un lieu de pénitence, ne remonte jamais sur son siège. Or, le lieu de pénitence est le contraire de l'État de perfection. C'est pourquoi saint Denis (De eccles. hier., chap. 6) met les pénitents dans le lieu le moins élevé, c'est-à-dire parmi ceux qui doivent être purifiés. Il semble donc que la religion ne soit pas un État de perfection.

Réponse à l'objection N°4 :

L'État religieux a été principalement établi pour arriver à la perfection par des exercices qui éloignent tout ce qui fait obstacle à la charité parfaite. Les obstacles étant détruits, à plus forte raison écarte-t-on les occasions du péché, qui est la ruine absolue de la charité. Par conséquent, puisqu'il appartient au pénitent d'effacer tout ce qui est une cause de péché, il s'ensuit que l'État religieux est le lieu le plus convenable pour faire pénitence. C'est pourquoi on conseille (in Décret. 23, quest. 2, chap. Admonere) à quelqu'un qui avait tué sa femme d'entrer plutôt dans un monastère, et on dit que cette détermination vaut mieux et qu'elle est moins onéreuse que de faire une pénitence publique en restant dans le siècle.

Mais c'est le contraire. Dans les conférences des Pères (Collat. 1, chap. 7), l'abbé Moïse dit, en parlant des religieux : Nous savons que nous devons supporter l'ennui des jeûnes, les veilles, les fatigues du corps, la nudité, la lecture et toutes les autres vertus, pour pouvoir nous élever par ces degrés à la perfection de la charité. Or, les choses qui appartiennent aux actes humains tirent leur espèce et leur nom de l'intention qu'on se propose. Les ordres religieux appartiennent donc à l'État de perfection, puisque saint Denis dit (De eccles. hier., chap. 6) que ceux qu'on appelle les serviteurs de Dieu, sont unis à ses perfections aimables par suite de la pureté de leur dévouement et de leur sacrifice.

Conclusion.

La religion étant un État dans lequel l'homme se consacre tout entier avec tout ce qu'il possède au culte divin et dans lequel il s'immole, pour ainsi dire, elle est certainement un État de perfection. Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 141, art. 2), ce qui convient à beaucoup de choses communément, est attribué par antonomase à celui auquel il convient excellemment. Ainsi la vertu qui conserve la fermeté de l'âme à l'égard de ce qu'il y a de plus difficile s'approprie le nom de force, et celle qui modère les plus grandes jouissances revendique pour elle le nom de tempérance. Or, la religion, comme nous l'avons vu (quest. 81, art. 2), est une vertu par laquelle on fait quelque chose pour le service de Dieu et son culte[2]. C'est pourquoi on donne par antonomase le nom de religieux à ceux qui se dévouent totalement au service divin, et qui s'offrent à Dieu comme un holocauste. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 20) : Il y en a qui ne réservent rien pour eux, mais qui immolent au Dieu tout-puissant leurs sens, leur langue, leur vie et tous les biens qu'ils ont reçus. La perfection de l'homme consistant à s'attacher totalement à Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 184, art. 2), il s'ensuit que la religion désigne un État de perfection. [Q187-2] ; [Q189-3] ; [Q189-5]

1 C'est une école où il est naturel de trouver divers degrés d'avancements. †

2 Par religion on entend ordinairement les devoirs que chacun doit remplir envers Dieu ; ici le mot a un sens plus restreint, puisque par antonomase il est employé pour exprimer ce qu'il y a de plus élevé et de plus parfait en ce genre. †

Article 2 : Tout religieux est-il obligé à la pratique de tous les conseils ?

186

Objection N°1.

Il semble que tout religieux soit tenu à la pratique de tous les conseils. Car celui qui fait profession d'un État est tenu à ce qui convient à cet État. Or, tout religieux fait profession de l'État de perfection. Tout religieux est donc tenu à pratiquer tous les conseils qui appartiennent à cet État.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui entre en religion ne déclare pas qu'il est parfait, mais il professe qu'il va travailler à acquérir la perfection ; comme celui qui entre dans une école ne se dit pas savant, mais il montre qu'il va s'efforcer d'acquérir la science. C'est pour cela qu'au rapport de saint Augustin (De civ. Dei, lib. 8, chap. 2) Pythagore ne voulut pas se dire sage, mais ami de la sagesse. C'est ce qui fait qu'un religieux n'est pas infidèle à sa profession s'il n'est pas parfait, mais seulement s'il dédaigne de tendre à la perfection[1].

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 20) que celui qui abandonne le siècle présent, et qui fait tout le bien qu'il veut, offre un sacrifice dans le désert, comme s'il fût sorti de l'Égypte. Or, il appartient spécialement aux religieux d'abandonner le siècle. C'est donc aussi à eux à faire tout le bien qu'ils peuvent, et par conséquent il semble que chacun d'eux soit tenu à la pratique de tous les conseils.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous sommes tous tenus d'aimer Dieu de tout notre cœur, et qu'il y a néanmoins une totalité de perfection qu'on ne peut omettre sans péché, tandis qu'il y en a une autre qu'on peut ne pas avoir sans être coupable, pourvu qu'il n'y ait pas de mépris, ainsi que nous l'avons dit (quest. 184, art. 2, Réponse N°3) ; de même tous les hommes, les religieux aussi bien que les séculiers, sont tenus d'une certaine manière à faire tout ce qu'ils peuvent de bien. Car il est dit à tous généralement (Ecclésiaste, 9, 10) : Faites selon votre pouvoir tout ce que vous aurez moyen de faire. Néanmoins il y a un mode d'accomplir ce précepte, qui exempte de péché ; par exemple, si un homme fait ce qu'il peut, selon ce que la condition de son État exige, pourvu qu'il ne se refuse pas à faire mieux par mépris, ce qui endurcit l'âme et la rend incapable d'aucun progrès spirituel.

Objection N°3.

Si l'on n'exige pas pour l'État de perfection que l'on suive tous les conseils, il paraît suffisant d'en remplir quelques-uns. Or, c'est faux ; car il y en a beaucoup dans la vie séculière qui en remplissent quelques-uns, comme on le voit à l'égard de ceux qui gardent la continence. Il semble donc que tout religieux qui est dans un État de perfection soit tenu à tout ce que la perfection embrasse, et par conséquent à tous les conseils.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'on négligeait certains conseils, la vie entière de l'homme se trouverait engagée dans les affaires séculières ; par exemple, si l'on possédait quelque chose en propre, ou si l'on usait du mariage, ou si l'on faisait quelque chose de semblable, ce qui appartient aux vœux essentiels de religion ; c'est pourquoi les religieux sont tenus à l'observation de tous ces conseils. Mais il y a des conseils qui

1 Si un religieux n'a pas l'intention d'arriver à la perfection, et qu'il ne songe qu'à observer ce qui est de précepte, sans tenir aucun compte du reste, cette intention est un péché véniel, d'après Cajétan, mais cette disposition d'âme est très dangereuse. Il n'est guère possible qu'il évite le

ont pour objet quelques actes particuliers de perfection[1] que l'on peut omettre sans que la vie entière tombe dans les embarras du siècle. Il n'est donc pas nécessaire que les religieux soient tenus à observer tous ceux-là.

Mais c'est le contraire. On n'est tenu aux choses de surérogation que d'après une obligation propre. Or, chaque religieux ne s'oblige pas à tout, mais à des choses déterminées, l'un à une chose et l'autre à une autre. Ils ne sont donc pas tous tenus à la pratique de tous les conseils.

Conclusion.

Quoique un religieux ne soit tenu de remplir que les conseils qui lui sont positivement indiqués d'après la règle de son ordre, il doit néanmoins faire ses efforts pour accomplir les autres.
Il faut répondre qu'une chose appartient à la perfection de trois manières :

1. Essentiellement : c'est ainsi, comme nous l'avons dit (quest. 184, art. 3), qu'il appartient à la perfection d'observer parfaitement les préceptes de la charité.
2. Une chose appartient à la perfection conséquemment, comme ce qui résulte de la perfection de la charité. C'est ainsi, par exemple, qu'on bénit celui qui maudit et qu'on fait d'autres actions semblables. Quoique d'après la disposition de l'esprit ces choses soient de précepte, c'est-à-dire qu'on doive les remplir quand la nécessité l'exige, cependant, par surcroît de charité, il arrive qu'on les fait quelquefois sans qu'il y ait nécessité.
3. Une chose appartient à la perfection à titre d'instrument et de disposition, comme la pauvreté, la continence, l'abstinence et toutes les autres vertus de ce genre.

Nous avons dit (art. préc.) que la perfection elle-même de la charité est le but de l'État religieux. Cet État est une école ou un exercice pour parvenir à cette perfection. Mais on s'efforce d'y arriver par divers moyens, comme un médecin peut faire usage de divers remèdes pour guérir. Or, il est évident qu'il n'est pas nécessaire à celui qui travaille pour une fin, d'être déjà en possession de cette fin, mais il lui suffit d'y tendre par quelque moyen. C'est pourquoi celui qui embrasse l'État religieux n'est pas tenu d'avoir la charité parfaite, mais il est tenu d'y tendre et de faire tous ses efforts pour l'acquérir. Pour la même raison il n'est pas obligé d'accomplir les choses qui appartiennent par voie de conséquence à la perfection de la charité, mais il est tenu d'y tendre ; s'il les méprise, il fait le contraire. Par conséquent il ne pèche pas s'il les néglige, mais il pèche s'il les méprise[2]. — De même il n'est pas tenu à tous les exercices par lesquels on parvient à la perfection, mais à ceux qui lui sont particulièrement déterminés d'après la règle qu'il a professée. [Q189-5]

Article 3 : La pauvreté est-elle nécessaire à la perfection religieuse ?

186

Objection N°1.

Il semble que la pauvreté ne soit pas nécessaire à la perfection religieuse. Car il ne semble pas que ce que l'on fait illicitement appartienne à l'État de perfection. Or, l'abandon de tout ce que l'on a paraît être illicite ; car l'Apôtre donne aux fidèles la manière dont ils doivent faire des aumônes en disant (2 Cor., 8, 12) : Quand un homme a bonne volonté de donner selon ce qu'il a, Dieu l'aime, c'est-à-dire qu'on doit conserver pour soi le nécessaire. Puis il ajoute : Je ne désire pas que les autres soient soulagés et que vous soyez surchargés, c'est-à-dire, d'après la glose (interlin.), que vous deveniez pauvres. Et à l'occasion de ces paroles (1 Tim., chap. 6) : Habentes alimenta et quibus tegamur, la glose dit

péché mortel. †

1 Ces actes particuliers établissent la différence qu'il y a entre les divers ordres religieux. Car ils sont en général soumis aux mêmes devoirs généraux, mais ils ne mettent pas en pratique les mêmes conseils évangéliques en raison de la diversité des fins spéciales qu'ils se proposent. †

2 Si ce mépris remonte jusqu'à Dieu et qu'on méprise ses conseils comme étant son œuvre, le péché est mortel, mais il n'en est pas de même si on les méprise comme n'étant pas obligatoires. †

encore (interl.) : Quoique nous n'ayons rien apporté ou que nous ne devions rien emporter, cependant nous ne devons pas absolument rejeter toutes ces choses temporelles. Il semble donc que la pauvreté volontaire ne soit pas nécessaire à la perfection religieuse.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le remarque la glose (interl.), en disant que nous ne devions pas nous surcharger, c'est-à-dire nous rendre pauvres, l'Apôtre n'a pas dit qu'il n'était pas permis de tout donner ; mais il craint pour les faibles, et il les engage de donner sans aller jusqu'à se réduire à l'indigence. De même, d'après une autre glose, on ne doit pas entendre qu'il n'est pas permis de se dépouiller de tous les biens temporels, mais que ce sacrifice n'est pas nécessaire. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 30) : Le Seigneur ne veut pas, c'est-à- dire de nécessité de précepte, que l'on donne simultanément toutes ses richesses, mais qu'on les dispense, à moins qu'on n'imite Elisée, qui tua ses bœufs et nourrit les pauvres de ce qu'il avait, pour n'avoir plus à s'inquiéter des affaires domestiques.

Objection N°2.

Quiconque s'expose au péril pèche. Or, celui qui, après avoir abandonné tout ce qu'il a, embrasse la pauvreté volontaire s'expose à un danger spirituel, d'après ces paroles de l'Écriture (Prov., 30, 9) : De peur qu'étant contraint par la pauvreté je ne dérobe, et que je ne viole par un parjure le nom de Dieu. Et ailleurs (Eccl., 27, 1) : La pauvreté en a fait tomber plusieurs. Il court aussi un danger corporel. Car l'Ecclésiaste dit (7, 13) : La sagesse protège comme fait l'argent. Et Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 1) que la perte de la fortune paraît être la perdition de l'homme lui-même, parce que c'est par les richesses qu'il vit. Il semble donc que la pauvreté volontaire ne soit pas nécessaire à la perfection de la vie religieuse.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui abandonne tout pour le Christ ne s'expose ni à un danger spirituel, ni à un danger corporel. Le danger spirituel provient de la pauvreté, quand elle n'est pas volontaire. Car le désir d'amasser des richesses, qui dévore ceux qui sont pauvres involontairement, fait tomber l'homme dans une foule de péchés, d'après ces paroles de saint Paul (1 Tim., 6, 9) : Ceux qui veulent devenir riches tombent dans la tentation et dans les filets du démon. Ceux qui embrassent la pauvreté volontaire n'ont pas cette passion, mais elle est dominante surtout dans ceux qui possèdent de la fortune, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.). D'ailleurs aucun péril corporel ne menace ceux qui abandonnent tout ce qu'ils ont dans le but de suivre le Christ, en mettant ainsi leur confiance dans la providence divine. D'où saint Augustin dit (De serm. Dom., liv. 2, chap. 17) : Pour ceux qui cherchent d'abord le royaume de Dieu et sa justice, ils ne doivent pas craindre de manquer du nécessaire.

Objection N°3.

La vertu consiste dans un milieu, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). Or, celui qui abandonne tout par la pauvreté volontaire ne paraît pas se tenir dans un milieu, mais plutôt dans un extrême. Il n'agit donc pas avec vertu, et par conséquent cet abandon n'appartient pas à la vie parfaite.

Réponse à l'objection N°3 :

Le milieu de la vertu, d'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6), se considère d'après la droite raison, mais non d'après la quantité de la chose. C'est pourquoi tout ce qu'on peut faire de conforme à la droite raison n'est pas vicieux d'après la grandeur de la quantité, mais n'en est au contraire que plus vertueux[1]. Or, il serait contraire à la droite raison de consumer tout ce que l'on a par intempérance ou sans utilité. Il lui est au contraire conforme de mépriser les richesses pour se livrer à la contemplation de la sagesse, comme l'histoire nous apprend que quelques philosophes l'ont fait.

1 Quand le sacrifice est conforme à la droite raison, plus il est considérable et plus il supporte de vertus. †

Car saint Jérôme dit dans sa lettre à Paulin (Ep. 13) : Cratès le Thébain était autrefois très riche ; quand il alla philosopher à Athènes, il se dépouilla de ses immenses trésors, dans la pensée qu'il ne pouvait pas simultanément posséder des richesses et des vertus. Il est donc beaucoup plus conforme à la droite raison que l'homme abandonne tout ce qu'il a pour suivre le Christ parfaitement. C'est pourquoi saint Jérôme dit dans sa lettre au moine Rusticus (Ep. 4) : Dans votre dénuement, imitez le Christ, qui était dépourvu de tout.

Objection N°4.

La perfection dernière de l'homme consiste dans la béatitude. Or, les richesses sont utiles à la béatitude ; car il est dit (Ecclésiastique, 31, 8) : Heureux le riche qui s'est trouvé sans tache. Et Aristote dit (Eth., liv. 1, chap. 5) que la fortune est un instrument qui contribue au bonheur. La pauvreté volontaire n'est donc pas nécessaire à la perfection religieuse.

Réponse à l'objection N°4 :

Il y a deux sortes de béatitude ou de félicité : l'une parfaite, que nous attendons dans la vie future ; l'autre imparfaite, d'après laquelle on dit que l'on est heureux en ce monde. La félicité de la vie présente est de deux sortes : l'une se rapporte à la vie active, l'autre à la vie contemplative, comme on le voit dans Aristote (Eth., liv. 10, chap. 7 et 8). Les richesses sont des moyens qui aident à la félicité de la vie active, qui consiste dans les biens extérieurs ; parce que, comme le dit ce philosophe (Eth., liv. 1, chap. 8), nous opérons beaucoup de choses par nos amis, par les richesses, et par la puissance civile, comme par autant d'instruments. Elles ne contribuent pas beaucoup à la félicité de la vie contemplative, mais elles la troublent plutôt, dans le sens que par leur sollicitude elles empêchent le repos d'esprit qui est absolument nécessaire à celui qui contemple. C'est ce que dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 8) : Pour agir il faut beaucoup de choses, au lieu que celui qui se livre à la contemplation n'a besoin d'aucun des biens extérieurs ; ces biens, qui sont nécessaires pour l'action, deviennent un obstacle à la contemplation pure. — Quant à la béatitude future, on est mis en rapport avec elle par la charité. Et parce que la pauvreté volontaire est un moyen efficace de parvenir à la charité parfaite, il s'ensuit qu'elle est très puissante pour obtenir la béatitude céleste. C'est pourquoi le Seigneur dit (Matth., 19, 21) : Allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel. Les richesses que l'on possède sont par elles-mêmes de nature à empêcher la perfection de la charité, principalement en s'emparant de l'esprit et en le distrayant. D'où il est dit (Matth., 11, 12) que les sollicitudes du siècle et l'illusion des richesses étouffent la parole de Dieu. Car, comme l'observe saint Grégoire (hom. 15 in Evang.), en ne permettant pas au bon désir de pénétrer dans le cœur, elles font périr, pour ainsi dire, le souffle vital. C'est pourquoi il est difficile de conserver la charité parmi les richesses. Aussi le Seigneur dit (Matth., chap. 19) que le riche entrera difficilement dans le royaume des cieux ; ce qui doit s'entendre de celui qui possède des richesses en acte ; car, à l'égard de celui qui met en elles ses affections, il dit que c'est impossible, d'après l'explication de saint Chrysostome (hom. 64 in Matth.), puisqu'il ajoute qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. C'est ce qui fait qu'on ne dit pas absolument que le riche est heureux ; mais qu'on appelle heureux celui qui a été sans tache et qui n'a pas couru après les richesses, et le motif qu'on en donne, c'est qu'il a fait une chose difficile. C'est pourquoi on ajoute : Quel est celui-là ? nous le louerons, parce qu'il a fait des choses merveilleuses durant sa vie ; puisque étant placé au milieu des richesses, il ne les a pas aimées[1].

Objection N°5.

L'État épiscopal est plus parfait que l'État religieux. Or, les évêques peuvent posséder quelque chose en propre, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 6). Par conséquent les religieux également.

Réponse à l'objection N°5 :

1 Ce qui démontre toute la vertu d'Abraham et des anciens patriarches, c'est qu'ils aient vécu au milieu des richesses, sans se laisser corrompre par elles, comme l'observe saint Thomas lui même (Opusc. de perf. vitæ spir., chap. 7). Mais il y aurait souvent de la présomption à suivre leur exemple (Voy. art. suiv., Réponse N°2). †

L'État épiscopal n'a pas pour but d'arriver à la perfection, mais la mission de l'évêque consiste plutôt à gouverner les autres d'après la perfection qu'il possède, en s'occupant non seulement des choses spirituelles, mais encore des choses temporelles ; ce qui appartient à la vie active, dans laquelle il se présente beaucoup de choses que l'on peut faire au moyen des richesses, comme nous l'avons dit (Réponse N°4). C'est pourquoi on n'exige pas des évêques qui sont préposés au gouvernement du troupeau du Christ qu'ils ne possèdent rien en propre, comme on l'exige des religieux, qui s'engagent à travailler à acquérir la perfection.

Objection N°6.

Faire l'aumône est l'œuvre la plus agréable à Dieu, et, comme le dit saint Chrysostome (Hom. 9 in epist. ad Hebr.), c'est un remède qui opère surtout pour la pénitence. Or, la pauvreté empêche de pouvoir faire des aumônes. Il semble donc que la pauvreté n'appartienne pas à la perfection religieuse.

Réponse à l'objection N°6 :

L'abandon de ses propres biens est à l'aumône ce que l'universel est au particulier, ce que l'holocauste est au sacrifice. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 20) : Ceux qui viennent en aide aux pauvres en leur donnant quelque chose de ce qu'ils possèdent offrent un sacrifice par le bien qu'ils font, parce qu'ils immolent à Dieu une part et qu'ils se réservent l'autre ; mais ceux qui ne se réservent rien offrent un holocauste, ce qui est plus qu'un sacrifice. C'est aussi pour cette raison que saint Jérôme, s'élevant contre Vigilance, lui dit (chap. 5) : Vous affirmez qu'ils font mieux ceux qui font usage de leurs biens et qui en distribuent peu à peu les fruits aux pauvres ; ce n'est pas moi, mais c'est le Seigneur qui leur répondra : Si vous voulez être parfaits, etc. Puis il ajoute : Celui que vous louez est au second et au troisième rang ; nous l'y recevons, tout en observant que l'on doit préférer le premier au second et au troisième. C'est pourquoi, pour repousser l'erreur de Vigilance (Lib. de eccles. dogmat., chap. 71), on dit qu'il est bon de répartir ses biens aux pauvres, mais qu'il est mieux de donner simultanément tout ce que l'on a pour suivre le Seigneur, et de se faire pauvre avec le Christ pour être exempt de toute inquiétude.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 8, chap. 15) : Il y a quelques justes qui se sont ceints pour atteindre le sommet de la perfection, abandonnant tout ce qu'ils possédaient extérieurement, afin de rechercher intérieurement des choses plus élevées. Or, il appartient proprement aux religieux de se ceindre pour arriver au sommet de la perfection, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 préc.). Il leur convient donc d'abandonner tout ce qu'ils ont extérieurement par la pauvreté volontaire.

Conclusion.

La pauvreté volontaire est nécessaire à la perfection religieuse et à la perfection de la charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'État religieux est un exercice et une école par laquelle on parvient à la perfection de la charité. Il est nécessaire, à cet égard, que l'on détache totalement ses affections des choses de ce monde. Car saint Augustin dit en s'adressant à Dieu (Conf., liv. 10, chap. 29) : Celui qui aime avec vous quelque chose qu'il n'aime pas pour vous, vous aime moins. C'est ce qui fait dire au même docteur (Quæst., liv. 83, q. 36) que la charité augmente à mesure que la cupidité diminue, et qu'elle est parfaite quand la cupidité n'existe plus. Or, par là même que l'on possède les choses de ce monde, le cœur se prend d'amour pour elles. C'est pourquoi saint Augustin dit encore (Ep. 31) que l'on aime plus vivement les choses terrestres que l'on possède que celles qu'on désire. Car pourquoi, s'écrie-t-il, ce jeune homme est-il tombé dans la tristesse, sinon parce qu'il avait de grandes richesses ? Car c'est autre chose de ne vouloir pas s'incorporer ce qu'on n'a pas, et autre chose de se séparer de ce qu'on s'est déjà incorporé. On rejette les premières comme des choses extérieures, au lieu qu'on ne se sépare des autres que comme de ses propres membres. Et saint Chrysostome dit (Sup. Matth., hom. 64) qu'en amassant des richesses on alimente la flamme de la cupidité, et que cette passion n'en est que plus ardente. — D'où il suit que pour acquérir la

perfection de la charité, le premier fondement est la pauvreté volontaire, qui fait que l'on vit sans rien posséder en propre, d'après ces paroles du Seigneur (Matth., 19, 21) : Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, venez et suivez-moi. [Q187-4] ; [Q189-5]

Article 4 : La continence perpétuelle est-elle requise pour la perfection religieuse ?

186

Objection N°1.

Il semble que la continence perpétuelle ne soit pas requise pour la perfection religieuse. Car la perfection de la vie chrétienne a commencé par les apôtres. Or, les apôtres ne paraissent pas avoir observé la continence, comme on le voit à l'égard de saint Pierre qui avait une belle-mère d'après l'Évangile (Matth., chap. 8). Il semble donc que la continence perpétuelle ne soit pas nécessaire à la perfection religieuse.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ a introduit non seulement la perfection de la pauvreté, mais encore celle de la continence, en disant (Matth., 19, 12) : Il y a des eunuques qui se sont faits tels eux- mêmes pour le royaume des deux ; puis il ajoute : Qui peut comprendre ceci, le comprenne. Et pour que personne ne perdît l'espérance d'arriver à la perfection, il a élevé à cet État ceux qu'il a trouvé dans les liens du mariage. Mais il ne pouvait sans injustice engager les hommes à abandonner leurs femmes, comme il pouvait sans blesser personne leur faire abandonner leurs richesses. C'est pourquoi il ne sépara pas de son épouse saint Pierre qui était marié, mais il éloigna du mariage saint Jean qui voulait s'y engager.

Objection N°2.

Le premier exemple de perfection nous est donné dans Abraham auquel le Seigneur a dit (Gen., 17, 1) : Marchez devant moi et soyez parfait. Or, il ne faut pas que l'exemplaire dépasse le modèle. La continence perpétuelle n'est donc pas nécessaire à la perfection religieuse.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (De bono conjug., chap. 22), la chasteté du célibat est préférable à celle du mariage. Abraham pratiquait l'une des deux, mais il les a possédées habituellement l'une et l'autre. Car il a vécu chastement dans le mariage ; et il eût pu vivre sans se marier dans une continence parfaite, mais alors il ne fallait pas qu'il le fit. Cependant parce que les anciens patriarches ont été parfaits tout en conservant leurs richesses et en vivant dans le mariage, ce qui tenait à l'héroïsme de leur vertu, ce n'est pas une raison pour que ceux qui sont plus faibles doivent présumer de leurs forces au point de se croire capables d'arriver à la perfection, malgré les richesses et le mariage, comme un homme sans armes ne doit pas avoir la présomption de marcher contre les ennemis, parce que Samson a tué avec une mâchoire d'âne une foule de Philistins. Car ces patriarches, s'ils avaient vécu à une époque où il eût été mieux de garder la continence et la pauvreté, ils l'auraient fait avec la plus grande ferveur.

Objection N°3.

Ce qui est requis pour la perfection religieuse se trouve dans tous les ordres. Or, il y a des religieux qui vivent avec leurs épouses. La perfection religieuse ne demande donc pas la continence perpétuelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces institutions où l'on permet l'usage du mariage ne sont pas, proprement et absolument parlant, des ordres religieux ; on ne leur donne ce nom que sous un rapport[1], parce qu'elles ont quelque chose de ce qui appartient à l'État religieux.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (2 Cor., 7, 1) : Purifions-nous de tout ce qui souille le corps ou l'esprit, achevant l'œuvre de notre sanctification dans la crainte de Dieu. Or, la pureté de la chair et de l'esprit se conserve par la continence ; parce qu'il est dit (1 Cor., 7, 34) : La femme qui n'est pas mariée et qui est vierge s'occupe du soin des choses du Seigneur, pour être sainte d'esprit et de corps. La perfection religieuse demande donc la continence.

Conclusion.

Le vœu de continence perpétuelle est nécessaire à la perfection religieuse, comme la pauvreté volontaire.

Il faut répondre que l'État religieux exige qu'on se dégage de ce qui empêche l'homme de se livrer tout entier au service de Dieu. Or, l'usage du mariage empêche l'âme de se livrer tout entière au service de Dieu, de deux manières :

1. À cause de la violence de la délectation, dont les jouissances fréquentes augmentent la concupiscence, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. ult.). D'où il suit que l'usage des plaisirs sensuels empêche l'âme de tendre parfaitement vers Dieu. Et c'est ce qu'exprime saint Augustin (Solil., liv. 1, chap. 10) : Je ne sens rien qui jette plus l'âme de l'homme hors d'elle-même, que les caresses de la femme, et ce contact des corps, sans lequel il n'y a pas d'épouse.
2. À cause de la sollicitude que l'homme éprouve pour gouverner sa femme, ses enfants et les affaires temporelles nécessaires à leur entretien. C'est pourquoi saint Paul dit (1 Cor., 7, 32) : Que celui qui n'est pas marié s'occupe du soin des choses du Seigneur, mais que celui qui est marié s'occupe du soin des choses de ce monde et des moyens de plaire à sa femme. C'est pour ce motif que la continence perpétuelle est nécessaire à la perfection religieuse, comme la pauvreté volontaire. Ainsi comme on a condamné Vigilance pour avoir égalé les richesses à la pauvreté ; de même on a condamné Jovinien pour avoir égalé le mariage à la virginité[2]. [Q189-5]

Article 5 : L'obéissance appartient-elle à la perfection religieuse ?

186

Objection N°1.

Il semble que l'obéissance n'appartienne pas à la perfection religieuse. Car cette perfection paraît embrasser les choses qui sont de surérogation, auxquelles tout le monde n'est pas tenu. Or, tout le monde est tenu d'obéir à ses supérieurs, d'après ces paroles de l'Apôtre (Hébr., 13, 17) : Obéissez à ceux qui vous sont préposés et soyez-leur soumis. Il semble donc que l'obéissance n'appartienne pas à la perfection religieuse.

Réponse à l'objection N°1 :

Obéir à ses supérieurs en ce qui est nécessaire à la vertu, ce n'est pas une chose de surérogation, mais c'est une chose commune à tous ; au lieu que leur obéir en ce qui regarde l'exercice de la perfection, c'est une chose qui appartient en propre aux religieux : cette dernière obéissance est à la première ce que l'universel est au particulier. En effet, ceux qui vivent dans le siècle, conservent

1 Le vœu de continence est essentiel à la vie religieuse : à cet égard Innocent III s'exprime ainsi (chap. Cum ad monasterium, tit. De statu monach.) : Abdicatio propriétatis, sicut et custodia castitatis, adeò est annexa regulæ monachali, ut contra eam nec summus pontifex possit licentiam indulgere. †

2 Quand un religieux pèche sous le rapport de la pureté, sa faute a toujours une double malice : elle attaque la vertu de chasteté d'une part, et la vertu de religion de l'autre, ce qui en fait un sacrilège. Ce sacrilège est mortel quand le péché d'impureté est mortel, et il est véniel si l'autre est véniel. †

quelque chose pour eux et donnent le reste au Seigneur, et c'est sous ce rapport qu'ils sont soumis à l'obéissance de leurs supérieurs. Quant à ceux qui vivent en religion ils se donnent à Dieu tout entiers avec tout ce qu'ils ont, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 3). Par conséquent leur obéissance est universelle.

Objection N°2.

L'obéissance paraît appartenir en propre à ceux qui doivent être dirigés par le sentiment d'un autre ; ce qui est le fait des individus qui manquent de discernement. Or, l'Apôtre dit (Héb., 5, 14) : La nourriture solide est pour les parfaits, qui par un long usage ont l'esprit exercé à discerner le bien d'avec le mal. Il semble donc que l'obéissance n'appartienne pas à l'État de ceux qui sont parfaits.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1 et 2), les hommes en s'exerçant à certains actes parviennent à former en eux des habitudes, et quand ils les ont acquises, ils peuvent d'autant mieux produire ces mêmes actes. Ainsi c'est par l'obéissance que ceux qui ne sont pas arrivés à la perfection y parviennent ; et ceux qui sont déjà parfaits, sont d'autant mieux disposés à obéir, non comme s'ils avaient besoin d'être dirigés pour acquérir la perfection, mais parce que c'est le moyen de se conserver dans ce qui lui appartient.

Objection N°3.

Si l'obéissance était nécessaire pour la perfection religieuse, il faudrait qu'elle convînt à tous les religieux. Or, elle ne convient pas à tous : car il y a des religieux qui mènent une vie solitaire, sans avoir de supérieurs à qui ils obéissent : les chefs d'ordre ne paraissent pas tenus non plus à l'obéissance. Cette vertu ne paraît donc pas appartenir à la perfection religieuse.

Réponse à l'objection N°3 :

La soumission des religieux se considère principalement par rapport aux évêques qui sont, à leur égard ce que ceux qui perfectionnent sont à ceux qui sont perfectionnés, comme l'observe saint Denis quand il dit (De hier. eccles., chap. 6) : que l'ordre des moines est soumis aux vertus parfaites des pontifes et qu'il est éclairé de leurs divines lumières. Par conséquent ni les ermites, ni les chefs d'ordre ne sont exempts de l'obéissance de l'évêque ; et s'ils sont tout à fait ou en partie affranchis de la juridiction des évêques de leur diocèse, ils sont cependant obligés d'obéir au souverain pontife, non seulement en ce qui est commun aux autres, mais en ce qui appartient spécialement à la discipline de l'ordre.

Objection N°4.

Si le vœu d'obéissance était nécessaire à l'État religieux, il s'ensuivrait que les religieux seraient tenus d'obéir en tout à leurs supérieurs, comme par le vœu de continence ils sont tenus de s'abstenir de toutes les jouissances sensuelles. Or, ils ne sont pas tenus d'obéir en tout à leurs supérieurs, comme nous l'avons vu (quest. 104, art. 5) en traitant de la vertu d'obéissance. Le vœu d'obéissance n'est donc pas nécessaire à l'État religieux

Réponse à l'objection N°4 :

Le vœu d'obéissance qui appartient à l'État religieux s'étend à la disposition de la vie humaine tout entière, et sous ce rapport ce vœu a une certaine universalité, quoiqu'il ne s'étende pas à tous les actes particuliers. Parmi ces actes les uns n'appartiennent pas à la vie religieuse parce qu'ils ne font pas partie de ce qui regarde l'amour de Dieu et du prochain ; comme se frotter la barbe, lever de terre une paille et d'autres choses semblables qui ne sont l'objet ni du vœu, ni de l'obéissance ; les autres sont contraires à la profession religieuse. Il n'en est pas de même du vœu de continence par lequel on exclut les actes qui sont absolument contraires à la perfection religieuse.

Objection N°5.

Les choses les plus agréables à Dieu sont celles qu'on fait pour lui librement, sans y être forcé, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 9, 7) : Il ne faut pas agir par tristesse ou par force. Or, ce que l'on fait par obéissance, on le fait de nécessité de précepte. Les bonnes œuvres que l'on fait spontanément sont donc plus louables, et par conséquent le vœu d'obéissance ne convient pas à l'État religieux par lequel les hommes cherchent à parvenir à ce qu'il y a de mieux.

Réponse à l'objection N°5 :

La nécessité de coaction produit l'involontaire et c'est pour ce motif qu'elle exclut la raison de la louange et du mérite ; au lieu que la nécessité qui résulte de l'obéissance n'est pas une nécessité de coaction, elle est au contraire une nécessité de libre volonté dans le sens que l'homme veut obéir, quoique quelquefois il ne veuille pas faire ce qui est commandé, considéré en lui-même. C'est pourquoi, parce que l'homme en faisant le vœu d'obéissance se soumet à la nécessité de faire des choses qui ne lui plaisent pas en elles-mêmes et qu'il s'y soumet à cause de Dieu, ses actions sont par là même plus agréables à Dieu, quand elles seraient de moindre importance. Car l'homme ne peut rien donner de mieux à Dieu que de soumettre sa volonté propre à la volonté d'un autre à cause de lui. C'est pour ce motif qu'il est dit dans les conférences des Pères (Coll. 18, chap. 7) : Que la pire espèce de moines est celle des sarabaïtes ; parce que s'occupant de leurs propres besoins et affranchis du joug des anciens, ils ont la liberté de faire ce que bon leur semble. Cependant ils passent les jours et les nuits à travailler plutôt que les cénobites.

Mais c'est le contraire. La perfection de l'État religieux consiste surtout à imiter le Christ, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 19, 21) : Si vous voulez être parfait… suivez-moi. Or, ce que l'on remarque principalement dans le Christ, c'est son obéissance, d'après ces paroles de saint Paul (Phil., 2, 8) : Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. Il semble donc que l'obéissance appartienne à la perfection religieuse.

Conclusion.

L'obéissance est nécessaire à la perfection religieuse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3), l'État religieux est une école ou un exercice par lequel on tend à la perfection. Or, tous ceux qui s'instruisent ou qui s'exercent pour parvenir à une fin, doivent suivre la direction de quelqu'un qui les forme à son gré et qui les mette à même d'atteindre cette fin, comme les disciples sont formés par leur maître. C'est pourquoi il faut que les religieux soient soumis à l'instruction et aux ordres de quelqu'un en ce qui regarde la vie religieuse. D'où il est dit (7, quest. 1, chap. Hoc nequaquam) que la vie des moines est une vie de soumission et une école. L'homme n'étant soumis à l'instruction et au commandement d'un autre que par l'obéissance, il s'ensuit que cette vertu est nécessaire à la perfection religieuse[1].

186

1 L'objet du vœu comprend ce qui se rapporte à la règle et aux constitutions qui y ont été ajoutées. Le religieux ne devrait pas obéir à son supérieur, si celui-ci lui prescrivait quelque chose de contraire à la règle. Son vœu ne l'oblige pas non plus à lui obéir pour des choses indifférentes qui sont étrangères à la règle et aux constitutions de son ordre : s'il le fait, c'est par perfection, mais il n'y est pas tenu. ‡

Article 6 : Est-il nécessaire pour la perfection religieuse que la pauvreté, la continence et l'obéissance soient l'objet d'un vœu ?

186

Objection N°1.

Il semble que la perfection religieuse n'exige pas que ces trois choses, la pauvreté, la continence et l'obéissance, soient l'objet d'un vœu. Car la règle d'après laquelle on doit arriver à la perfection a été transmise par le Seigneur. Or, le Seigneur donnant la forme de la perfection chrétienne dit (Matth., 19, 21) : Si vous voulez être parfait, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres, sans faire aucune mention du vœu. Il semble donc que le vœu ne soit pas nécessaire à la discipline religieuse.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après le Seigneur, la perfection de la vie demande qu'on le suive, non d'une manière quelconque, mais sans regarder jamais en arrière. Ainsi il dit (Luc, 9, 62) : Quiconque met la main à la charrue et regarde derrière soi, n'est pas propre au royaume de Dieu. Quelques-uns des disciples ayant reculé, quand le Seigneur demanda aux autres : Est-ce que vous voulez vous retirer ? saint Pierre répondit au nom de tous : A qui irions-nous, Seigneur ? D'où saint Augustin observe (De consensu Evang., liv. 2, chap. 17) que, comme saint Matthieu et saint Mare le racontent, Pierre et André suivirent le Seigneur sans attacher leurs barques à terre, comme s'ils avaient dû y retourner ; mais ils se montrèrent dociles à l'ordre du maître qui leur commandait de marcher à sa suite. L'immutabilité de la résolution que l'on a prise de se mettre à la suite du Christ est confirmée par le vœu ; c'est pour ce motif qu'il est nécessaire à la perfection religieuse.

Objection N°2.

Le vœu consiste dans une promesse faite à Dieu. Ainsi après avoir dit (Ecclés., 5, 3) : Si vous avez fait un vœu à Dieu, acquittez-vous sans retard, le Sage ajoute : Car une promesse insensée et infidèle lui déplaît. Or, du moment que l'on donne la chose, il n'est plus nécessaire de la promettre. Il suffit donc pour la perfection religieuse que l'on observe la pauvreté, la continence et l'obéissance sans faire de vœu.

Réponse à l'objection N°2 :

La perfection religieuse demande, comme le dit saint Grégoire (loc. sup. cit.), que l'on donne à Dieu tout ce qu'on lui voue. Or, l'homme ne peut pas donner en acte à Dieu sa vie tout entière, parce qu'elle n'existe pas tout entière simultanément, mais qu'elle se passe successivement. On ne peut donc offrir à Dieu sa vie tout entière qu'autant qu'on s'engage par un vœu.

Objection N°3.

Saint Augustin dit à Pollentius (De adulter. conjugiis, liv. 1, chap. 14) : Ce qu'il y a de plus agréable dans nos devoirs, c'est que nous faisons par amour ce qu'il nous serait permis de ne pas faire. Or, il est permis de ne pas faire ce que l'on fait sans vœu, et il n'en est pas de même de ce que l'on fait avec vœu. Il paraît donc plus agréable à Dieu que l'on observe la pauvreté, la continence et l'obéissance sans en avoir fait vœu. Par conséquent le vœu n'est pas nécessaire à la perfection religieuse.

Réponse à l'objection N°3 :

Parmi les autres choses qu'il nous est permis de ne pas donner, il faut compter notre liberté propre qui est plus précieuse pour nous que tous les autres biens. Ainsi quand on s'enlève spontanément, par un vœu, la liberté de s'abstenir de ce qui appartient au service de Dieu, on fait l'acte qui lui est le plus agréable. C'est pour cela que saint Augustin dit (Ep. 127) : Ne vous repentez pas d'avoir fait un

vœu ; mais réjouissez-vous plutôt de n'avoir plus cette liberté que vous ne pouviez conserver qu'à votre détriment. Heureuse nécessité qui vous contraint à ce qu'il y a de mieux.

Mais c'est le contraire. Sous la loi ancienne les Nazaréens étaient sanctifiés par le vœu, d'après ces paroles (Nom., 6, 2) : Si un homme ou une femme ont fait vœu pour se sanctifier, et qu'ils aient voulu se consacrer au Seigneur, etc. Or, ils étaient la figure de ceux qui arrivent au sommet de la perfection, d'après la glose de saint Grégoire (Mor., liv. 2, chap. 26). Par conséquent le vœu est nécessaire à l'État de perfection.

Conclusion.

Il est nécessaire que tous ceux qui font profession de la perfection religieuse s'obligent par un vœu à l'obéissance, à la continence et à la pauvreté perpétuelle.

Il faut répondre qu'il appartient aux religieux d'être dans l'État de perfection, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 174, art. 5). Or, l'État de perfection demande qu'on s'oblige à ce qui est de perfection, et c'est ce que l'on fait à l'égard de Dieu au moyen du vœu. D'après ce que nous avons vu précédemment (art. 3 à 5), il est évident que la pauvreté, la continence et l'obéissance appartiennent à la perfection de la vie chrétienne. C'est pourquoi l'État religieux demande qu'on s'oblige à ces trois choses par un vœu[1]. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 20) : Quand on a voué au Dieu tout- puissant toutes ses possessions, toute sa vie, tous ses sentiments, c'est un holocauste ; puis il ajoute que c'est ce que font ceux qui abandonnent le siècle. [Q187-4] ; [Q188-1]

Article 7 : Peut-on dire avec raison que la perfection religieuse consiste dans ces trois vœux ?

186

Objection N°1.

Il semble que l'on ait tort de dire que la perfection religieuse consiste dans ces trois vœux. Car la perfection de la vie consiste plutôt dans les actes intérieurs que dans les actes extérieurs, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 14, 17) : Le royaume de Dieu ne consiste point dans le boire et dans le manger, mais dans la justice, la paix et la joie que donne l'Esprit-Saint. Or, par le vœu de religion on s'oblige à ce qui est de perfection. Les vœux qui ont pour objet les actes intérieurs, comme la contemplation, l'amour de Dieu et du prochain, et le reste, devraient donc plutôt appartenir à la religion que les vœux de pauvreté, de continence et d'obéissance qui se rapportent aux actes extérieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (art. 1), le vœu de religion a pour fin la perfection de la charité, à laquelle appartiennent tous les actes intérieurs des vertus, dont la charité est la mère, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 13, 4) : La charité est patiente, bienfaisante, etc. C'est pourquoi les actes intérieurs des vertus[2] ne tombent pas sous le vœu de religion, qui se rapporte à eux comme à sa fin.

Objection N°2.

Ces trois choses tombent sous le vœu de religion, en ce sens qu'elles se rapportent au moyen de tendre à la perfection. Or, il y a beaucoup d'autres choses dans lesquelles les religieux s'exercent, comme l'abstinence, les veilles et les autres mortifications de cette nature. Il semble donc que ce soit à tort que l'on dise que ces trois vœux appartiennent essentiellement à l'État de perfection.

1 D'ailleurs il a été démontré que ce que l'on fait d'après un vœu est meilleur ou plus parfait que les actes qu'on produit sans cela (Voy. quest. 184) †

2 Comme l'humilité, la patience et le reste. †

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les ordres religieux toutes les autres observances se rapportent à ces trois vœux principaux. En effet, si dans les ordres religieux on a établi des moyens de se procurer la nourriture, comme le travail, la mendicité, ceci se rapporte à la pauvreté, et c'est pour conserver cette vertu que les religieux se procurent de cette manière de quoi vivre. Les autres choses par lesquelles on se macère le corps, comme les veilles, les jeûnes et toutes les autres mortifications semblables, ont directement pour but l'observation du vœu de continence. Si dans les ordres religieux on a établi quelque chose relativement aux actes humains par lesquels on se propose ce qui est la fin de religion, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain[1], toutes ces prescriptions sont comprises sous le vœu d'obéissance, qui appartient à la volonté et d'après lequel elle rapporte ses actes à une fin d'après la manière dont un autre en dispose. Quant à la détermination de l'habit, elle appartient à ces trois vœux, comme signe de l'obligation contractée. C'est pourquoi on donne et l'on bénit l'habit religieux en même temps que l'on fait profession.

Objection N°3.

Par le vœu d'obéissance on s'engage à faire, d'après l'ordre du supérieur, tout ce qui appartient à l'exercice de la perfection. Ce vœu suffit donc sans les deux autres.

Réponse à l'objection N°3 :

Par l'obéissance on offre à Dieu sa volonté. Quoique toutes les choses humaines soient soumises à cette faculté, cependant il y en a qui ne sont soumises qu'à elle d'une manière spéciale, comme les actions humaines ; car les passions appartiennent aussi à l'appétit sensitif[2]. C'est pourquoi, pour comprimer les passions des délectations charnelles et des désirs extérieurs qui sont un obstacle à la perfection, le vœu de continence et de pauvreté sont nécessaires ; et pour disposer ses actions propres comme l'État de perfection l'exige, il faut le vœu d'obéissance.

Objection N°4.

Les biens extérieurs comprennent non seulement les richesses, mais encore les honneurs. Si donc par le vœu de pauvreté les religieux renoncent aux richesses de la terre, il faut que par un autre vœu ils méprisent aussi les honneurs de ce monde.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3), on ne doit proprement et véritablement honorer que la vertu. Mais parce que les biens extérieurs sont des instruments qui servent à produire certains actes de vertus, leur excellence est cause conséquemment qu'ils reçoivent des honneurs, surtout de la part du vulgaire, qui n'est frappé que de ce qui brille au-dehors. Les religieux, qui tendent à la perfection, ne peuvent donc renoncer à l'honneur[3] que l'on rend à Dieu et aux saints à cause de leur vertu, comme le dit le Psalmiste (Ps. 138, 17) : Que vos amis, ô mon Dieu ! me sont chers et précieux ! Mais ils renoncent à l'honneur qu'ils pourraient espérer des choses extérieures, par là même qu'ils abandonnent la vie du siècle. Par conséquent il n'est pas nécessaire qu'ils fassent à ce sujet un vœu spécial.

Mais c'est le contraire. Il est dit[4] que la conservation de la chasteté et le renoncement à ce que l'on possède sont annexés à la règle monastique.

---

1 Comme la lecture, la prière, la visite des malades, ou d'autres bonnes œuvres semblables. †

2 Elles se rapportent immédiatement à l'appétit sensitif, et médiatement à la volonté. †

3 Ainsi les religieux renoncent à tous les honneurs du monde, mais ils ne renoncent pas au sacerdoce, à l'enseignement et à tontes les charges de cette nature qui ont pour objet le bien des âmes, quoiqu'il en résulte de l'honneur pour ceux qui les remplissent (Voy., Opusc. contrà impugnantes religionem, chap. 2). †

4 Extra. de statu monach., cap. Cum ad monasterium. †

Conclusion.

L'État religieux, selon qu'il est un holocauste par lequel on s'offre et l'on s'immole, pour ainsi dire, à Dieu tout entier, comprend dans son intégralité les trois vœux d'obéissance, de continence et de pauvreté, et la perfection religieuse consiste dans ces vœux.

Il faut répondre que l'État religieux peut se considérer de trois manières :

1. Comme un exercice par lequel on tend à la perfection de la charité.
2. Comme un moyen de délivrer l'esprit humain de toutes les sollicitudes extérieures, suivant ce mot de l'Apôtre (1 Cor., 7, 32) : Je veux que vous soyez sans inquiétude.
3. Comme un holocauste par lequel on s'offre à Dieu tout entier, avec tout ce que l'on possède. D'après cela, l'État religieux est complet par ces trois vœux.

En effet, à l'égard de l'exercice de la perfection, il faut qu'on éloigne de soi ce qui pourrait empêcher de tendre de toutes ses affections vers Dieu, en qui consiste la perfection de la charité. Or, il y a trois choses qui nous en empêchent : d'abord le désir des biens extérieurs, qui est détruit par le vœu de pauvreté ; ensuite la concupiscence des délectations sensibles, parmi lesquelles les joies charnelles occupent le premier rang ; on la comprime par le vœu de continence ; enfin le dérèglement de la volonté humaine, qui est arrêté par le vœu d'obéissance[1]. — De même l'inquiétude qui résulte des sollicitudes de la vie présente, provient principalement de trois causes :

1. De la dispensation des biens extérieurs. Cette sollicitude est détruite par le vœu de pauvreté.
2. Du gouvernement de la femme et des enfants ; on en est délivré par le vœu de continence.
3. De la disposition de ses propres actions ; on en est déchargé par le vœu d'obéissance qui fait que l'on se met à la disposition d'un autre.

Également il y a holocauste quand on offre à Dieu tout ce qu'on a, comme le dit saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 20). Or, l'homme possède trois sortes de biens d'après Aristote (Eth., liv. 1, chap. 8) :

1. Les biens extérieurs que l'on offre à Dieu totalement par le vœu de la pauvreté volontaire.
2. Le bien de son propre corps que l'on offre à Dieu principalement par le vœu de continence, en renonçant aux délectations corporelles les plus vives.
3. Le bien de l'âme que l'on offre à Dieu totalement par l'obéissance, en lui faisant le sacrifice de sa volonté propre, qui est la faculté par laquelle l'homme se sert de toutes les puissances et de toutes les habitudes de l'âme. C'est donc avec raison qu'on fait consister l'intégralité de l'État religieux dans ces trois vœux. [Q187-2] ; [Q188-1] ; [Q188-1-b]

Article 8 : Le vœu d'obéissance est-il le plus excellent des trois vœux de religion ?

186

Objection N°1.

Il semble que le vœu d'obéissance ne soit pas le premier des trois vœux de religion. Car la perfection de la vie religieuse a commencé avec le Christ. Or, le Christ a spécialement conseillé la pauvreté, mais on ne voit pas qu'il ait conseillé l'obéissance. Le vœu de pauvreté l'emporte donc sur le vœu d'obéissance.

Réponse à l'objection N°1 :

Le conseil de l'obéissance est compris dans la parole que dit le Seigneur pour engager à le suivre ; car celui qui obéit suit la volonté d'un autre. C'est pourquoi le vœu d'obéissance appartient plus à la perfection que le vœu de pauvreté, parce que, comme le dit saint Jérôme[2], saint Pierre a ajouté ce qui est de perfection, en disant : Nous vous avons suivi.

1 Ce sont ces trois obstacles que saint Jean a désignés par ces paroles (1 Jean, 2, 16) : Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, et concupiscence des yeux, et orgueil de la vie. †

2 (Sup. Matth., chap. 19, super illud Ecce nos reliquimus, etc.) †

Objection N°2.

L'Écriture dit (Ecclésiastique, 26, 20) : Tout le prix de l'or n'est rien comparativement à une âme vraiment chaste. Or, le vœu qui a pour objet la chose la plus noble est le plus éminent. Le vœu de continence l'emporte donc sur le vœu d'obéissance.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce passage ne signifie pas que la continence vaille mieux que tous les autres actes de vertu, mais qu'elle est préférable à la chasteté conjugale, ou aux richesses extérieures, comme l'or et l'argent qui se mesurent au poids. Ou bien, par la continence on entend la vertu qui fait que l'on s'abstient universellement de tout mal, comme nous l'avons dit (quest. 155, art. 4, Réponse N°1).

Objection N°3.

Plus un vœu est important et moins il paraît facile d'en dispenser. Or, les vœux de pauvreté et de continence sont tellement annexés à la règle monastique, que le souverain pontife lui-même ne peut en dispenser, comme le dit une Décrétale sur l'État des moines (chap. Cum. ad monasterium) ; cependant il peut exempter un religieux d'obéir à son supérieur. Il semble donc que le vœu d'obéissance soit moins grave que le vœu de pauvreté et de continence.

Réponse à l'objection N°3 :

Le pape ne peut pas dispenser un religieux de son vœu d'obéissance, de manière qu'il ne soit tenu d'obéir à personne en ce qui regarde la perfection. Il ne peut pas, en effet, l'affranchir de l'obéissance qu'il lui doit. Cependant il peut le soustraire à la juridiction d'un prélat inférieur, ce qui ne le dispense pas de son vœu d'obéissance.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 35, chap. 10) : L'obéissance est avec raison préférée aux victimes, parce que par les victimes on immole la chair d'un autre, au lieu que par l'obéissance on immole sa volonté propre. Or, les vœux de religion sont des holocaustes, comme nous l'avons dit (art. 1 et art. 3, Réponse N°9). Le vœu d'obéissance est donc le premier de tous les vœux de religion.

Conclusion.

Parmi tous les vœux de religion, le plus grand est le vœu d'obéissance, par lequel l'homme offre à Dieu sa volonté tout entière, qui l'emporte de beaucoup sur tous les biens du corps et de la fortune. Il faut répondre que le vœu d'obéissance est le premier des trois vœux de religion, et cela pour trois raisons :

1. Parce que par le vœu d'obéissance l'homme offre à Dieu ce qu'il a de plus grand, c'est-à-dire sa propre volonté, qui l'emporte sur son corps, qu'il offre à Dieu par la continence et qui vaut mieux aussi que les choses extérieures dont il fait le sacrifice par le vœu de pauvreté. Ainsi ce que l'on fait par obéissance est plus agréable à Dieu que ce que l'on fait par sa volonté propre, d'après ces paroles que saint Jérôme adresse au moine Rusticus[1] : La prière a pour but de vous apprendre à ne pas suivre votre volonté propre. Puis il ajoute : Ne faites pas votre volonté ; mangez ce qu'on vous ordonne, possédez ce que vous aurez reçu, et mettez les vêtements qu'on vous donne. Ainsi le jeûne n'est pas agréable à Dieu quand on le pratique d'après sa volonté propre, suivant ce mot du prophète (Is., 58, 3) : Votre volonté propre se trouve au jour de votre jeûne.
2. Parce que le vœu d'obéissance comprend sous lui tous les autres vœux[2], tandis que la réciproque n'est pas vraie. Car, quoique le religieux soit tenu par un vœu d'observer la continence et la pauvreté, cependant ces choses sont l'objet de l'obéissance, qui embrasse

1 Jean XXII a ainsi déterminé le rapport des trois vertus essentielles à la vie religieuse (Extravenerunt. Quorumdam, De verborum significationibus) : Magna est paupertas, sed major continentia, maxima autem obedientia. †

2 Pour ce motif, il y a des ordres où l'on promet seulement l'obéissance d'une manière explicite. C'est ce qui a lieu particulièrement dans l'ordre des frères prêcheurs. †

une multitude d'autres devoirs indépendamment de l'observation de la continence et de la pauvreté.

3. Parce que le vœu d'obéissance s'étend proprement aux actes qui se rapprochent le plus de la fin que la vie religieuse se propose. Et plus une chose se rapproche de la fin, meilleure elle est. De là il suit que le vœu d'obéissance est le vœu le plus essentiel de religion. Car si l'on observe par vœu la pauvreté volontaire et la continence, sans avoir fait le vœu d'obéissance, on n'appartient pas pour cela à l'État religieux, qui est préféré à la virginité observée d'après un vœu ; puisque saint Augustin dit (Lib. de virg., chap. 46) : Je pense qu'il n'y a personne qui ose préférer la virginité à la vie monastique. [Q188-7]

Article 9 : Un religieux pèche-t-il toujours mortellement en transgressant ce qui est prescrit par la règle ?

186

Objection N°1.

Il semble qu'un religieux pèche toujours mortellement en transgressant ce qui appartient à sa règle. Car, agir contre son vœu, c'est une faute damnable, comme on le voit par ces paroles de saint Paul (1 Tim., 5, 2) : Les veuves qui veulent se remarier sont condamnées pour avoir manqué à leurs premiers engagements. Or, les religieux sont astreints à leur règle par le vœu de leur profession. Ils pèchent donc mortellement en transgressant ce que la règle renferme.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui fait profession d'une règle ne fait pas vœu d'observer tout ce que la règle contient ; mais il fait vœu d'embrasser la vie régulière, qui consiste essentiellement dans les trois choses dont nous avons parlé. Aussi, dans certains ordres, par prudence on ne fait pas profession de la règle[2], mais on fait profession de vivre conformément à elle, c'est-à-dire de tendre à conformer ses mœurs à ce qu'elle prescrit, comme on cherche à imiter un type qu'on a choisi pour modèle ; et c'est ce qui est détruit par le mépris. Dans d'autres ordres, on professe avec plus de prudence encore d'obéir selon la règle[3], de telle sorte qu'il n'y a de contraire à la profession que ce qui est contraire au précepte de la règle ; la transgression ou l'omission des autres choses n'oblige que sous peine de péché véniel. Car, comme nous l'avons vu (art. 7, Réponse N°2), ces autres choses sont des dispositions à l'exécution des vœux principaux. Or, le péché véniel est une disposition au péché mortel, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 88, art. 3), parce qu'il est un obstacle à ce qui nous dispose à observer les principaux préceptes de la loi du Christ, qui sont les préceptes de la charité. Cependant, dans l'ordre des frères prêcheurs, cette transgression ou cette omission n'est dans son genre ni une faute mortelle, ni une faute vénielle ; mais elle oblige seulement à supporter la peine fixée, parce que c'est de cette manière qu'on est tenu à observer ces pratiques[4]. Toutefois on pourrait, à cet égard, pécher véniellement ou mortellement par négligence, ou par passion, ou par mépris.

Objection N°2.

La règle est imposée au religieux comme une loi. Or, celui qui transgresse un précepte de la loi pèche mortellement. Il semble donc que le moine pèche de la sorte quand il transgresse un point de sa règle.

Réponse à l'objection N°2 :

2 Les frères mineurs font vœu d'observer la règle ; cependant toutes leurs transgressions ne sont pas mortelles ; elles peuvent être vénielles ou sans péché, suivant la nature des prescriptions qu'ils violent. †

3 C'est ce qui se fait dans l'ordre des frères prêcheurs. †

4 Les statuts qu'on peut enfreindre sans péché ne sont considérés que comme des avertissements et des conseils. †

Tout ce qui est renfermé dans la loi n'est pas donné sous forme de précepte ; mais il y a des choses qui sont prescrites sous la forme d'un ordre ou d'un décret qui oblige sous une peine déterminée. Ainsi, comme dans la loi civile, la transgression d'un article établi ne rend pas toujours digne de la peine de mort ; de même, dans la législation ecclésiastique, toutes les ordonnances ou tous les statuts publics n'obligent pas sous peine de péché mortel ; il en est de même de toutes les prescriptions d'une règle.

Objection N°3.

Le mépris rend le péché mortel. Or, celui qui fait souvent une chose qu'il ne doit pas faire, paraît pécher par mépris. Il semble donc que si un religieux transgresse souvent les points de sa règle, il pèche mortellement.

Réponse à l'objection N°3 :

On pèche par mépris quand la volonté refuse de se soumettre à un précepte de la loi ou de la règle, et qu'on en vient par là même à agir contre la loi ou la règle. Au contraire, quand, pour une cause particulière, telle que la concupiscence ou la colère, on est amené à faire quelque chose contrairement aux prescriptions de la loi ou de la règle, on ne pèche pas par mépris, mais pour un autre motif, quoiqu'il arrive souvent de retomber dans le même péché d'après la même cause ou d'après une autre. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans son livre (De naturâ et gratiâ, chap. 29), que tous les péchés ne résultent pas du mépris de l'orgueil. Cependant les rechutes fréquentes mènent par voie de disposition au mépris, d'après ces paroles de l'Écriture (Prov., 18, 3) : Quand l'impie est arrivé au fond de l'abîme du péché, il méprise.

Mais c'est le contraire. L'État religieux est plus sûr que l'État séculier. C'est pourquoi saint Grégoire[1] compare la vie du siècle à une mer agitée et la vie du cloître à un port tranquille. Or, si toute transgression d'un point renfermé dans la règle obligeait le religieux sous peine de péché mortel, l'État religieux serait le plus dangereux, à cause de la multitude des observances. Toute transgression de ce qui est compris dans la règle n'est donc pas un péché mortel.

Conclusion.

Un religieux en transgressant ce que la règle renferme en dehors de tout précepte général et de la nécessité que le triple vœu impose, ne commet aucune faute mortelle, s'il agit ainsi sans mépris.

Il faut répondre qu'une chose est comprise dans la règle de deux manières, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 7, Réponse N°1 et 2) :

1. Comme sa fin, telles sont les choses qui appartiennent aux actes des vertus. Leur transgression, relativement à ce qui est de précepte en général, oblige sous peine de péché mortel ; mais relativement à ce qui dépasse communément ce qui est de nécessité de précepte, la règle n'oblige pas sous peine de péché mortel, à moins qu'on agisse par mépris. Car, comme nous l'avons vu (art. 2), un religieux n'est pas tenu d'être parfait, mais il doit tendre à la perfection ; et le mépris de la perfection est contraire à cette disposition.
2. Une chose peut être contenue dans la règle comme appartenant à un exercice extérieur ; telles sont, par exemple, toutes les observances extérieures. Parmi ces observances, il y en a auxquelles le religieux est tenu d'après le vœu de sa profession. Ce vœu a rapport principalement aux trois choses dont nous avons parlé : la pauvreté, la continence et l'obéissance ; toutes les autres se rapportent à celles-là. C'est pourquoi la transgression de ces trois choses oblige sous peine de péché mortel ; mais la transgression des autres n'oblige pas de même, à moins qu'on ne les transgresse par mépris pour la règle, parce que ceci est directement contraire à la profession par laquelle on fait vœu d'observer la vie régulière. Il

1 (in princ. Moral. in Epist. ad Leand. Epist. sup. exposit., liv. Job, chap. 1) †

pourrait y avoir péché mortel par suite du commandement proféré de vive voix par le supérieur[1] ou exprimé dans la règle, parce que ce serait agir contre le vœu d'obéissance.

Article 10 : Un religieux pèche-t-il plus grièvement qu'un séculier en faisant dans son genre le même péché que lui ?

186

Objection N°1.

Il semble qu'un religieux ne pèche pas plus grièvement qu'un séculier en faisant un péché du même genre. Car il est dit (2 Paralip., 30, 18) : Le Seigneur est bon ; il fera miséricorde à tous ceux qui cherchent de tout leur cœur le Seigneur, le Dieu de leurs pères ; et il ne leur imputera point ce défaut de sanctification. Or, les religieux paraissent suivre le Seigneur, le Dieu de leurs pères, de tout leur cœur, plutôt que les séculiers qui se donnent à Dieu en partie avec une partie de leurs biens, et qui se réservent le reste, comme le dit saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 20). Il semble donc que, s'ils s'écartent en quelque point de leur sanctification, cette faute leur soit moins imputable.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage s'entend des péchés que l'on fait par faiblesse ou par ignorance, mais non de ceux que l'on fait par mépris.

Objection N°2.

Quand un homme fait de bonnes actions, Dieu se fâche moins contre ses fautes. Car il est dit (2 Paral., 19, 2) : Vous donnez des secours à un impie, et vous faites alliance avec ceux qui haïssent le Seigneur ; vous vous étiez rendu digne pour ce sujet de la colère de Dieu, mais il s'est trouvé de bonnes œuvres en vous. Or, les religieux font plus de bonnes œuvres que les séculiers. Par conséquent, s'ils font des péchés, Dieu s'irrite moins contre eux.

Réponse à l'objection N°2 :

Josaphat à qui ces paroles sont adressées n'a pas péché par malice, mais par faiblesse de cœur.

Objection N°3.

La vie présente ne se passe pas sans péché, d'après ce mot de saint Jacques (3, 2) : Nous faisons tous beaucoup de fautes. Si donc les péchés des religieux étaient plus graves que les péchés des séculiers, il s'ensuivrait qu'ils seraient dans une condition pire que ces derniers, et que par conséquent il ne serait pas raisonnable de conseiller d'entrer en religion.

Réponse à l'objection N°3 :

Les justes ne pèchent pas facilement par mépris, mais ils tombent quelquefois par ignorance ou par faiblesse dans certaines fautes dont ils se relèvent aisément. S'ils parviennent à pécher par mépris, ils deviennent très mauvais et absolument incorrigibles, suivant ces paroles du prophète (Jérem., 2, 20) : Vous avez brisé votre joug, vous avez rompu vos liens et vous avez dit : Je ne vous servirai point : aussi vous vous êtes prostituée, comme une femme publique sur toutes les collines élevées et sous tous les arbres couverts de feuillage. C'est pour ce motif que saint Augustin disait à son peuple d'Hippone (Ep. 78) : Depuis que j'ai commencé à servir Dieu, j'ai difficilement trouvé des hommes plus parfaits que ceux qui ont bien vécu dans les monastères, comme je n'en ai pas trouvé de pires que ceux qui s'y sont mal conduits.

1 L'ordre donné par le supérieur oblige sous peine de péché mortel quand il le déclare expressément, quand il dit : Je vous commande au nom de la sainte vertu d'obéissance, ou qu'il emploie toute autre formule du même genre. Mais le mot nous ordonnons (præcipimus) ne se prend pas toujours pour un précepte. C'est souvent un avertissement, un statut ; chaque religieux doit consulter à cet égard l'esprit de son ordre. †

Mais c’est le contraire. Plus le mal est grand et plus on doit se plaindre. Or, il semble qu’on doive se plaindre surtout des péchés de ceux qui sont dans un État de sainteté et de perfection. En effet, le prophète dit (Jérem., 23, 9) : Mon cœur s’est brisé en moi-même ; puis il ajoute : Car le prophète et le prêtre se sont souillés, et j’ai trouvé dans ma maison le mal qu’ils ont fait. Les religieux et ceux qui sont dans un État de perfection pèchent donc plus grièvement, toutes choses égales d’ailleurs.

Conclusion.

Le religieux qui pèche par mépris ou contrairement à ses vœux, ou en devenant pour un autre un scandale, pèche plus grièvement qu’un séculier ; il en est autrement s’il pèche seulement par faiblesse ou par ignorance.

Il faut répondre qu’un péché commis par des religieux peut être plus grave qu’un péché de même espèce, commis par des séculiers, et cela de trois manières :

1. S’il est contraire au vœu de religion, par exemple si un religieux fait une fornication ou un vol ; parce que par la fornication il agit contre le vœu de continence, et par le vol contre le vœu de pauvreté ; il ne transgresse pas seulement le précepte de la loi divine[1].
2. S’il pèche par mépris : parce qu’il paraît alors plus ingrat[2] à l’égard des bienfaits de Dieu qui l’ont élevé à l’État de perfection. C’est ainsi que selon la remarque de l’Apôtre (Héb., chap. 10) le fidèle mérite de plus graves supplices par là même qu’en péchant il foule aux pieds avec mépris le Fils de Dieu. Aussi le Seigneur se plaint-il en disant (Jérem., 11, 15) : Comment se fait-il que mon bien-aimé a commis dans ma maison une foule de crimes ?
3. Le péché d’un religieux peut être plus grave en raison du scandale ; parce qu’il y en a beaucoup qui observent sa conduite. D’où le prophète dit (Jérem., 23, 14) : J’ai vu dans les prophètes de Jérusalem des choses horribles ; ils commettent l’adultère et marchent dans la voie du mensonge ; ils ont fortifié les mains des méchants, pour empêcher les hommes de renoncer à leur dépravation.

Cependant si un religieux fait non par mépris, mais par faiblesse ou par ignorance, un péché qui ne soit pas contraire au vœu de sa profession, qu’il le commette sans scandale, par exemple dans le secret, il pèche plus légèrement qu’un séculier qui ferait une faute du même genre. En effet si son péché est léger, il est pour ainsi dire absorbé par la multitude de ses bonnes œuvres, et s’il est mortel il s’en relève plus facilement.

1. À cause de son intention qu’il tient dirigée vers Dieu, et qui, quoiqu’elle soit interrompue pour le moment, revient facilement à ce qu’elle était auparavant. Ainsi sur ces paroles du Psalmiste (Ps. 36, 24) : Lorsqu’il tombera, il ne se brisera pas, Origène dit (Hom. 4) : Si l’impie pèche, il ne se repent pas et ne sait pas corriger son péché, au lieu que le juste sait l’amender et le corriger. Par exemple Pierre qui avait dit : Je ne connais pas cet homme, sait pleurer amèrement sa faute aussitôt que le Seigneur abaisse sur lui ses regards, et David qui avait vu Bethsabée du toit de son palais et qui l’avait désirée, sait dire : J’ai péché et j’ai fait le mal contre vous.
2. Il est aussi aidé par ses compagnons à se relever, d’après ces paroles de l’Écriture (Ecclésiaste, 4, 10) : Si l’un vient à tomber, il sera soutenu par un autre. Malheur à celui qui est seul, parce que s’il tombe il n’a personne pour le relever.

186

1 Indépendamment de l’impureté ou de l’injustice, il y a dans ce cas la malice du sacrilège. †

2 L’abus des grâces est plus grand, et c’est le cas d’appliquer ces paroles de l’Apôtre (Héb., 6, 7-8) : Car une terre abreuvée par la pluie qui vient souvent sur elle, et qui produit une herbe utile à ceux qui la cultivent, reçoit la bénédiction de Dieu. Mais si elle produit des épines et des chardons, elle est réprouvée, et bien près d’être maudite. †

QUESTION 187 : DES CHOSES QUI CONVIENNENT AUX RELIGIEUX

Question 187 : Des choses qui conviennent aux religieux.....509
Article 1 : Est-il permis aux religieux d'enseigner, de prêcher et de remplir d'autres fonctions semblables ?.....510
Article 2 : Est-il permis aux religieux de traiter des affaires séculières ?.....512
Article 3 : Les religieux sont-ils tenus au travail des mains ?.....513
Article 4 : Est-il permis aux religieux de vivre d'aumônes ?.....518
Article 5 : Est-il permis aux religieux de mendier ?.....521
Article 6 : Est-il permis aux religieux de se servir de vêtements plus vils que les autres ?.....523

Nous devons nous occuper maintenant des choses qui conviennent aux religieux.

À cet égard six questions se présentent :

1. Leur est-il permis d'enseigner, de prêcher ou de remplir d'autres fonctions semblables ?[1]
2. Leur est-il permis de se mêler des affaires séculières ?
3. Sont-ils tenus au travail des mains ?[2]
4. Leur est-il permis de vivre d'aumônes ?[3]
5. Leur est-il permis de mendier ?[4]
6. Leur est-il permis de porter des vêtements plus vils que les autres ?[5]

1 Cette question se trouve traitée dans l'opuscule que saint Thomas a composé Contrà impugnantes Dei cultum et religionem. Cette polémique fut soulevée par Guillaume de Saint-Amour, qui prétendait qu'il n'était permis aux religieux ni d'enseigner, ni de prêcher, ni d'administrer les sacrements, mais qu'ils devaient vivre du travail de leurs mains. Ce sentiment de Guillaume de Saint-Amour fut condamné par Alexandre IV. †

2 Le travail des mains a été attaqué par les enthousiastes, qui prétendaient qu'il n'était pas permis de s'y livrer. Saint Augustin a écrit contre eux son livre De opere monachorum, et ils ont été condamnés au concile de Carthage. Au contraire Guillaume de Saint-Amour a soutenu que le travail des mains était obligatoire. Saint Thomas rapporte tous ces arguments et les réfute (Contrà impugnantes religionem, chap. 4). †

3 Saint Thomas expose tous les arguments de Guillaume de Saint-Amour sur cette question et les réfute (Contra impugnantes relig., chap. 7). Wiclef a renouvelé cette erreur qui a été condamnée par le concile de Constance. †

4 Les ordres mendiants ont été attaqués par les pauvres de Lyon, les vaudois, Guillaume de Saint-Amour, Wiclef et Luther ; mais ils ont été autorisés par l'Église, qui a condamné leurs adversaires. †

5 Voyez sur cette question ce que nous avons dit plus haut sur la modestie dans les habits quest. 169. †

Article 1 : Est-il permis aux religieux d'enseigner, de prêcher et de remplir d'autres fonctions semblables ?

187

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis aux religieux d'enseigner, do prêcher et de remplir d'autres fonctions semblables. Car il est dit (7, quest. 1, chap. Hoc nequaquam) dans un des canons du concile de Constantinople : La vie des moines est une vie de soumission et de discipline ; il ne leur appartient pas d'enseigner, de présider ou de faire paître les autres. Saint Jérôme dit aussi à Riparius et à Didier (Lib. cont. Vigil., chap. 1) : La fonction du moine n'est pas d'enseigner, mais de gémir. Le pape saint Léon dit également (Epist. ad Theodoret. 120) (habet. 16, quest. 1, chap Ad jicimus) : que personne autre que les prêtres n'ose prêcher, qu'il soit moine ou laïque, et de quelque degré de science qu'il se glorifie. Or, il n'est pas permis d'aller au-delà de ses fonctions propres et de transgresser les règles de l'Église. Il semble donc qu'il ne soit pas permis aux religieux d'enseigner, de prêcher et de remplir d'autres fonctions semblables.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après ces paroles on voit que les moines, considérés comme tels, n'ont pas le pouvoir de remplir ces fonctions ; mais de ce qu'ils sont moines il n'y a rien en eux qui soit contraire à l'exécution de ces actes.

Objection N°2.

Dans le canon du concile de Nicée (qui se trouve 16, quest. 1, chap. Placuit), il est dit : Nous ordonnons à tous d'une manière ferme et inviolable que les moines ne donnent de pénitence à personne, sinon entre eux comme il est juste ; qu'ils n'ensevelissent pas les morts, sinon le moine qui a vécu avec eux dans le même monastère, ou celui de leurs frères qui par hasard serait venu mourir dans leur couvent. Or, comme ces choses appartiennent aux fonctions des clercs, de même c'est aussi à eux à prêcher et à enseigner. Par conséquent, puisque le caractère du moine est autre que celui du prêtre, comme le dit saint Jérôme à Héliodore (Epist. 1), il semble qu'il ne soit pas permis aux religieux de prêcher, d'enseigner et de remplir d'autres fonctions.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce canon du concile de Nicée ordonne aux moines de ne pas s'arroger, comme tels, le pouvoir de remplir ces fonctions, mais il ne défend pas qu'on les leur confie.

Objection N°3.

Saint Grégoire dit (in Registr., liv. 4, epist. 1) : Personne ne peut remplir les fonctions ecclésiastiques et observer complètement la règle monastique, et c'est ce que le droit répète (16, quest. 1, chap. 2). Or, les moines sont tenus d'observer parfaitement leur règle. Il semble donc qu'ils ne puissent pas remplir les fonctions ecclésiastiques. Et comme l'enseignement et la prédication font partie de ces fonctions, il semble par conséquent qu'il ne leur soit pas permis de prêcher, d'enseigner ou de faire toutes les autres choses de ce genre.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces deux choses sont incompatibles, c'est-à-dire qu'on ne peut pas avoir le soin ordinaire des devoirs ecclésiastiques et observer la règle monastique dans un couvent. Cependant ceci n'empêche pas que les moines et les autres religieux ne puissent quelquefois s'occuper de ces fonctions sur

l'injonction des prélats qui ont la charge ordinaire, surtout ceux dont les ordres ont été principalement établis dans ce but, comme nous le dirons (quest. 188, art. 4).

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (habet. 16, quest. 1, chap. 24) : En vertu de ce décret que nous avons rendu d'après notre prudence apostolique et par devoir de piété, qu'il soit permis à tous les moines qui sont prêtres et qui sont l'image vivante des apôtres, de prêcher, de baptiser, de donner la communion, de prier pour les pécheurs, d'imposer la pénitence et de pardonner les péchés.

Conclusion.

Il est permis aux religieux de prêcher, d'enseigner et d'exercer toutes les autres fonctions de cette nature, non en vertu de leur profession, mais d'après le pouvoir qui leur a été donné ou confié par leur supérieur.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose n'est pas permise à quelqu'un de deux manières :

1. On dit qu'elle ne lui est pas permise, parce qu'il a en soi quelque chose qui lui est contraire. Ainsi il n'est permis à aucun homme de pécher, parce que tout homme a en soi la raison, et l'obligation d'observer la loi de Dieu, et que le péché est contraire à ces deux choses. On dit en ce sens qu'il n'est pas permis à quelqu'un de prêcher, ou d'enseigner, ou de remplir toutes les autres fonctions analogues, parce qu'il y a en lui quelque chose qui répugne à ces actions : soit en raison de certains préceptes, ainsi d'après les lois ecclésiastiques il n'est pas permis à ceux qui sont irréguliers d'être promus aux ordres sacrés ; soit à cause de ses péchés, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 49, 16) : Dieu a dit au pécheur, pourquoi racontes-tu mes justices ? En ce sens il n'est pas illicite pour les religieux de prêcher, d'enseigner et de remplir toutes les autres fonctions semblables. Car ils ne sont pas obligés par leur vœu, ni par les prescriptions de leur règle de s'en abstenir ; et ils n'ont pas non plus commis de péché qui les en rende moins capables, au contraire leur aptitude s'est plutôt accrue par l'engagement qu'ils ont pris de travailler à leur propre sanctification. Or, il est absurde de dire que par là même qu'on est élevé en sainteté, on soit moins apte à remplir les charges spirituelles. C'est pourquoi elle est insensée l'opinion de ceux qui prétendent que l'État religieux est un empêchement à l'exercice de ces fonctions. Le pape Boniface IV l'a réfutée par les raisons que nous avons données en disant (habet. 16, quest. 1, chap. 25) : Il y en a qui sans s'appuyer sur aucun fondement, poussés par l'ardeur d'un zèle inspiré plutôt par l'amertume que par la charité, avancent que les moines qui sont morts au monde et qui vivent pour Dieu, sont indignes d'avoir le pouvoir d'exercer les fonctions sacerdotales. Mais ils se trompent complètement. Et il le prouve :
   a) Parce que l'exercice de ces fonctions n'est pas contraire à leur règle. Car, ajoute-t-il, saint Benoit, ce maître illustre de la vie monastique, ne l'a défendu d'aucune manière ; et cette prohibition ne se rencontre pas non plus dans les autres règles.
   b) Il combat cette erreur en faisant ressortir l'aptitude des moines ; car il dit (in fin. chap.) : plus on est parfait et plus on est apte aux fonctions spirituelles.
2. On dit qu'une chose n'est pas permise à quelqu'un, non parce qu'il y a en lui quelque chose qui lui est contraire, mais parce qu'il n'a pas ce qu'il faut pour pouvoir la faire. Ainsi il n'est pas permis à un diacre de célébrer la messe, parce qu'il n'a pas l'ordre sacerdotal ; et il n'est pas permis à un prêtre de porter une sentence, parce qu'il n'a pas l'autorité épiscopale. Cependant à cet égard il faut distinguer. Car ce qui appartient à l'ordre, on ne peut en charger que celui qui a reçu l'ordre ; ainsi on ne peut charger un diacre de dire la messe, à moins qu'on ne le fasse prêtre ; au lieu que les choses qui sont de juridiction, on peut les faire faire par commission à ceux qui n'ont pas la juridiction ordinaire. Ainsi un évêque charge un simple prêtre de porter une sentence. Dans ce sens on dit qu'il n'est pas permis aux moines et aux autres religieux de prêcher, d'enseigner et de remplir d'autres fonctions semblables, parce que l'État religieux ne leur en donne pas le pouvoir. Cependant ils

peuvent faire ces choses s'ils reçoivent l'ordre ou la juridiction ordinaire, ou si on les charge de ce qui appartient à la juridiction[1]. [Q188-1]

Article 2 : Est-il permis aux religieux de traiter des affaires séculières ?

187

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis aux religieux de traiter des affaires séculières. Car il est dit dans le décret du pape Boniface IV (chap. Sunt nonnulli, 16, quest. 1) : Saint Benoît a dit qu'ils seraient tout à fait étrangers aux affaires séculières ; ce que les règlements des Apôtres et les maximes de tous les saints Pères commandent non seulement aux moines, mais encore à tous les ecclésiastiques, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Tim., 2, 21) : Que celui qui combat pour Dieu ne s'implique jamais dans les affaires du siècle. Or, tous les religieux doivent combattre pour Dieu ; il ne leur est donc pas permis de s'occuper des affaires séculières.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est défendu aux moines de se mêler des affaires du siècle par cupidité, mais non par charité.

Objection N°2.

Saint Paul dit (1 Thess., 4, 11) : Appliquez-vous à vivre en paix et à vous occuper chacun de ce que vous avez à faire ; la glose ajoute (interl.), laissant de côté tout le reste, ce qui vous est utile pour l'amélioration de votre vie. Or, les religieux s'appliquent spécialement à s'améliorer. Ils ne doivent donc pas s'occuper des affaires séculières.

Réponse à l'objection N°2 :

Si l'on se mêle d'affaires séculières, parce qu'il y a nécessité, ce n'est pas un acte de curiosité, mais un acte de charité.

Objection N°3.

A l'occasion de ces paroles de l'Évangile (Matth., chap. 11) : Ceux qui sont vêtus avec mollesse sont dans les maisons des rois, saint Jérôme dit : Par là nous voyons que la vie mortifiée et la prédication austère doit éviter les cours des rois et s'éloigner des palais des hommes livrés à la mollesse. Or, les affaires séculières font à l'homme une nécessité de fréquenter les palais des rois. Il n'est donc pas permis aux religieux de s'occuper des affaires séculières.

Réponse à l'objection N°3 :

Il ne convient pas aux religieux de fréquenter les palais des rois pour le plaisir, la gloire ou la cupidité, mais il leur convient de s'y présenter pour de pieux motifs. Ainsi nous voyons (4 Rois, 4, 13) que Elisée dit à la Sunamite : Avez-vous quelque affaire et voulez-vous que je parle pour vous au roi ou au général des armées ? De même il convient aux religieux de se présenter dans le palais des rois pour les reprendre et les diriger. C'est ainsi que saint Jean Baptiste reprenait Hérode, comme on le voit (Matth., chap. 14).

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Rom., 16, 1) : Je vous recommande Phœbé notre sœur, puis il ajoute : pour que vous l'assistiez dans toutes les affaires où elle aura besoin de vous.

1 On pourrait citer à l'appui de cette thèse toute l'histoire de l'Église. Car les plus grands docteurs, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Chrysostome, saint Jérôme, saint Jean Damascène, furent des religieux. †

Conclusion.

Il n'est jamais permis aux religieux de s'occuper des affaires séculières par cupidité, mais ils le peuvent par charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1 et 7), l'État religieux a pour but de conduire à la perfection de la charité ; l'amour de Dieu appartient principalement à cette perfection et l'amour du prochain secondairement. C'est pourquoi les religieux doivent principalement et pour eux-mêmes s'appliquer à remplir leurs devoirs envers Dieu. Si cependant le prochain se trouve dans la nécessité, ils doivent faire ses affaires par charité, d'après ces paroles de saint Paul (Gal., 6, 2) : Portez les fardeaux les uns des autres et vous accomplirez ainsi la loi du Christ. Car en se rendant utiles au prochain à cause de Dieu, ils obéissent à l'amour divin. C'est ce qui fait dire à l'apôtre saint Jacques (1, 27) : La religion pure et sans tache aux yeux de Dieu notre Père, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction, c'est-à-dire, d'après la glose (interl.), elle consiste à venir en aide à ceux qui ont besoin de secours dans le temps de la nécessité. On doit donc dire qu'il n'est permis ni aux moines, ni aux clercs de s'occuper des affaires du siècle par nécessité, mais ils peuvent s'en mêler avec la modération convenable[1] par charité, avec la permission de leur supérieur, en les administrant et en les dirigeant[2]. C'est pourquoi on lit dans le Droit (in Decr., dist. 88, chap. 1) : Le saint concile a décidé qu'aucun clerc ne pourrait à l'avenir louer des terres, ou se mêler des affaires séculières, à moins que ce ne soit pour prendre soin des pupilles, des orphelins ou des veuves, ou que l'évêque de la cité ne lui commande de se charger des affaires ecclésiastiques. Il faut raisonner de même pour les religieux que pour les clercs, parce que les affaires séculières sont également interdites aux uns et aux autres, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). [Q188-1]

Article 3 : Les religieux sont-ils tenus au travail des mains ?

187

Objection N°1.

Il semble que les religieux soient tenus au travail des mains. Car ils ne sont pas exempts d'observer les préceptes. Or, le travail des mains est de précepte, d'après ces paroles de saint Paul (1 Thess., 4, 1) : Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons ordonné. D'où saint Augustin dit (Lib. de oper. monach., chap. 30 ?) : Qui supporterait ces hommes rebelles[3], qui résistent aux avertissements les plus salutaires de l'Apôtre, qui supporterait, dis-je, non qu'on les tolérât comme des faibles, mais encore qu'ils prêchassent comme des saints. Il semble donc que les religieux soient tenus de travailler de leurs mains.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce précepte que donne l'Apôtre est de droit naturel. Ainsi, sur ces paroles (2 Thess., chap. 3) : Nous vous ordonnons de vous séparer de tous ceux d'entre vos frères qui se conduisent d'une manière déréglée, la glose dit (interlin.) : Autrement que l'ordre de la nature l'exige. Il parle de ceux qui s'abstenaient du travail manuel. Ainsi la nature a donné à l'homme des mains au lieu des armes et des vêtements dont elle a pourvu les autres animaux, afin qu'au moyen de ses bras il se procure ces choses et tout ce qui lui est nécessaire. D'où il est évident que ce précepte est obligatoire en général pour les religieux et pour les séculiers, comme tous les autres préceptes de la loi naturelle. Cependant tous ceux qui ne travaillent pas des mains ne pèchent pas. Car ces préceptes de la loi naturelle, qui ont pour but le bien de la multitude, n'obligent pas chaque individu ; mais il suffit que

1 Il y a des affaires séculières qu'il ne convient pas à la gravité d'un religieux de traiter par lui-même. Il doit dans ce, cas les faire faire par d'autres et se contenter de diriger par ses conseils. †

2 Ainsi, d'après saint Thomas, il faut quatre conditions pour qu'un religieux puisse s'occuper des choses séculières : **1°** qu'il n agisse pas par cupidité ; **2°** qu'il agisse au contraire par charité ; **3°** qu'il ait la permission de son supérieur ; **4°** qu'il y mette la modération convenable. †

3 C'est-à-dire les religieux qui ne travaillent pas dont il parle en cet endroit. †

l'un remplisse une charge et que l'autre en remplisse une autre ; par exemple, que les uns soient artisans, les autres cultivateurs ; les uns juges, les autres docteurs, et ainsi du reste, d'après ce mot de l'Apôtre (1 Cor., 12, 17) : Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? et si tout était, ouïe, où serait l'odorat ?

Objection N°2.

Sur ces paroles de saint Paul (2 Thess., chap. 3) : Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas, la glose dit (ord. Aug. in lib. de op. monach., chap. 1 et 2) : Il y en a qui prétendent que saint Paul a parlé en cet endroit des œuvre spirituelles et non du travail corporel auquel se livrent les laboureurs et les artisans. Mais ils s'efforcent en vain de s'envelopper de nuages et d'en envelopper les autres, non seulement pour se dispenser de faire ce que la charité conseille utilement, mais encore pour ne pas comprendre qu'elle demande que les serviteurs de Dieu travaillent corporellement pour se procurer de quoi vivre. Or, les religieux principalement sont appelés les serviteurs de Dieu, parce qu'ils se livrent tout entiers au service divin, comme on le voit dans saint Denis (De eccles. hier., chap. 6). Il semble donc qu'ils soient tenus au travail des mains.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette glose est tirée de saint Augustin dans son livre sur les Travaux des moines, dans lequel il s'élève contre des moines qui prétendaient qu'il n'était pas permis aux serviteurs de Dieu de travailler des mains[1], parce que le Seigneur dit (Matth., 6, 25) : Ne vous inquiétez pas de ce que vous mangerez. Mais ce passage de l'illustre docteur ne prouve pas que les religieux soient forcés de travailler des mains ; s'ils peuvent avoir d'autre part de quoi vivre. Ce qui est évident, puisqu'il ajoute : qu'il veut que les serviteurs de Dieu travaillent corporellement pour avoir le nécessaire. D'ailleurs ce précepte ne s'adresse pas plus aux religieux qu'aux séculiers. Ce qui est manifeste pour deux raisons :

1. D'après la manière même de s'exprimer de l'Apôtre, qui dit : Séparez-vous de tous ceux d'entre vos frères qui se conduisent d'une manière déréglée. Car, sous le nom de frères, il désigne tous les chrétiens ; puisqu'à cette époque il n'y avait point encore d'ordres religieux établis.
2. Parce que les religieux ne sont pas tenus à d'autres devoirs que les séculiers, sinon par suite de la règle qu'ils professent. C'est pourquoi, si les divers points de cette règle ne renferment rien qui regarde le travail des mains, ils n'y sont pas plus obligés que les séculiers.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Lib. de oper. monach., chap. 17) : Je voudrais savoir que font ceux qui refusent de travailler corporellement, à quoi ils s'appliquent. Nous prions, disent-ils, et nous nous occupons à chanter des psaumes, à faire des lectures, et à prêcher la parole de Dieu. Puis reprenant chaque chose, il prouve qu'aucune d'elles n'est pour eux un motif d'excuse. En effet :

1. Sur la prière il dit : Une seule prière faite par celui qui obéit est plutôt exaucée que dix mille prières faites par quelqu'un qui méprise la règle. Et il regarde ceux qui ne travaillent pas des mains comme des contempteurs de la règle et comme étant indignes d'être exaucés.
2. Au sujet des louanges de Dieu, il observe qu'en travaillant des mains on peut facilement chanter des cantiques.
3. Pour la lecture il ajoute : Ceux qui disent qu'ils s'appliquent à lire les livres saints, n'y trouvent-ils pas ce que l'Apôtre ordonne ? Comment s'expliquer cette contradiction, de vouloir lire et de ne pas vouloir faire ce qu'ordonne le livre qu'on lit ?
4. À l'égard de la prédication il dit (chap. 18) : Si l'on doit parler et que ce soin occupe tellement qu'on ne puisse se livrer au travail des mains, tous peuvent-ils le faire dans un monastère ?

1 Ces hérétiques, que l'on désigne ordinairement sous le nom d'enthousiastes, sont appelés psalliens par saint Augustin (Lib. de hæres., chap. 57). †

Si tous ne le peuvent pas, pourquoi tous veulent-ils être dispensés de travailler sous ce prétexte ? Et quand même tous le pourraient, ils devraient le faire tour à tour, non seulement pour que les autres s'occupent des travaux nécessaires, mais encore parce qu'il suffit qu'un seul parle à une foule d'auditeurs. Il semble donc que les religieux ne doivent pas cesser leur travail manuel à cause de ces œuvres spirituelles auxquelles ils se livrent.

Réponse à l'objection N°3 :

On peut se livrer de deux manières à toutes les œuvres spirituelles que saint Augustin désigne en cet endroit :

1. On peut s'y livrer dans l'intérêt général.
2. On peut le faire dans son intérêt particulier.

Ceux qui vaquent publiquement à ces œuvres spirituelles sont par là même exemptés des travaux manuels pour une double raison :

1. Parce qu'il faut qu'ils se livrent tout entiers à ces œuvres spirituelles.
2. Parce que ceux au profit desquels ces œuvres s'exercent doivent fournir à l'entretien de ceux qui les remplissent. Quant à ceux qui se livrent à ces œuvres spirituelles, non en public, mais en particulier, il ne faut pas qu'ils soient par là détournés de leurs occupations manuelles ; et on ne doit pas les nourrir aux frais des fidèles. C'est d'eux que saint Augustin parle quand il dit : qu'ils peuvent, en travaillant des mains, chanter des cantiques, à l'exemple des ouvriers qui content des fables sans cesser pour cela de travailler des mains. Il est évident que ce passage ne peut s'entendre de ceux qui chantent les heures canoniques à l'Église, mais qu'il faut l'appliquer à ceux qui chantent des psaumes ou des hymnes dans leur particulier. De même ce qu'il dit de la lecture et de la prière doit se rapporter aux prières et aux lectures privées que les laïques font quelquefois entre eux ; mais il ne s'agit pas de ceux qui font des prières publiques dans l'Église ou qui font des leçons publiques dans les écoles. Aussi ne dit-il pas : Ceux qui allèguent qu'ils s'occupent d'enseigner ou d'instruire, mais ceux qui disent qu'ils lisent. Pareillement à l'égard de la prédication ; il ne parle pas de celle qui s'adresse publiquement au peuple, mais de celle qu'on fait spécialement à une seule personne ou à quelques individus sous forme d'avertissement particulier. C'est pourquoi il emploie expressément le mot sermo. Car, comme le dit la glose[1], le mot sermo indique les entretiens particuliers, et le mot prædicatio, les discours qu'on prononce en public.

Objection N°4.

Sur ces paroles (Luc, chap. 12) : Vendez ce que vous possédez, la glose dit (ordin.) : Non seulement partagez avec les pauvres votre nourriture, mais encore vendez vos biens, afin qu'après avoir une fois méprisé tout ce que vous avez, par amour pour le Seigneur, vous vous serviez ensuite du travail de vos mains pour acquérir de quoi vivre ou faire l'aumône. Or, il appartient aux religieux de laisser tout ce qu'ils ont en propre. Il semble donc qu'il leur appartienne aussi de vivre du travail de leurs mains et de faire l'aumône.

Réponse à l'objection N°4 :

Ceux qui méprisent tout à cause de Dieu sont tenus au travail des mains, quand ils n'ont pas d'autre part de quoi vivre, ou faire l'aumône dans le cas où elle est de précepte ; mais ils n'y sont pas tenus autrement, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), et c'est le sens de la glose que l'on a citée.

Objection N°5.

Les religieux paraissent principalement tenus à imiter la vie des apôtres, parce qu'ils professent l'État de perfection. Or, les apôtres travaillaient de leurs propres mains, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 4, 12) : Nous souffrons la fatigue en travaillant de nos propres mains. Il semble donc que les religieux soient tenus de travailler de la sorte.

1 (interl., sup. illud Sermo meus, et prædicatio, 1 Cor., chap. 2) †

Réponse à l'objection N°5 :

Les apôtres ont travaillé des mains tantôt par nécessité, tantôt par surérogation. Ils l'ont fait par nécessité quand ils ne pouvaient trouver de quoi vivre. Ainsi, à ces paroles (1 Cor., chap. 4) : Nous nous fatiguons en travaillant de nos propres mains[1], la glose ajoute (interl.) : parce que personne ne nous donne. Ils l'ont fait par surérogation, comme on le voit par ce passage de saint Paul (1 Cor., chap. 9), où il dit qu'il n'a pas fait usage du pouvoir qu'il avait de vivre de l'Évangile. Il a ainsi agi par surérogation pour trois motifs :

1. Pour enlever l'occasion de prêcher aux faux apôtres qui ne le faisaient que pour leurs intérêts temporels. Ainsi il dit (2 Cor., 11, 12) : Ce que je fais, je le ferai toujours, afin de leur enlever l'occasion, etc.
2. Pour éviter d'être à charge à ceux qu'il instruisait. C'est ce qui lui fait dire (2 Cor., 12, 13) : En quoi avez-vous été inférieurs aux autres Églises, sinon en ce que je ne vous ai point été à charge ?
3. Pour donner l'exemple du travail à ceux qui sont oisifs. D'où il dit (2 Thess., 3, 8) : Nous avons travaillé le jour et la nuit… pour nous donner nous-mêmes pour modèle, afin que vous nous imitassiez. Cependant il ne le faisait pas dans les lieux où il avait la faculté de prêcher tous les jours, comme à Athènes, selon la remarque de saint Augustin (Lib. de op. monach., chap. 18). Mais les religieux ne sont pas tenus d'imiter en cela les apôtres, puisqu'ils ne sont pas obligés à toutes les œuvres de surérogation. D'ailleurs les autres apôtres ne travaillaient pas des mains.

Mais c'est le contraire. Les religieux et les séculiers sont tenus de la même manière d'observer les préceptes qui sont imposés en général à tout le monde. Or, le précepte qui a pour objet le travail des mains s'adresse en général à tout le monde, comme on le voit (2 Thess., 3, 6) : Séparez-vous de tous les frères qui ont une conduite déréglée. Or, sous ce nom de frère, l'Apôtre désigne tout chrétien. Ainsi il dit (1 Cor., 7, 12) : Si un de nos frères a une femme infidèle, etc. Puis il ajoute (2 Thess., 3, 10) : Si quelqu'un ne veut pas manger, qu'il ne travaille pas. Les religieux ne sont donc pas plus tenus à travailler de leurs mains que les séculiers.

Conclusion.

Les religieux ne sont pas plus tenus aux travaux manuels que les séculiers, qui y sont obligés, soit pour gagner leur vie, soit pour fuir l'oisiveté, soit pour avoir de quoi subvenir à ceux qui sont dans le besoin.

Il faut répondre que le travail manuel se rapporte à quatre choses :

1. Il a pour but principal de se procurer la nourriture. Ainsi il a été dit au premier homme (Gen., 3, 19) : Vous mangerez votre pain à la sueur de votre visage. Et le Psalmiste s'écrie (Ps. 127, 2) : Vous vous nourrirez du travail de vos mains.
2. Il a pour fin de détruire l'oisiveté d'où naissent une foule de maux, d'après cette parole du Sage (Ecclésiastique, 33, 28) : Envoyez votre serviteur au travail, de peur qu'il ne soit oisif, car l'oisiveté enseigne beaucoup de mal.
3. Il met un frein à la concupiscence, parce qu'il est un moyen de mortification pour le corps. C'est ce qui fait dire à saint Paul (2 Cor., 6, 5) : Nous nous rendons recommandables dans les travaux, les jeûnes, les veilles, la chasteté.
4. On travaille pour faire l'aumône ; d'où il est dit (Eph., 4, 28) : Que celui qui dérobait ne dérobe plus, mais qu'il travaille de ses mains à quelque chose de bon, pour avoir de quoi donner à celui qui est dans l'indigence. Selon que le travail manuel a pour but de se procurer la nourriture, il est de nécessité de précepte, en tant qu'il est nécessaire à celte fin. Car ce qui se rapporte à une fin tire sa nécessité de sa fin, c'est-à-dire qu'il est nécessaire en raison de

1 On peut entendre ce passage de saint Paul seul, en supposant qu'il parle de lui-même au pluriel. Haymon le rapporte à Sosthène et à Barnabé, qui prêchait l'Évangile avec saint Paul. †

l'impossibilité où l'on est d'atteindre la fin sans lui. C'est pourquoi celui qui n'a pas de quoi vivre est tenu de travailler de ses mains, quelle que soit sa condition. C'est ce qu'expriment ces paroles de saint Paul : Que celui qui ne veut pas travailler ne mange pas ; c'est comme s'il disait qu'on est obligé nécessairement de travailler des mains au même titre qu'on est obligé de manger.

Par conséquent, si l'on pouvait passer sa vie sans manger, on ne serait pas tenu au travail manuel. Il faut raisonner de même à l'égard de ceux qui n'ont pas d'autre part de quoi vivre licitement. Car on ne conçoit pas que l'on puisse faire ce que l'on ne peut pas faire licitement. Par conséquent il est à remarquer que l'Apôtre n'a ordonné le travail des mains que pour empêcher le péché de ceux qui gagnaient leur vie d'une manière illicite. En effet :

1. Il ordonne de travailler des mains pour détourner du vol, comme on le voit par ces paroles (Eph., 4, 28) : Que celui qui dérobait ne dérobe plus, mais qu'il travaille plutôt de ses mains.
2. Il le commande pour empêcher qu'on ne désire ce qui est à autrui. Ainsi il dit (1 Thess., 4, 11) : Travaillez de vos propres mains, ainsi que nous vous l'avons ordonné, afin que vous vous conduisiez honnêtement envers ceux qui sont hors de l'Église.
3. Pour éviter les turpitudes, qui sont pour quelques-uns un moyen de gagner leur vie ; d'où il dit (2 Thess., 3, 10) : Lorsque nous étions avec vous, nous vous déclarions que celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger. Car nous apprenons qu'il y en a parmi vous qui mènent une conduite déréglée, qui ne font rien, et qui s'occupent de ce qui ne les regarde pas. D'après la glose (ordin.), il s'agit de ceux qui se procurent honteusement de quoi vivre. Saint Paul ajoute : À tous ceux qui en sont là, nous leur ordonnons et nous les conjurons de manger leur pain en travaillant paisiblement. Suivant saint Jérôme (Sup. epist. ad Gal., in proœm., liv. 2 Comment.), l'Apôtre a ainsi parlé, pour peindre les vices de la nation plutôt que pour remplir l'office de docteur.

Toutefois il faut observer que par le travail manuel on entend tout ce que font les hommes pour gagner licitement leur vie, qu'ils fassent usage de leurs mains, de leurs pieds ou de leur langue[1]. Car ceux qui veillent, ceux qui courent, et tous les autres individus qui se nourrissent ainsi de leur travail, sont regardés comme vivant du travail de leurs mains, parce que la main étant en effet l'organe des organes, on désigne sous le nom de travail manuel toute opération au moyen de laquelle on peut licitement gagner sa vie. — Selon que le travail manuel a pour but d'empêcher l'oisiveté ou de mortifier le corps, il n'est pas de nécessité de précepte, considéré en lui-même. Car on peut de beaucoup d'autres manières mortifier sa chair ou remédier à l'oisiveté. Ainsi on mortifie sa chair par les jeûnes et les veilles, et on évite l'oisiveté en se livrant à la méditation des saintes Écritures et en chantant les louanges divines. Aussi, à l'occasion de ces paroles (Ps. 118) : Defecerunt oculi mei in eloquium tuum, la glose dit (ordin.) : Il n'est pas oisif, celui qui s'applique à étudier la parole de Dieu, et on ne doit pas estimer celui qui travaille extérieurement plus que celui qui fait ses efforts pour connaître la vérité. C'est pourquoi, relativement à ces deux motifs, les religieux ne sont pas tenus aux travaux manuels, pas plus que les séculiers, à moins qu'ils n'y soient obligés par les règles particulières de leur ordre[2], comme le dit saint Jérôme dans sa lettre au moine Rusticus. Les monastères d'Égypte ont coutume de ne recevoir personne sans l'obliger au travail, moins pour se procurer ce qui est nécessaire au corps que pour le salut de l'âme, en les empêchant de se laisser aller à de mauvaises pensées. — Enfin, suivant que le travail des mains a pour but de faire l'aumône, il n'est pas de nécessité de précepte, sinon dans le cas où l'on est tenu nécessairement de faire des aumônes et qu'on ne peut pas autrement se procurer de quoi venir en aide aux pauvres. Alors les religieux et les séculiers seraient pareillement obligés de se livrer à des travaux manuels.

1 Un chef d'atelier, qui commando des ouvriers et qui les dirige, doit être ici compris dans ceux qui se livrent à des travaux manuels. †

2 Ainsi le travail des mains est prescrit par la règle de saint Benoit (chap. 58), de saint Macaire (chap. 10 et 11), de saint Basile (reg. 57 et suiv.). †

Article 4 : Est-il permis aux religieux de vivre d'aumônes ?

187

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis aux religieux de vivre d'aumônes. Car l'Apôtre ordonne (1 Tim., chap. 5) que les veuves qui ont de quoi se sustenter ne vivent pas des aumônes de l'Église, afin que l'Église puisse suffire à celles qui sont véritablement veuves. Et saint Jérôme dit au pape Damase (ut. cit., quest. 185, art. 7, arg. 3) que ceux qui peuvent vivre de leur patrimoine, s'ils reçoivent quelque chose de ce qui appartient aux pauvres, commettent certainement un sacrilège, et, par suite de cet abus, mangent et boivent leur jugement. Or, les religieux peuvent vivre du travail de leurs mains, s'ils se portent bien. Il semble donc qu'ils pèchent en mangeant les aumônes des pauvres.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces passages doivent s'entendre du temps de la nécessité, quand on ne pourrait pas subvenir autrement aux pauvres. Car alors on serait tenu, non seulement de ne plus recevoir d'aumônes, mais encore de donner de ses biens, si l'on avait quelque chose, pour sustenter les indigents.

Objection N°2.

Vivre aux dépens des fidèles, c'est une récompense accordée à ceux qui prêchent l'Évangile, en retour de leurs fatigues ou de leur travail, d'après ces paroles (Matth., 10, 10) : L'ouvrier est digne de sa nourriture. Or, il n'appartient pas aux religieux de prêcher l'Évangile ; mais cette fonction appartient principalement aux prélats, qui sont pasteurs et docteurs. Les religieux ne peuvent donc pas licitement vivre des aumônes des fidèles.

Réponse à l'objection N°2 :

La prédication appartient de droit aux prélats, mais elle peut être confiée aux religieux par commission : et ainsi quand ils travaillent dans le champ du maître ils peuvent vivre de ce qu'il produit, d'après ces paroles de saint Paul (2 Tim., 2, 6) : Il faut d'abord que le laboureur qui travaille reçoive quelque chose des fruits : ce que la glose[1] (ordin.) explique en disant qu'il s'agit là du prédicateur qui dans le champ de l'Église cultive les cœurs des fidèles au moyen de la parole de Dieu. Ceux qui servent les prédicateurs peuvent aussi vivre de la parole de Dieu. Ainsi, à l'occasion de ces paroles (Rom., chap. 15) : Si les gentils ont participé aux richesses spirituelles des Juifs, ils doivent aussi leur faire part de leurs biens temporels, la glose dit (interl.) qu'il s'agit là des Juifs qui ont envoyé de Jérusalem des prédicateurs. Il y a encore d'autres causes pour lesquelles on peut avoir droit de vivre aux dépens des fidèles, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

Les religieux sont dans un État de perfection. Or, il est plus parfait de faire l'aumône que de la recevoir. Car il est dit (Actes, 20, 35) : Qu'on est plus heureux de donner que de recevoir. Ils ne doivent donc pas vivre d'aumônes, mais ils doivent plutôt faire l'aumône du produit de leur travail manuel.

Réponse à l'objection N°3 :

Toutes choses égales d'ailleurs, il est plus parfait de donner que de recevoir. Cependant il est mieux de donner ou d'abandonner tout ce que l'on a pour le Christ et de recevoir peu de chose pour le soutien de sa propre vie, que de donner quelque chose en particulier aux pauvres, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 186, art. 3 ad 6).

1 Cette glose est tirée d'Haymon et non de Straho ; mais la glose suivante est anonyme. †

Objection N°4.

Il appartient au religieux d'éviter ce qui est un obstacle à la vertu et une occasion de péché. Or, l'acceptation de l'aumône produit une occasion de péché et empêche la vertu d'agir. Ainsi, à l'occasion de ces paroles de saint Paul (2 Thess., 3, 9), nous avons voulu vous donner, la glose dit (ordin. Ambros.) : L'oisif qui mange souvent à la table d'autrui doit nécessairement aduler celui qui le nourrit. L'Écriture dit : Ne recevez pas de présents qui aveuglent les plus éclairés et pervertissent les paroles des justes. Et le Sage observe : Que celui qui emprunte est l'esclave de celui qui prête ; ce qui est contraire à la religion. Aussi, à propos de ces mêmes paroles (2 Thess., 3, 9) : Nous avons voulu, etc., la glose dit : Notre religion appelle les hommes à la liberté. Il semble donc que les religieux ne doivent pas vivre d'aumônes.

Réponse à l'objection N°4 :

Quand on reçoit des présents pour augmenter ses richesses, ou qu'on reçoit sa nourriture de quelqu'un qui ne la doit pas, sans utilité et sans nécessité, il y a là une occasion de péché ; ce qui n'a pas lieu pour les religieux, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°5.

Les religieux sont tenus principalement d'imiter la perfection des apôtres. Aussi saint Paul dit (Philip., 3, 15) : Tout ce que nous sommes de parfaits, soyons dans ce sentiment. Or, il ne voulait pas vivre aux dépens des fidèles, pour en enlever l'occasion aux faux apôtres, comme il le dit lui-même (2 Cor., chap. 11), et pour ne pas scandaliser les faibles, comme on le voit ailleurs (1 Cor., chap. 9). Il semble donc que, pour les mêmes motifs, les religieux doivent s'abstenir de vivre d'aumônes. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de oper. monach., chap. 28) : Éloignez de vous ce trafic honteux, où votre dignité se trouve compromise et qui est un scandale pour les faibles, et montrez aux hommes que vous ne cherchez pas une vie facile dans l'oisiveté, mais que vous voulez gagner le royaume de Dieu par la voie pénible et étroite.

Réponse à l'objection N°5 :

Quand il y a nécessité évidente et utilité pour que des religieux vivent d'aumônes sans travailler des mains, les faibles ne s'en scandalisent pas, il n'y a que les méchants qui se scandalisent à la façon des pharisiens. Mais le Seigneur nous apprend à mépriser ce scandale (Matth., chap. 15). S'il n'y avait pas nécessité évidente et utilité, il pourrait en résulter un scandale pour les faibles ; ce qu'on devrait éviter. Le même scandale peut cependant s'élever au sujet de ceux qui jouissent, sans rien faire, de biens qui sont communs.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire rapporte (Dialog., liv. 2, chap. 1) que saint Benoît, étant resté trois ans dans une caverne, se nourrit de ce que lui donnait le moine Romain, après avoir abandonné sa maison et ses parents. Et quoique ce saint ait été très robuste, on ne voit pas qu'il ait gagné sa vie du travail de ses mains. Les religieux peuvent donc licitement vivre d'aumônes.

Conclusion.

Les religieux peuvent vivre d'aumônes sans tirer profit du travail des mains, surtout s'ils se livrent à des œuvres religieuses dans l'intérêt du prochain.

Il faut répondre qu'il est permis à chacun de vivre de ce qu'il a ou de ce qui lui est dû. Or, on devient possesseur d'une chose par suite de la libéralité de celui qui la donne. C'est pourquoi les religieux et les clercs, dont les monastères ou les Églises ont reçu de la munificence des princes ou des fidèles de quoi se sustenter, peuvent en vivre licitement, sans travailler des mains ; et cependant il est certain qu'ils vivent d'aumônes. Par conséquent, si les fidèles font aux religieux quelques dons mobiliers, ceux-ci peuvent également en vivre d'une manière licite. Car il est insensé de dire que l'on peut recevoir à titre d'aumônes de grandes possessions, mais qu'on ne peut recevoir du pain ou une modique somme d'argent. Mais parce que ces bienfaits paraissent avoir été accordés aux

religieux pour qu'ils puissent plus librement se livrer aux actes de religion, auxquels ceux qui leur administrent ces secours désirent avoir part, l'usage de ces dons deviendrait illicite si les religieux cessaient d'exercer ces actes ; car ils frustreraient par là, autant qu'il est en eux, l'intention de ceux qui leur ont accordé ce bienfait[1]. — Mais une chose peut être due à quelqu'un de deux manières : 1° à cause de la nécessité, qui rend toutes choses communes, comme le dit saint Ambroise (Collig. ex serm. 64). C'est pourquoi, si les religieux sont dans la nécessité, ils peuvent licitement vivre d'aumônes. Cette nécessité peut exister de trois manières :

1. Par suite de la faiblesse du corps ; d'où il résulte qu'on ne peut gagner sa vie en travaillant des mains.
2. Si ce que leur travail manuel produit ne suffit pas à leur entretien. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de oper. monach., chap. 17) que les bonnes œuvres des fidèles ne doivent pas manquer de venir en aide aux besoins des serviteurs de Dieu qui travaillent des mains, afin que le temps qu'ils emploient à se perfectionner intérieurement, ne pouvant pas être consacré aux œuvres corporelles, ne les fasse pas tomber dans l'indigence.
3. Par égard pour les habitudes anciennes de ceux qui n'avaient pas coutume de travailler des mains. C'est pourquoi le même docteur ajoute (ibid., cap. 21) : Que s'ils avaient dans le monde de quoi vivre facilement sans travailler, et qu'ils aient distribué tous leurs biens aux pauvres pour se donner à Dieu, il faut croire à leur infirmité et la tolérer. Car ceux qui ont été élevés délicatement ne peuvent pas ordinairement supporter les fatigues des travaux corporels. — 2° Une chose peut être due à quelqu'un en raison des services qu'il rend, soit temporels, soit spirituels, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 9, 11) : Si nous avons semé parmi vous les biens spirituels, est-ce une grande chose que nous recueillions une part de vos biens temporels ? Sous ce point de vue les religieux peuvent vivre d'aumônes, comme de choses qui leur sont dues, et cela de quatre manières :
   a) S'ils prêchent d'après l'autorisation des prélats.
   b) S'ils sont ministres de l'autel ; parce que, selon l'expression de saint Paul (1 Cor., 9, 13) : Ceux qui servent à l'autel ont part à ce qui est offert sur l'autel. C'est ainsi que le Seigneur a ordonné en faveur de ceux qui annoncent l'Évangile, qu'ils vivent de l'Évangile. C'est pour cela que saint Augustin dit (Lib. de oper. monach., chap. 21) : S'ils évangélisent, je l'avoue, ils ont le pouvoir de vivre aux dépens des fidèles ; s'ils servent à l'autel et qu'ils dispensent les sacrements, ils ne s'arrogent pas ce droit, mais ils le revendiquent à juste titre. Et il en est ainsi, parce que le sacrifice de l'autel, en quelque lieu qu'il soit offert, est commun à tout le peuple des fidèles.
   c) S'ils s'appliquent à l'étude de l'Écriture sainte dans l'intérêt général de l'Église entière. C'est ce qui faire dire à saint Jérôme contre Vigilance (chap. 5) : Dans la Judée, non-seulement parmi nous, mais encore parmi les Hébreux, c'est une coutume qui s'est maintenue jusqu'aujourd'hui, que ceux qui méditent la loi de Dieu jour et nuit, et qui n'ont pas sur terre d'autres possessions que Dieu lui-même, soient entretenus avec les secours qu'ils reçoivent des synagogues et de tous les fidèles.
   d) S'ils ont donné au monastère les biens temporels qu'ils avaient, ils peuvent vivre des aumônes faites à la maison qu'ils habitent. D'où saint Augustin observe (ibid., chap. 25) que ceux qui abandonnent ou distribuent tout ce qu'ils ont, et qui veulent, par une pieuse et salutaire humilité, être comptés au nombre des pauvres du Christ, la charité fraternelle et la chose commune doivent se charger de subvenir à leur entretien. S'ils travaillent des mains, ils sont très dignes d'éloges ; mais s'ils ne veulent pas le faire, qui oserait les y contraindre ? On ne doit pas considérer, ajoute le même docteur, en quels monastères ou en quel lieu un religieux a donné tout ce qu'il avait à ses frères ; car tous les chrétiens ne forment qu'une seule et même république.

1 Cajétan examine si dans ce cas les religieux ne sont pas tenus à restituer, et il se prononce avec raison pour la négative, parce qu'il y a de leur part abus, mais il n'y a pas usurpation, puisqu'il n'v a pas eu un contrat de justice entre eux et le donateur. †

Mais s'il y a des religieux qui, sans nécessité et sans rien faire d'utile, veulent, dans leur oisiveté, vivre des aumônes que l'on fait aux pauvres, ceci ne leur est pas permis. Aussi saint Augustin dit (Lib. de oper. monach., chap. 22) : Souvent, parmi ceux qui font profession de servir Dieu, il y en a qui sortent d'une condition servile, qui ont quitté la vie des champs, les travaux des artisans ou ceux du peuple. À l'égard de ceux-là, il n'est pas évident s'ils sont venus dans l'intention de servir Dieu, ou s'ils ont voulu échapper à une vie pauvre et laborieuse pour jouir de la nourriture et du vêtement sans inquiétude, et s'ils n'ont pas cherché à se faire honorer par ceux qui avaient coutume de les mépriser et de les dédaigner auparavant. Pour se faire exempter du travail, ils ne peuvent alléguer la faiblesse de leur corps, puisque les habitudes de leur vie passée sont là pour les convaincre. Ensuite le même docteur ajoute (chap. 25) : S'ils ne veulent pas travailler, qu'ils ne mangent pas ; car les riches ne s'abaissent pas vers la piété pour que les pauvres s'élèvent jusqu'à l'orgueil. En effet, il ne convient d'aucune manière qu'en cette vie, où les sénateurs travaillent, les artisans deviennent oisifs ; et que là où viennent ceux qui étaient en possession de vastes domaines, après avoir renoncé à toutes leurs jouissances, de simples campagnards mènent une vie délicate.

Article 5 : Est-il permis aux religieux de mendier ?

187

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis aux religieux de mendier. Car saint Augustin dit (Lib. de oper. monach., chap. 28) : L'ennemi a, dans sa ruse, dispersé de toutes parts une foule d'hypocrites cachés sous l'habit de moines et qui parcourent toutes les provinces. Puis il ajoute : Tous demandent ; tous exigent ou le profit d'une indigence lucrative, ou le prix d'une sainteté simulée. Il semble donc qu'on doive condamner la vie des religieux mendiants.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle expressément en cet endroit de ceux qui mendient par cupidité.

Objection N°2.

Saint Paul dit (1 Thess., 4, 2) : Travaillez de vos mains ainsi que nous vous l'avons ordonné, afin que vous vous conduisiez honnêtement envers ceux qui sont hors de l'Église et que vous ne désiriez rien de personne. Sur ces paroles la glose (ord. Petri Lombardi) s'explique ainsi : C'est pourquoi il faut travailler et ne pas vivre dans l'oisiveté, parce que le travail est honnête et qu'il est en quelque sorte une lumière pour les infidèles ; vous ne désirerez point ce qui est à autrui, bien loin de demander ou de prendre quelque chose. À l'occasion de ces autres paroles (2 Thess., chap. 3) : Si quelqu'un ne veut pas travailler, etc., la glose dit encore (ord. Aug., lib. de oper. monach., chap. 3) : L'Apôtre veut que les serviteurs de Dieu travaillent corporellement pour avoir de quoi vivre, afin que la nécessité ne les force pas à demander. Or, demander, c'est mendier. Il semble donc qu'il soit défendu de mendier, en négligeant le travail des mains.

Réponse à l'objection N°2 :

La première glose parle de la demande que l'on fait par cupidité, comme on le voit d'après les paroles de l'Apôtre ; l'autre glose parle de ceux qui sans utilité demandent ce qui leur est nécessaire pour vivre dans l'oisiveté ; mais il ne vit pas dans l'oisiveté celui qui vit utilement de quelque manière que ce soit.

Objection N°3.

Ce qui est défendu dans la loi et ce qui est contraire à la justice ne convient pas aux religieux. Or, il a été défendu dans la loi divine de mendier, car il est dit (Deut., 15, 4) : Il n'y aura ni mendiant, ni

indigent parmi vous. Et le Psalmiste dit (Ps. 36, 25) : Je n'ai point vu le juste abandonné ni ses enfants mendier leur pain. D'après le droit civil on punit un mendiant qui est valide, comme on le voit (Cod. de mendicantibus). Il ne convient donc pas aux religieux de mendier.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après ce précepte de la loi divine, il n'est pas défendu à quelqu'un de mendier ; mais il est défendu aux riches d'être tellement attachés à leurs richesses qu'ils forcent par là même les indigents à mendier. La loi civile impose une peine aux mendiants valides qui ne mendient ni dans des vues d'utilité, ni par nécessité.

Objection N°4.

La honte a pour objet un acte honteux, comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 15). Or, saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 30) que ceux qui sont de bonne naissance rougissent de demander. La mendicité est donc honteuse et par conséquent elle ne convient pas aux religieux.

Réponse à l'objection N°4 :

Il y a deux sortes de turpitude : l'une qui résulte du crime, l'autre d'un défaut extérieur. Ainsi il est honteux à l'homme d'être infirme ou pauvre. La honte qui s'attache à la mendicité ne se rapporte pas à la faute, mais elle peut appartenir à l'humilité, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°5.

Il appartient surtout à ceux qui prêchent l'Évangile de vivre d'aumônes, d'après l'ordre du Seigneur, comme nous l'avons dit (art. préc.). Cependant il ne leur appartient pas de mendier, car sur ces paroles (2 Tim., chap. 2) : Laborantem agricolam, etc., la glose dit (ordin.) : L'Apôtre veut que celui qui évangélise sache qu'en recevant le nécessaire de ceux pour lesquels il travaille, il ne mendie pas, mais il exerce un droit. Il semble donc qu'il n'appartienne pas aux religieux de mendier.

Réponse à l'objection N°5 :

Ceux qui prêchent ont le droit de recevoir la nourriture de ceux qu'ils évangélisent ; si cependant ils vont demander en mendiant leur nécessaire, non comme une chose due, mais comme une faveur, il y a en cela une plus grande humilité.

Mais c'est le contraire. Il convient aux religieux de vivre à l'imitation du Christ. Or, le Christ a mendié[1], d'après ces paroles de David (Ps. 39, 18) : Je mendie et je suis pauvre. La glose observe (ord. Cassiod.) que le Christ a ainsi parlé de lui à cause de la forme d'esclave qu'il avait revêtue : et plus loin elle ajoute : un mendiant, c'est celui qui demande à un autre ; un pauvre, celui qui ne se suffit pas. Ailleurs le Psalmiste dit encore (Ps. 69) : Je suis indigent et pauvre, d'après la glose (interl. et ordin. Cassiodor.) ; indigent, c'est-à-dire je demande ; pauvre, c'est-à-dire, je ne me suffis pas à moi-même, parce que je ne possède pas les richesses de ce monde. Et saint Jérôme dit dans une de ses lettres : Prenez garde que pendant que votre Seigneur mendie, vous n'amassiez des richesses. Il est donc convenable que les religieux mendient.

Conclusion.

Il est permis non seulement aux religieux, mais encore à tous les fidèles de mendier par humilité, pour l'exemple et dans des vues d'intérêt général, mais non pour favoriser l'oisiveté ou par amour du gain.

Il faut répondre qu'à l'égard de la mendicité on peut considérer deux choses.

1. L'une relativement à l'acte lui-même qui se trouve joint à une certaine abjection. Car ils paraissent être les derniers des hommes ceux qui ne sont pas seulement pauvres, mais qui sont encore tellement dans l'indigence, qu'ils sont forcés de recevoir des autres leur

1 Le Christ a mendié pendant les trois jours où il fut séparé de ses parents ; quand il dit à la Samaritaine (Jean, chap. 4) : Da mihi bibere ; quand il demanda un âne pour entrer à Jérusalem (Luc, chap. 19), et un lieu pour célébrer la Pâque (ibid., chap. 22). †

nourriture. À ce point de vue, il y en a qui ont raison de mendier par humilité, comme ils assument sur eux d'autres choses ignominieuses à titre de remède efficace contre l'orgueil qu'ils veulent éteindre en eux ou dans les autres par leur exemple. Car, comme l'infirmité qui résulte d'un excès de chaleur est très efficacement guérie par des choses qui sont d'une froideur excessive, de même le penchant à l'orgueil est parfaitement redressé par ce qui parait être une humiliation profonde. C'est pourquoi il est dit (Decr. de pæn., dist. 2, chap. Si quis semel) : On s'exerce à l'humilité en se soumettant aux charges les plus viles et en se livrant aux emplois que l'on honore le moins ; car c'est ainsi que l'on peut corriger le vice de l'arrogance et de la vaine gloire. C'est pourquoi saint Jérôme (Epist. ad Oceanum) loue Fabiola du désir qu'elle avait de donner toutes ses richesses par amour pour le Christ, et de ne plus vivre que d'aumônes. C'est ce que fit saint Alexis, qui, après avoir donné tout ce qu'il avait à cause de Jésus-Christ, se réjouissait de recevoir l'aumône de la part de ses serviteurs. On lit aussi dans les Vies des Pères (liv. 5, libel. 6, n° 3) que saint Arsène rendit grâces à Dieu de l'avoir mis dans la nécessité de demander l'aumône. C'est pour cela qu'on donne quelquefois pour pénitence, à l'occasion de fautes graves, de faire un pèlerinage en mendiant[1]. Mais parce que l'humilité, aussi bien que les autres vertus, doit se pratiquer avec discernement, il faut avoir soin de mendier pour s'humilier, de manière à ne pas se laisser souiller par la cupidité ou par toute autre passion déshonorante.

2. On peut considérer la mendicité relativement à ce que l'on acquiert en mendiant. À cet égard, on peut être porté à mendier pour deux motifs. D'abord par le désir d'avoir des richesses ou de vivre dans l'oisiveté. Cette sorte de mendicité est défendue. Ensuite on peut le faire par nécessité ou dans un but utile ; par nécessité, comme quand on ne peut avoir de quoi vivre qu'autant qu'on mendie ; par utilité, comme quand on se propose quelque chose d'utile qu'on ne peut faire sans les aumônes des fidèles. C'est ainsi qu'on demande des aumônes pour la construction d'un pont ou d'une Église, ou pour d'autres œuvres qui sont d'une utilité générale ; c'est ainsi que les écoliers demandent pour pouvoir se livrer à l'étude de la sagesse[2]. De cette manière la mendicité est permise aux séculiers aussi bien qu'aux religieux.

Article 6 : Est-il permis aux religieux de se servir de vêtements plus vils que les autres ?

187

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis aux religieux de se servir de vêtements plus vils que les autres. Car, d'après l'Apôtre (1 Thess., chap. 5), nous devons nous abstenir de tout ce qui a l'apparence du mal. Or, l'État misérable des vêtements a une apparence de mal ; car le Seigneur dit (Matth., 7, 15) : Prenez garde aux faux prophètes qui viennent à vous sous des vêtements de brebis ; et à l'occasion de ces paroles (Apoc., 6, 8) : Voici que parût un cheval pâle, etc., la glose dit (ordin.) : Le diable voyant qu'il ne peut réussir ouvertement ni par les tribulations, ni par les hérésies, envoie de faux frères qui, sous l'habit religieux, jouent le rôle du cheval roux et du cheval noir en pervertissant la foi. Il semble donc que les religieux ne doivent pas porter de vils vêtements.

Réponse à l'objection N°1 :

La grossièreté des vêtements n'a pas par elle-même une apparence de mal, mais elle a plutôt une apparence de bien, puisqu'elle indique le mépris de la gloire de ce monde. D'où il résulte que les méchants cachent leur malice sous des habits grossiers. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. 2 de

1 Les théologiens reconnaissent qu'un homme qui serait riche peut néanmoins s'imposer l'humiliation de faire un voyage en mendiant, pourvu qu'il n'obéisse en cela qu'à un sentiment d'humilité. †

2 Cet usage du moyen âge se retrouve encore actuellement en Espagne. †

serm. Dom. in monte, chap. 24) que les brebis ne doivent pas pour cela haïr leur vêtement, parce que le plus souvent les loups l'empruntent pour se cacher.

Objection N°2.

Saint Jérôme dit à Népotien : Ne faites usage ni d'habits trop vils, ni de vêtements trop éclatants. Vous devez fuir également le luxe et la malpropreté, parce que l'un sent les délices et l'autre la vaine gloire. Par conséquent, la vaine gloire étant un péché plus grave que l'usage des jouissances, il semble que les religieux, qui doivent tendre à la perfection, soient plutôt obligés d'éviter les vêtements vils que les habits précieux.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Jérôme parle en cet endroit des vêtements grossiers que l'on porte par vaine gloire[1].

Objection N°3.

Les religieux doivent surtout s'appliquer aux œuvres de pénitence. Or, dans les œuvres de pénitence, on ne doit pas avoir recours aux signes extérieurs de tristesse, mais plutôt aux signes de joie ; car le Seigneur dit (Matth., 6, 16) : Quand vous jeûnez, ne devenez pas tristes comme les hypocrites ; puis il ajoute : Lorsque vous jeûnez, parfumez-vous la tête et lavez- vous le visage. Et saint Augustin, expliquant ce passage, dit (De serm. Domini, liv. 2, chap. 12) : D'après cela on doit principalement remarquer qu'il peut y avoir de l'orgueil non seulement dans l'éclat et la pompe des choses corporelles, mais encore dans la dégradation la plus triste, et cet orgueil est d'autant plus dangereux qu'il trompe en se faisant passer pour de la soumission envers Dieu. Il semble donc que les religieux ne doivent pas faire usage de vêtements vils.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après l'enseignement du Seigneur, quand il s'agit de bonnes œuvres on ne doit rien faire pour être vu ; ce qui arrive principalement quand on fait quelque chose de nouveau. C'est pourquoi saint Chrysostome dit (alius auctor sup. Matth., hom. 13, in oper. imperf.) : Que celui qui prie ne fasse rien d'extraordinaire qui attire les regards des hommes, soit en criant, soit en se frappant la poitrine, soit en étendant les mains, parce que par toutes ces nouveautés on attire sur soi les regards de tout le monde. Cependant toute nouveauté qui attire les regards des hommes n'est pas répréhensible : elle peut être bonne ou mauvaise. D'où saint Augustin dit (Lib. 2 de serm. Dom. in monte, chap. 12) que quand quelqu'un qui fait profession de la foi du Christ attire sur lui les regards de tout le monde par son extérieur grossier et sordide, lorsqu'il le fait volontairement, sans y être contraint, on peut voir d'après toutes ses autres actions s'il agit ainsi par mépris pour le luxe, ou s'il le fait par amour-propre. Or, ceux qui paraissent le moins obéir en cela à l'ambition, ce sont les religieux qui portent un habit grossier, comme le signe de leur profession par laquelle ils manifestent le mépris qu'ils ont pour le monde.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Héb., 11, 37) : Ils se sont couverts de peaux de brebis et de peaux de chèvres. La glose ajoute (interl.) : Comme Elie et les autres prophètes. Et on lit dans le Droit (Decr. 21, q. 4, chap. Omnis jactantia) : S'il s'en trouve qui se moquent de ceux qui portent des habits vils et religieux, qu'on les corrige. Car, dans les temps anciens, tous les saints portaient des vêtements simples et abjects.

Conclusion.

Il est permis aux religieux de porter par humilité, mais non par orgueil, des habits plus vils que les autres.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (De doct. christ., liv. 3, chap. 12), pour toutes les choses extérieures, ce n'est pas leur usage qui est répréhensible, mais la passion de celui qui s'en sert. Pour le bien discerner, il faut observer que l'on peut considérer un habit vil et négligé de deux manières :

1 Tel était le vêtement de Diogène, dont on a dit avec raison que l'orgueil perçait à travers les trous de son manteau. †

1. On peut le considérer comme un signe de la disposition ou de l'État de l'individu. C'est ainsi que, d'après l'Écriture (Ecclésiastique, 19, 27) : Le vêtement de l'homme fait connaître ce qu'il est. D'après cela, un habit abject est quelquefois le signe de la tristesse. Ainsi les hommes qui sont dans la tristesse ont l'habitude de porter des vêtements très négligés, tandis qu'au contraire, dans les jours de fête et de joie, ils en mettent de plus élégants. C'est pour cela que les pénitents prennent de mauvais habits, comme on le voit par le roi de Ninive (Jonas, chap. 3), qui se revêtit d'un sac, et par celui d'Achab (2 Rois, chap. 21), qui se couvrit le corps d'un cilice. D'autres fois c'est un signe de mépris que l'on a pour les richesses et le faste du monde. C'est pour ce motif que saint Jérôme dit au moine Rusticus : De mauvais vêtements sont les marques d'une belle âme ; qu'un habit vil prouve le mépris qu'on fait du siècle, mais de telle sorte que l'esprit ne s'enorgueillisse pas et qu'il n'y ait pas désaccord entre les habits et le langage. Sous ces deux rapports, il convient aux religieux d'avoir de pauvres vêtements ; parce que leur ordre est un État de pénitence et de mépris pour la gloire du monde.
2. On peut vouloir rectifier ce symbole pour trois fins. En effet :
    1. On peut avoir pour but son humiliation propre. Car, comme le cœur de l'homme est exalté par l'éclat des vêtements, de même il est humilié par leur abjection. Ainsi à l'égard d'Achab, qui avait couvert son corps d'un cilice, le Seigneur dit à Elie : N'avez-vous pas vu Achab humilié devant moi (3 Rois, 21, 29).
    2. On peut agir ainsi pour servir d'exemple aux autres. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles de l'Évangile (Matth., chap. 3) : Il avait un vêtement de peaux de chameaux, la glose dit (ordin.) : Celui qui prêche la pénitence en porte l'habit.
    3. On peut le faire par vaine gloire. C'est ainsi que saint Augustin observe (Lib. 2 de serm. Dom. in mont., chap. 12) qu'on peut mettre son orgueil dans les vêtements les plus sordides. Quand on fait usage de vêtements vils pour les deux premiers motifs, on est louable ; si on le fait pour le dernier, on est blâmable.

On peut aussi considérer les vêtements vils et grossiers selon qu'ils ont pour cause l'avarice ou la négligence ; ils sont alors condamnables. [Q188-3] ; [Q189-5]

187

QUESTION 188 : DE LA DISTINCTION DES ORDRES RELIGIEUX

Question 188 : De la distinction des ordres religieux.....526
Article 1 : N'y a-t-il qu'un seul ordre religieux ?.....527
Article 2 : Doit-on établir un ordre religieux pour des œuvres de la vie active ?.....528
Article 3 : Peut-on établir un ordre religieux pour faire la guerre ?.....530
Article 4 : Peut-on établir un ordre pour prêcher ou pour entendre les confessions ?.....532
Article 5 : Doit-on établir des ordres religieux pour étudier ?.....534
Article 6 : L'ordre qui se livre à la vie contemplative est-il supérieur à celui qui se livre aux œuvres de la vie active ?.....536
Article 7 : L'ordre est-il moins parfait si l'on possède quelque chose en commun ?.....538
Article 8 : L'ordre de ceux qui vivent en société est-il plus parfait que l'ordre de ceux qui mènent une vie solitaire ?.....542

Maintenant nous avons à nous occuper de la différence des ordres religieux.

À ce sujet huit questions se présentent :

1. Y a-t-il différents ordres religieux ou n'y en a-t-il qu'un seul ?[1]
2. Un ordre peut-il être établi pour des œuvres de la vie active ?[2]
3. Un ordre peut-il avoir pour but de faire la guerre ?[3]
4. Peut-on établir un ordre pour prêcher et pour remplir d'autres fonctions semblables ?[4]
5. Peut-on en établir un pour étudier ?[5]
6. L'ordre qui a pour but la vie contemplative l'emporte-t-il sur celui qui a pour but la vie active ?
7. L'ordre est-il moins parfait quand on possède quelque chose en commun ?[6]
8. L'ordre des solitaires est-il préférable à celui des religieux qui vivent en société ?

1 La distinction des ordres religieux remonte aux premiers siècles, car il en est fait mention par saint Jérôme (Epist. ad Eustochium), par saint Augustin (De morib. Eccles., chap. 51), par Cassien (Collat. 18, et 14, chap. 4). †

2 Saint Thomas justifie dans cet article la conduite que l'Église a toujours tenue à cet égard. †

3 Les ordres militaires jouèrent un grand rôle au moyen âge. Les plus célèbres furent les ordres de Saint-Jean de Jérusalem et des Templiers dans la terre sainte, de Calatrava et d'Alcantara en Espagne, des Teutons et des Porte-glaives dans la Prusse. †

4 Cet article revient à la thèse qui a déjà été établie dans la question précédente (art. 1), et il est par conséquent dirigé contre Guillaume de Saint-Amour et ses partisans (Vid. Opusc. Cont. impugn. relig., chap. 4). †

5 Pour justifier l'établissement des ordres savants, il suffit de jeter un coup d'œil sur l'histoire pour voir tous les services qu'ils ont rendus non seulement à la science ecclésiastique, mais encore à l'humanité. †

6 Les béguards et les béguins se sont élevés contre les ordres, prétendant qu'ils ne peuvent rien posséder en commun. Cette erreur a été condamnée par le pape Jean XXII (Extrav., tit. De verb. signif., chap. 4 et 5). †

Article 1 : N'y a-t-il qu'un seul ordre religieux ?

188

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait qu'un seul ordre religieux. Car il ne peut y avoir de diversité dans ce que l'on possède totalement et parfaitement ; c'est pour cela qu'il ne peut y avoir qu'un seul bien souverain, comme on le voit (1a pars, quest. 6, art. 2, 3 et 4). Or, d'après ce que dit saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 20), quand on a voué à Dieu tous ses biens, toute sa vie, tous ses sentiments, c'est un holocauste sans lequel il ne peut pas y avoir d'ordre religieux. Il semble donc que les ordres religieux ne soient pas multiples, mais qu'il n'y en ait qu'un seul.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce qu'il y a de commun à tous les ordres, c'est qu'on doit se donner tout entier au service de Dieu : par conséquent sous ce rapport les ordres religieux ne diffèrent pas entre eux, de telle sorte que l'on se réserve dans l'un une chose et dans l'autre une autre ; mais ils diffèrent selon les différentes choses par lesquelles l'homme peut servir Dieu, et selon qu'il peut s'y disposer de différentes manières.

Objection N°2.

Les choses qui sont communes dans leur essence ne diffèrent que par accident. Or, sans les trois vœux essentiels de religion, il n'y a pas d'ordre religieux, comme nous l'avons vu (quest. 186, art. 6 et 7). Il semble donc que les ordres religieux ne diffèrent pas d'espèce, mais seulement par accident.

Réponse à l'objection N°2 :

Les trois vœux essentiels de religion appartiennent à la vie religieuse, comme des choses principales[3] auxquelles tout le reste se rapporte, ainsi que nous l'avons vu. Mais on peut se disposer de différentes manières à observer chacune de ces choses ; par exemple on se dispose à observer le vœu de continence au moyen de la solitude, de l'abstinence, par les rapports mutuels et par une foule d'autres choses semblables. D'après cela il est évident que les vœux essentiels, tout communs qu'ils sont, n'empêchent pas la diversité des ordres, soit à cause de la diversité des dispositions ou des moyens, soit à cause de la diversité des fins, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article et quest. 185, art. 7, Réponse N°2).

Objection N°3.

L'État de perfection convient aux religieux et aux évêques, comme nous l'avons vu (quest. 185, art. 5 et 7). Or, l'épiscopat ne change pas d'espèce, mais il est un partout où il existe. C'est pourquoi saint Jérôme dit à Evagrius : Partout où il y a un évêque, que ce soit à Rome, à Eugubium, à Constantinople ou à Rhégio, il a le même mérite et le même sacerdoce. Pour la même raison, il n'y a donc qu'un seul ordre religieux.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour ce qui appartient à la perfection, l'évêque joue le rôle de l'agent et les religieux celui du patient, comme nous l'avons vu (quest. 184, art. 7). Or, l'agent dans l'ordre naturel est d'autant plus un qu'il est plus élevé, tandis que le patient est au contraire plus multiple. Il est donc conforme à la raison qu'il n'y ait qu'un seul État épiscopal, mais qu'il y ait plusieurs ordres religieux.

3 Ainsi tous les ordres ont la même fin principale, qui est le service de Dieu ; ils emploient aussi les mêmes moyens généraux, qui sont les trois vœux ; mais leurs fins prochaines et secondaires diffèrent ainsi que leurs moyens particuliers. †

Objection N°4.

L'Église doit empêcher tout ce qui peut amener de la confusion. Or, la diversité des ordres religieux paraît jeter une sorte de confusion dans le peuple chrétien, comme le dit une décrétale (chap. Ne nimia, de religios. demib.). Il semble donc qu'il ne doive pas y avoir divers ordres religieux.

Réponse à l'objection N°4 :

La confusion est opposée à la distinction et à l'ordre. Par conséquent la multiplicité des ordres produirait la confusion, si l'on distinguait différents ordres relativement à la même fin et aux mêmes moyens, sans nécessité et sans utilité[2]. Pour obvier à cet inconvénient, on a eu raison de décréter qu'on ne pourrait établir aucun ordre nouveau, sans l'autorisation du souverain pontife.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ps. 44, 10) qu'il appartient à l'ornement de la reine de briller par sa variété.

Conclusion.

Il n'y a pas qu'un seul ordre religieux, mais il y en a plusieurs qui se distinguent par la diversité de leurs exercices spirituels et de leurs œuvres de charité.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 1 et 2, et quest. 186, art. 7), l'État religieux est un exercice par lequel on travaille à la perfection de la charité. Or, il y a divers devoirs de charité auxquels l'homme peut se livrer ; et il y a aussi différentes manières de s'y exercer. C'est pourquoi on peut distinguer les ordres religieux à un double point de vue :

1. Selon la diversité des fins qu'ils se proposent : ainsi un ordre a pour but de donner l'hospitalité aux pèlerins, un autre de visiter les captifs ou de les racheter.
2. Il peut y avoir différence dans les ordres selon la diversité des exercices : c'est ainsi que dans l'un on châtie le corps par l'abstinence des aliments, dans l'autre on le fait en s'exerçant à des travaux manuels, ou en allant les jambes et les pieds nus ou de toute autre manière. Mais parce que la fin est ce qu'il y a de principal dans chaque chose, la diversité des ordres qui repose sur la diversité des fins auxquelles ils se rapportent est beaucoup plus profonde que celle qui résulte de la diversité des exercices. [Q189-1]

Article 2 : Doit-on établir un ordre religieux pour des œuvres de la vie active ?

188

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive établir aucun ordre religieux pour des œuvres qui appartiennent à la vie active. Car tout ordre religieux appartient à l'État de perfection, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 184, art. 5). Or, la perfection de l'État religieux consiste dans la contemplation des choses divines. Car saint Denis dit (De eccles. hier., chap. 6) que les religieux tirent leur nom de ce qu'ils se dévouent au service de Dieu et de ce qu'ils passent leur vie en union avec lui absorbés par la contemplation de son unité divine et de l'amabilité de ses perfections. Il semble donc qu'on ne puisse établir aucun ordre pour se livrer aux œuvres de la vie active.

Réponse à l'objection N°1 :

On sert Dieu en se livrant aux œuvres de la vie active, par lesquelles on se rend utile au prochain par amour pour Dieu, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). On n'en mène pas moins une vie particulière, qui consiste, non pas à vivre séparé des autres hommes, mais à s'appliquer spécialement aux choses qui se rapportent à la soumission divine ; et puisque les religieux

2 Il y a nécessité d'établir des ordres différents, parce que le même homme ne peut suffire à l'accomplissement de tous les actes de charité, et il y a utilité, parce que chacun peut suivre par là même son aptitude et ses attraits. †

s’appliquent à la vie active en vue de Dieu, il s’ensuit qu’en eux l’action découle de la contemplation des choses divines. Par conséquent, ils ne sont pas absolument privés du fruit de la vie contemplative.

Objection N°2.

Il paraît qu’on doive porter le même jugement sur les moines que sur les chanoines réguliers, comme on le voit[1]. Car il est dit qu’on ne considère pas ces derniers comme formant une autre société que celle des moines : et il semble qu’on doive raisonner de même à l’égard de tous les autres religieux. Or, l’ordre des moines a été établi pour la vie contemplative. Ainsi saint Jérôme dit à Paulin : Si vous désirez qu’on vous appelle moine, c’est-à-dire seul, que faites-vous dans les villes ? On trouve la même chose : *Extrà de renuntiatione, cap. Nisi cum pridem*, et *De regular., chap. Licet quibusdam*. Il semble donc que tout ordre religieux se rapporte à la vie contemplative, et qu’il n’y en ait point qui se rapporte à la vie active.

Réponse à l’objection N°2 :

Il faut raisonner de même pour les moines et tous les autres religieux, relativement à ce qui est commun à tout ordre. Par exemple, tous doivent se dévouer tout entiers au service de Dieu ; ils doivent observer les vœux essentiels de religion et s’abstenir des affaires du siècle. Mais il n’est pas nécessaire qu’ils se ressemblent par rapport aux autres choses qui sont propres à la profession monastique, qui se rapportent spécialement à la vie contemplative. Aussi dans la décrétale (De postul.), on ne dit pas absolument qu’il en est des chanoines réguliers comme des moines ; on le dit seulement par rapport à ce qui précède, c’est-à-dire que dans les causes ordinaires ils ne doivent pas servir d’avocats. Et dans la décrétale (De stat. monach.), après avoir dit : qu’on ne considère pas les chanoines réguliers comme distincts des moines, on ajoute : que cependant ils obéissent à une règle plus large. D’où il est évident qu’ils ne sont pas tenus à toutes les obligations des moines.

Objection N°3.

La vie active appartient au siècle présent. Or, on dit que tous les religieux abandonnent le siècle. C’est ce qui fait dire à saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 20) : Celui qui abandonne le siècle présent et fait le bien qu’il peut, offre un sacrifice dans le désert, comme à la sortie d’Égypte. Il semble donc qu’aucun ordre ne puisse se rapporter à la vie active.

Réponse à l’objection N°3 :

On peut être dans le siècle de deux manières : corporellement et par les affections du cœur. Ainsi, le Seigneur dit à ses disciples (Jean, 15, 19) : Je vous ai choisi du monde ; et en parlant d’eux à son Père, il ajoute (ibid., 17, 11) : Ils sont dans le monde, et je viens à vous. Quoique les religieux qui se livrent aux œuvres de la vie active soient dans le siècle corporellement, cependant ils n’y sont pas quant aux affections de leur cœur, parce qu’ils ne s’occupent pas des choses extérieures comme s’ils recherchaient quelque chose en ce monde ; mais ils le font uniquement pour l’amour de Dieu. Car ils usent de ce monde comme s’ils n’en usaient pas, selon l’expression de saint Paul (1 Cor., chap. 7). C’est pour cela que saint Jacques, après avoir dit : La religion pure et sans tache consiste à visiter les orphelins et les pauvres dans leur affliction, ajoute : et se conserver pur des atteintes de ce siècle, c’est-à-dire ne pas s’attacher de cœur aux choses de ce monde.

Mais c’est le contraire. Saint Jacques dit (1, 27) : La religion pure et sans tache aux yeux de Dieu, notre Père, consiste à visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction. Or, ces actes se rapportent à la vie active. C’est donc avec raison qu’on peut établir un ordre religieux qui se rapporte à cette vie.

1 (Extra. de postul., chap. Ex parte, et De statu monach., chap. Quod Dei timorem) †

Conclusion.

Puisque l'État religieux a pour but la perfection de la charité, c'est avec raison qu'on établit des ordres, les uns pour remplir les œuvres de la vie active qui se rapporte à l'amour du prochain, les autres pour remplir celles de la vie contemplative qui se rapporte à l'amour de Dieu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'État religieux a pour but la perfection de la charité qui s'étend à l'amour de Dieu et du prochain. Or, la vie contemplative qui désire ne s'occuper que de Dieu appartient directement à l'amour divin ; au lieu que la vie active qui s'occupe de subvenir aux besoins du prochain appartient directement à l'amour du prochain. Et comme on aime le prochain à cause de Dieu ; de même le dévouement que l'on a pour lui se rapporte à Dieu, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 25, 40) : Ce que vous avez fait à l'un des plus petits de mes faibles (frères), vous l'avez fait à moi-même. Ce dévouement envers le prochain, reçoit le nom de sacrifice, selon qu'il se rapporte à Dieu, d'après ces paroles de saint Paul (Hébr., 13, 16) : Souvenez-vous d'exercer la charité et de faire part de vos biens aux autres ; car c'est par de semblables hosties qu'on se rend agréable à Dieu. Et parce qu'il appartient en propre à la religion d'offrir à Dieu un sacrifice, comme nous l'avons vu (quest. 81, art. 1 ad 1, et art. 4 ad 1), il s'ensuit que c'est avec raison que les ordres religieux ont pour but les œuvres de la vie active. C'est pourquoi dans les conférences des Pères (Collat., 14, chap. 4) l'abbé Nestéros distingue les travaux des divers ordres en disant : Les uns s'appliquent à purifier leur cœur dans la solitude, les autres dirigent leurs frères et prennent soin des cénobites ; il y en a qui exercent le devoir de l'hospitalité.

Article 3 : Peut-on établir un ordre religieux pour faire la guerre ?

188

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse établir aucun ordre pour faire la guerre. Car toute religion appartient à l'État de perfection. Or, la perfection de la vie chrétienne embrasse ces paroles du Seigneur (Matth., 5, 39) : Je vous dis de ne pas résister aux mauvais traitements ; mais si quelqu'un vous frappe sur une joue, présentez-lui encore l'autre, ce qui répugne au devoir du soldat. On ne peut donc pas établir d'ordre pour combattre.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut ne pas résister au méchant de deux manières :

1. En pardonnant l'injure qu'on en a reçue, ce qui peut être un acte de perfection, quand il est convenable que l'on agisse ainsi pour le salut des autres ;
2. En supportant patiemment les injures d'autrui, ce qui devient une imperfection ou un vice, si l'on peut convenablement résister à celui qui injurie. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 27) : La force qui dans la guerre protège la patrie contre les barbares, ou par laquelle dans la paix on défend les faibles ou ses amis contre les voleurs, est pleine de justice. Comme le dit aussi le Seigneur : Ne redemandez pas ce qui est à vous. Cependant si l'on ne redemandait pas ce qui est aux autres et qu'on en fût chargé, on pécherait. Car l'homme est louable quand il donne le sien, mais non s'il donnait ce qui est à autrui. On doit encore beaucoup moins négliger les choses qui sont de Dieu : parce que, comme le dit saint Chrysostome (Matth., hom. 5 in op. imperf.) : Dissimuler les injures faites à Dieu, c'est le comble de l'impiété.

Objection N°2.

La lutte que nécessitent les combats corporels est plus grave que les luttes de paroles auxquelles se livrent les avocats. Or, il est défendu aux religieux de remplir les devoirs de cette charge, comme on

le voit (in Decret. de postulando cit. art. préc., arg. 2). Il semble donc qu'on puisse encore moins établir un ordre pour faire la guerre.

Réponse à l'objection N°2 :

Remplir la charge d'avocat pour un intérêt mondain, ceci répugne à tout ordre religieux ; mais il n'en est pas de même si on la remplit d'après l'ordre de son supérieur, dans l'intérêt de son monastère, comme le dit la même décrétale ; ou pour la défense des pauvres et des veuves. Ainsi il est dit (in Decret., dist. 88, chap. 1) : Le saint concile a décidé qu'un ecclésiastique ne devait pas louer des terres ou s'immiscer dans les affaires séculières, sinon pour prendre soin des orphelins, etc. De même il est contraire à tout ordre religieux de faire la guerre dans un intérêt mondain, mais il n'en est pas de même quand ou se bat par amour pour Dieu.

Objection N°3.

L'État religieux est un État de pénitence, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 6). Or, le droit interdit aux pénitents d'aller à la guerre ; car il est dit (Decret. de pænit., dist. 5, chap. 3) qu'il est tout à fait contraire aux règles ecclésiastiques de retourner à la milice séculière après un acte de pénitence. On ne peut donc convenablement instituer aucun ordre militaire.

Réponse à l'objection N°3 :

La milice séculière est interdite aux pénitents ; mais la milice où l'on sert pour l'amour de Dieu est au contraire imposée pour pénitence, comme on le voit à l'égard de ceux que l'on envoie combattre au secours de la terre sainte.

Objection N°4.

On ne peut établir aucun ordre pour une chose injuste. Or, comme le dit saint Isidore (Etym., liv. 18, chap. 1), une guerre juste est celle que l'on fait d'après un édit impérial. Ainsi les religieux étant de simples particuliers, il semble qu'il ne leur soit pas permis de faire la guerre, et par conséquent qu'on ne puisse établir aucun ordre dans ce but.

Réponse à l'objection N°4 :

On n'établit pas un ordre militaire de telle sorte qu'il soit permis aux religieux de faire la guerre de leur autorité propre ; mais ils ne peuvent la faire qu'autant que les princes ou l'Église les y autorisent.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit à Boniface (quest. 189) : Ne pensez pas qu'on ne puisse plaire à Dieu dans le service militaire. David s'y est sanctifié ; ce prince à qui le Seigneur a rendu un si grand témoignage. Or, les ordres religieux ont été établis pour rendre les hommes agréables à Dieu. Rien n'empêche donc que l'on en ait créé pour faire la guerre.

Conclusion.

On peut convenablement établir un ordre militaire, non dans un but mondain, mais pour la défense du culte de Dieu, du salut public, des pauvres et des opprimés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), on peut établir un ordre religieux non seulement pour les œuvres de la vie contemplative, mais encore pour celles de la vie active, selon qu'elles ont pour but de secourir le prochain et d'obéir à Dieu, mais non selon qu'elles se rapportent à un intérêt mondain. Or, la force militaire peut avoir pour but de secourir le prochain, non seulement à l'égard des personnes privées, mais encore pour la défense de l'État tout entier. Ainsi il est dit de Judas Macchabée (1 Machab., 3, 2) : qu'il combattait avec joie les combats d'Israël, et qu'il accrut la gloire de son peuple. Elle peut aussi avoir pour objet la conservation du culte divin. Ainsi il est rapporté que Judas s'écria (ibid., 3, 21) : Nous combattons pour notre vie et pour notre loi. Et plus loin Simon dit (13, 3) : Vous savez combien nous avons combattu, mes frères et moi, et toute la maison

de mon père, pour nos lois et pour le temple saint. Il peut donc se faire qu'il soit convenable d'établir un ordre religieux, non dans un but mondain, mais pour la défense du culte de Dieu et du salut public, ou pour la défense des pauvres et des opprimés, d'après ces paroles du Psaume (81, 4) : Arrachez le pauvre et délivrez l'indigent des mains du pécheur.

Article 4 : Peut-on établir un ordre pour prêcher ou pour entendre les confessions ?

188

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse pas établir un ordre pour prêcher ou pour entendre les confessions. Car il est dit (7, quest. 1, chap. Hoc nequaquam) : La vie des moines exprime la soumission et indique une école et non le droit d'enseigner, de présider ou de faire paître les autres. Il semble qu'on puisse en dire autant des autres religieux. Or, prêcher et entendre les confessions, c'est faire paître et enseigner les autres. On ne peut donc établir aucun ordre religieux dans ce but.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui opère d'après la vertu d'un autre, agit à la manière d'un instrument. Or, un ministre est comme un instrument animé, selon l'expression d'Aristote (Pol., liv. 1, chap. 3, et Eth., liv. 8, chap. 11). Ainsi quand un religieux prêche d'après l'autorisation de ses supérieurs, ou qu'il fait d'autres actes semblables, il ne s'élève pas au-dessus du degré de soumission et d'obéissance qui convient à sa profession.

Objection N°2.

Le but pour lequel on établit un ordre paraît lui être tout à fait propre, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3 préc.). Or, les actes dont il s'agit ici ne sont pas propres aux religieux, mais ils appartiennent plutôt aux prélats. On ne peut donc pas établir un ordre par rapport à ces actes.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme on établit des ordres militaires pour combattre, non d'après leur autorité propre, mais d'après l'autorité des princes ou des chefs de l'Église qui ont ce pouvoir de droit, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°4) ; de même on établit des ordres pour prêcher et pour entendre les confessions, non d'après leur autorité propre, mais d'après l'autorité des prélats supérieurs et inférieurs, auxquels cette mission appartient d'office ; et par conséquent le propre de ces ordres religieux, c'est de venir en aide aux prélats dans ce ministère.

Objection N°3.

Il paraît inconvenant que le pouvoir de prêcher et d'entendre les confessions soit donné à un nombre indéfini d'individus. Or, le nombre de ceux qui sont reçus dans un ordre n'est pas positivement déterminé. Il y a donc de l'inconvénient à établir un ordre pour exercer ces actes.

Réponse à l'objection N°3 :

Les prélats n'accordent pas à ces religieux que chacun d'eux indifféremment puisse prêcher ou entendre les confessions ; mais ceci doit être réglé par ceux qui sont à la tête de ces ordres ou d'après la volonté des prélats eux-mêmes.

Objection N°4.

Les fidèles doivent nourrir les prédicateurs, comme on le voit (1 Cor., chap. 9). Si donc on confie l'office de la prédication à un ordre établi à cet effet, il s'ensuit que les fidèles sont tenus à pourvoir à la dépense d'un nombre infini de personnes ; ce qui leur devient très onéreux. On ne doit donc pas établir un ordre pour remplir ces fonctions.

Réponse à l'objection N°4 :

Les fidèles ne sont tenus, par la rigueur du droit, que de pourvoir aux frais de leurs chefs ordinaires, qui, pour ce motif, reçoivent les dîmes et les oblations des fidèles, et les autres revenus ecclésiastiques. Mais si l'on veut rendre gratuitement aux fidèles ces services, sans exiger d'eux impérieusement aucune rémunération, ils ne sont pas pour cela surchargés ; parce qu'ils peuvent accorder par générosité une subvention temporelle. Quoiqu'ils n'y soient pas tenus à titre de justice, cependant ils le doivent à titre de charité, pourvu, toutefois, qu'ils ne se gênent pas trop pour mettre les autres à l'aise, selon l'expression de saint Paul (2 Cor., 6, 13). Mais s'il ne se trouvait personne pour s'acquitter de ces charges gratuitement, les supérieurs ordinaires seraient tenus, s'ils n'y suffisaient pas, d'en chercher d'autres qui en fussent capables et de pourvoir eux-mêmes à leur entretien.

Objection N°5.

L'institution de l'Église doit suivre l'institution du Christ. Or, le Christ a d'abord envoyé douze apôtres pour prêcher, comme on le voit (Luc, chap. 9) ; puis il a envoyé soixante-douze disciples, comme le rapporte aussi l'Évangile (Luc, chap. 10). D'après la glose (ordin. Bedæ super illud Post hæc autem), les évêques sont représentés par les apôtres, et les prêtres qui sont d'un rang inférieur, c'est-à-dire les curés, parles soixante-douze disciples. Par conséquent, indépendamment des évêques et des curés de paroisse, on ne doit établir aucun ordre pour prêcher ou pour entendre les confessions.

Réponse à l'objection N°5 :

Les soixante-douze disciples ne sont pas seulement représentés par les curés, mais ils le sont encore par tous les autres ecclésiastiques d'un ordre inférieur, qui aident les évêques dans leur charge. Car on ne lit pas que le Seigneur ait assigné des paroisses déterminées aux soixante-douze disciples, mais qu'il les envoyait deux à deux, devant lui, dans toutes les cités et dans tous les lieux où il devait aller. Or, il a été convenable qu'indépendamment des prélats ordinaires, on en élevât d'autres à ces charges, à cause de la multitude des fidèles et de la difficulté de trouver assez d'individus pour les disséminer dans chaque centre de population ; comme il a été nécessaire d'établir des ordres militaires, parce que les princes séculiers ne pouvaient résister aux infidèles dans certaines contrées.

Mais c'est le contraire. Dans les conférences des Pères (Collat. 14, chap. 4), l'abbé Nestéros, parlant de la diversité des ordres religieux, dit : Les uns s'occupent de soigner les malades, les autres intercèdent pour les malheureux ou les opprimés ; ceux-ci s'appliquent à l'enseignement, ceux-là font des aumônes aux pauvres ; tous s'élèvent au milieu d'hommes éminents, selon leur affection et leur piété. Par conséquent comme on peut établir un ordre religieux pour soigner les malades, de même on peut en établir pour enseigner le peuple par la prédication et par d'autres œuvres semblables.

Conclusion.

Puisqu'il est très convenable qu'on établisse des ordres religieux pour faire ce qui se rapporte au salut de l'âme, il est évident qu'on peut en établir pour prêcher et pour entendre les confessions.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), on peut convenablement établir un ordre pour les œuvres de la vie active, selon qu'elles ont pour but l'intérêt du prochain, le service de Dieu et la conservation de son culte. Or, on se rend plutôt utile au prochain par ce qui appartient au salut spirituel de l'âme, que par ce qui a pour but de subvenir aux besoins du corps, en raison de la supériorité des choses spirituelles sur les choses corporelles. C'est pourquoi nous avons dit (quest. 32, art. 3) que les aumônes spirituelles sont préférables aux aumônes corporelles. Ces actes se rapportent aussi davantage au service de Dieu, à qui aucun sacrifice n'est plus agréable que le zèle des âmes, comme le dit saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 12). C'est aussi une plus grande chose de combattre avec les armes spirituelles contre les erreurs des hérétiques, et de défendre les fidèles contre les tentations des démons, que de les protéger par des armes matérielles. C'est pour cela qu'il est très convenable

qu'il y ait un ordre établi pour prêcher et pour remplir les autres fonctions qui ont pour but le salut des âmes.

Article 5 : Doit-on établir des ordres religieux pour étudier ?

188

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas établir d'ordres religieux pour étudier. Car il est dit (Ps. 70, 16) : Parce que je n'ai pas connu les lettres, j'entrerai dans les puissances du Seigneur, c'est-à-dire, d'après la glose (interl.), j'aurai la vertu chrétienne. Or, la perfection de la vertu chrétienne paraît surtout appartenir aux religieux. Il ne leur appartient donc pas de s'appliquer à l'étude des lettres.

Réponse à l'objection N°1 :

La glose entend ce passage de la lettre de la loi ancienne, dont l'Apôtre dit (2 Cor., 3, 6) : La lettre tue. Ainsi ne pas connaître les lettres, c'est ne pas approuver la circoncision littéralement et toutes les autres observances charnelles.

Objection N°2.

Ce qui est un principe de dissension ne convient pas aux religieux qui sont assemblés dans l'unité de la paix. Or, l'étude produit la division ; c'est de là que sont venues toutes les différentes sectes des philosophes. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme[1] : Avant que le souffle du démon n'eût fait naître au sein de la religion ces études, et que l'on ait dit parmi les peuples : Je suis pour Paul, moi pour Apollon, moi pour Céphas, etc. Il semble donc qu'on ne doive établir aucun ordre pour étudier.

Réponse à l'objection N°2 :

L'étude a pour but la science qui enfle sans la charité, et qui, par conséquent, produit des dissensions, d'après ce mot de l'Écriture (Prov., 13, 10) : Il y a toujours des querelles parmi les orgueilleux. Mais unie à la charité, elle édifie et produit la concorde. Ainsi l'Apôtre, après avoir dit (1 Cor., 1, 5) : Vous avez été enrichis de tous les dons de la parole et de la science, ajoute ensuite : N'ayez donc qu'un même langage, et qu'il n'y ait point de schismes parmi vous. Toutefois, saint Jérôme ne parle pas en cet endroit de l'étude des lettres, mais de l'étude des dissensions que les hérétiques et les schismatiques ont fait éclater au sein de la religion chrétienne.

Objection N°3.

La profession de la religion chrétienne doit différer de celle des gentils. Or, parmi les gentils il y en avait qui professaient la philosophie, et maintenant encore il y a des séculiers qui professent certaines sciences. L'étude des lettres ne convient donc pas aux religieux.

Réponse à l'objection N°3 :

Les philosophes faisaient profession d'étudier les lettres qui ont pour objet les sciences profanes ; mais il convient aux religieux de s'appliquer principalement à l'étude des lettres qui se rapportent à la doctrine qui est conforme à la piété, selon l'expression de saint Paul (Tite, chap. 1). Il ne leur appartient de s'appliquer aux autres sciences qu'autant qu'elles se rapportent à la science sacrée[2], parce que leur vie tout entière est consacrée au service de Dieu. C'est pourquoi saint Augustin dit (in fine Musicæ) : L'opinion que nous avons qu'on ne doit pas négliger ceux que les hérétiques séduisent par de vaines promesses de science et de raison, nous a fait entrer dans ces voies ; cependant nous ne nous applaudirions pas de l'avoir fait si nous ne voyions dans l'Église catholique, notre mère, une foule

1 (Sup. Epist. ad Titum, chap. 1, sup. illud, Et constituas per civitates) †

2 Cette restriction apparente ne resserre pas le domaine des sciences religieuses. Car il n'y a pas de connaissance sérieuse qui ne puisse être utile à la religion, soit en appuyant ses dogmes, soit en réfutant ses adversaires. †

de pieux personnages qui ont agi de la sorte, parce que c'était nécessaire pour la réfutation des hérétiques.

Mais c'est le contraire. Saint Jérôme dans son Épître à Paulin l'invite à s'instruire dans l'État monastique en lui disant : Apprenons sur la terre des choses dont la science nous accompagne dans le ciel. Et plus loin il ajoute : Je m'efforcerai de savoir avec vous tout ce que vous me demanderez.

Conclusion.

Il est convenable qu'on établisse des ordres religieux qui s'appliquent à l'étude des beaux-arts et des sciences.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), la religion peut se rapporter à la vie active et à la vie contemplative. Parmi les œuvres de la vie active, les principales sont celles qui se rapportent directement au salut des âmes, comme prêcher et remplir d'autres fonctions semblables. Il convient donc aux religieux d'étudier les lettres sous un triple rapport.

1. Relativement à ce qui est propre à la vie contemplative, à laquelle l'étude des lettres est utile de deux manières :
2. Directement en aidant à contempler, c'est-à-dire en éclairant l'intellect. Car la vie contemplative, dont nous parlons maintenant, a principalement pour but la considération des choses divines, comme nous l'avons vu (quest. 180, art. 4), et c'est l'étude qui dirige l'homme dans cette considération. D'où il est dit à la louange du juste (Ps. 1, 2) : qu'il méditera la loi de Dieu jour et nuit : et ailleurs (Ecclésiastique, 39, 1) : Le sage aura soin de rechercher la sagesse des anciens et il fera son étude des prophètes.
3. L'étude des lettres aide indirectement à la vie contemplative, en écartant les périls de la contemplation, c'est-à-dire les erreurs qui dans la contemplation des choses divines se rencontrent fréquemment dans ceux qui ignorent les saintes Écritures. C'est ainsi que nous lisons dans les conférences des Pères (Collat. 10, chap. 3) que l'abbé Sérapion tomba par ignorance dans l'erreur des anthropomorphites, c'est-à-dire de ceux qui croient que Dieu a la forme humaine. C'est ce qui fait observer à saint Grégoire (Mor., liv. 6, chap. 17) qu'il y en a qui, dépassant dans leur contemplation la mesure de leur capacité, arrivent à des dogmes pervers, et par là même qu'ils négligent d'être humblement les ministres de la vérité, ils deviennent les maîtres de l'erreur. C'est pourquoi l'Écriture dit (Ecclésiaste, 2, 3) : J'ai résolu en mon cœur de m'abstenir de vivre pour appliquer mon cœur à la sagesse et éviter la folie.
   a) L'étude des lettres est nécessaire aux religieux établis pour prêcher et pour exercer d'autres actes semblables. Ainsi l'Apôtre dit de l'évêque qui par devoir est tenu à ces fonctions (Tite, 1, 9), qu'il doit être attaché aux maximes qui sont conformes à la foi et à la doctrine de Jésus-Christ, afin qu'il soit capable d'exhorter selon la saine doctrine, et de convaincre ceux qui là contredisent. On ne peut pas objecter que les apôtres ont été envoyés pour prêcher sans avoir étudié les lettres ; parce que, comme le dit saint Jérôme (Epist. ad Paulin.), l'Esprit-Saint leur inspirait[1] tout ce que les autres acquièrent ordinairement en travaillant et en méditant chaque jour sur la loi de Dieu.
   b) Enfin l'étude des lettres convient aux religieux relativement à ce qui est commun à tous les ordres. Car elle sert à éviter les tentations de la chair, et c'est pour ce motif que saint Jérôme dit au moine Rusticus : Aimez la science des Écritures, et vous n'aurez pas d'attachement pour les vices charnels. En effet l'étude des saintes lettres détourne des pensées mauvaises, et la fatigue qui en résulte mortifie le corps, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 31, 1) : Les peines qu'on se donne dans un but honnête dessèchent la chair. Ensuite cette étude est très puissante pour détruire en nous l'amour des richesses.

1 Les apôtres avaient aussi le don des miracles qui donnaient à leur parole une autorité immense, et qui suppléaient à ce qui pouvait leur manquer du côté de l'éloquence. Les efforts que tous les Pères ont faits pour annoncer dignement la parole de Dieu, sont aussi une excellente réponse à cette objection. †

Ainsi le Sage dit (Sag., 7, 6) : J'ai pensé que les richesses ne sont rien comparativement à elle. Et il est dit (1 Mach., chap. 12) : Nous n'avons nullement besoin de ces choses, c'est-à-dire des secours extérieurs, ayant pour consolation les saints livres qui sont dans nos mains. Elle est aussi excellente pour apprendre l'obéissance. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de oper. monach., chap. 17 ?) : Quel est ce dérèglement, de vouloir se livrer à la lecture, sans vouloir faire ce qu'elle commande ? C'est pourquoi il est évident que l'on peut avec raison établir un ordre religieux pour l'étude des lettres.

Article 6 : L'ordre qui se livre à la vie contemplative est-il supérieur à celui qui se livre aux œuvres de la vie active ?

188

Objection N°1.

Il semble qu'un ordre qui se livre à la vie contemplative ne soit pas supérieur à celui qui s'occupe des œuvres de la vie active. Car il est dit (Extrav. de regular. et transeunt. ad relig., chap. Licet) : Comme on préfère un plus grand bien à un bien qui est moindre, de même on préfère le bien général à l'intérêt particulier ; et dans ce cas, on met avec raison la science avant le silence, la sollicitude avant la contemplation, et le travail avant le repos. Or, l'ordre le meilleur est celui qui se propose le plus grand bien. 11 semble donc que les ordres qui ont pour but la vie active soient supérieurs à ceux qui ont pour but la vie contemplative.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette décrétale parle de la vie active, selon qu'elle a pour but le salut des âmes.

Objection N°2.

Tout ordre religieux a pour but la perfection de la charité, comme nous l'avons vu (art. 1 et 2). Or, sur ces paroles (Héb., 12, 4) : Car vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang, la glose dit (Aug., serm. 17 de verb. Apost., chap. 4) : Il n'y a pas en cette vie d'amour plus parfait que celui qu'ont témoigné les martyrs qui ont combattu contre le péché jusqu'au sang. Or, il convient aux ordres militaires de combattre jusqu'au sang, et cependant ils appartiennent à la vie active. Il semble donc que ces ordres soient les meilleurs.

Réponse à l'objection N°2 :

Les ordres militaires qu'on établit ont plus directement pour but de répandre le sang des ennemis que le leur, ce qui est le caractère propre des martyrs. Cependant rien n'empêche que dans certain cas ces religieux ne méritent la palme du martyre, et, sous ce rapport, ils l'emportent sur les autres ; comme il arrive quelquefois dans certaine circonstance que les œuvres actives sont préférables à la contemplation.

Objection N°3.

Un ordre paraît être d'autant plus parfait qu'il est plus sévère. Or rien n'empêche que des ordres qui ont pour but la vie active ne soient d'une observance plus rigide que ceux qui ont pour but la vie contemplative. Ils sont donc préférables.

Réponse à l'objection N°3 :

La rigidité des observances n'est pas ce qu'il y a de plus louable dans un ordre religieux, comme le dit saint Antoine (in Collat. Patr., coll. 2, chap. 2, 3 et 4), et selon ces paroles du prophète Isaïe (Is., 58, 5) : Le jeûne que je demande consiste-t-il à faire qu'un homme s'afflige pendant tout le jour ? Cependant dans les ordres religieux on a recours à cette rigidité, comme à un moyen nécessaire pour dompter la chair. Mais si on l'appliquait sans discernement, il exposerait au danger de défaillir, selon la remarque du

même saint. Par conséquent un ordre ne l'emporte pas sur un autre parce qu'il a des observances plus étroites, mais il l'emporte quand ses règles sont plus sagement ordonnées à la fin qu'il se propose. Ainsi, à l'égard de la continence, on mortifie plus efficacement la chair par l'abstinence du boire et du manger, qui se rapportent à la faim, à la soif, que par la privation des vêtements, qui produit le froid et la nudité, et que par le travail corporel.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Luc, chap. 10) que la meilleure part est celle de Marie, et Marie est la figure de la vie contemplative.

Conclusion.

L'ordre qui a pour but la vie contemplative est absolument supérieur à celui qui a pour but la vie active.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la différence d'un ordre à un autre se considère principalement d'après la fin, et secondairement d'après les exercices[1]. Et parce qu'on ne peut dire une chose supérieure à une autre qu'en raison de la différence qu'il y a entre elles, il s'ensuit que l'excellence d'un ordre par rapport à un autre se considère principalement d'après la fin qu'il a en vue, et secondairement d'après les exercices qu'il prescrit. Toutefois, ces deux comparaisons doivent se faire sous des aspects différents. Car la comparaison qui se fait au point de vue de la fin est absolue, parce qu'on cherche la fin pour elle-même, au lieu que la comparaison qui se fait au point de vue des exercices est relative, parce qu'on ne s'applique pas aux exercices pour eux-mêmes, mais à cause de la fin. C'est pourquoi un ordre est supérieur à un autre, par là même qu'il a une fin absolument supérieure, soit parce qu'il se propose un plus grand bien, soit parce qu'il embrasse un plus grand nombre de bonnes œuvres. Mais si la fin est la même, la prééminence d'un ordre se considère secondement, non d'après la quantité des exercices, mais en raison de leur proportion avec la fin qu'on veut atteindre. Ainsi, dans les conférences des Pères (Coll. 2, cap. 2), on rappelle le sentiment de saint Antoine, qui préférait aux jeûnes, aux veilles et à toutes les observances de celte nature la prudence ou le discernement qui modère toutes choses. — Par conséquent on doit dire que les œuvres de la vie active sont de deux sortes : les unes découlent de la plénitude de la contemplation, comme l'enseignement et la prédication. C'est pour ce motif que saint Grégoire applique (Sup. Ezech., hom. 5) aux hommes parfaits qui viennent de se livrer à la contemplation ces paroles du Psalmiste (Ps. 144, 7) : Ils feront éclater au-dehors le souvenir de votre douceur. Ceci est préférable à la simple contemplation. Car, comme c'est une plus grande chose d'illuminer que de luire seulement, de même il est plus parfait de transmettre aux autres ce que l'on contemple que de se borner à le contempler. Il y a d'autres œuvres de la vie active qui consistent exclusivement dans des occupations extérieures ; comme faire l'aumône, recevoir les étrangers. Ces actes sont inférieurs à l'œuvre de la contemplation, sinon dans le cas de nécessité, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 182, art. 1). Ainsi donc, entre tous les ordres religieux ceux qui tiennent le premier rang, ce sont ceux qui ont pour but d'enseigner et de prêcher[2]. Ils sont les plus rapprochés de la perfection des évêques ; comme partout ailleurs, l'extrémité du premier rang est unie au commencement du second, selon la remarque de saint Denis (De div. nom., chap. 7). Ceux qui se livrent à la contemplation sont au second rang, et on doit placer au troisième ceux qui s'occupent des actions extérieures. — Mais dans chacun de ces degrés on peut établir une prééminence, selon qu'un ordre a pour but un acte plus élevé dans le même genre. Ainsi, parmi les œuvres de la vie active, c'est une plus grande chose de racheter les captifs que d'exercer l'hospitalité, et parmi les œuvres de la vie contemplative, la prière l'emporte sur la lecture. On peut aussi établir une prééminence, selon que l'un d'eux s'étend à plus de choses qu'un autre, ou bien selon qu'il a des règles plus convenables pour atteindre la fin qu'il se propose. [Q189-8]

1 Les exercices sont les moyens par lesquels on arrive à la fin. †

2 C'est en effet l'exemple qu'ont donné Jésus-Christ et les apôtres. †

Article 7 : L'ordre est-il moins parfait si l'on possède quelque chose en commun ?

188

Objection N°1.

Il semble que quand on possède quelque chose en commun la perfection de l'ordre en souffre. Car le Seigneur dit (Matth., 19, 21) : Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres. D'où il est évident qu'il appartient à la perfection de la vie chrétienne de ne rien posséder des richesses de ce monde. Or, ceux qui possèdent quelque chose en commun ne sont pas dépourvus des biens d'ici-bas. Il semble donc qu'ils n'atteignent pas absolument la perfection de la vie chrétienne.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. 184, art. 3, Réponse N°4), ces paroles du Seigneur ne prouvent pas que la pauvreté soit une perfection, mais un instrument de perfection, et, ainsi que nous l'avons prouvé (quest. 186, art. 8), c'est le dernier des trois principaux moyens qui y conduisent. Car le vœu de continence l'emporte sur le vœu de pauvreté, et le vœu d'obéissance est supérieur à l'un et à l'autre. Et parce qu'on ne cherche pas l'instrument pour lui-même, mais à cause de la fin, une chose n'est pas d'autant meilleure que l'instrument est plus grand, mais qu'il est mieux proportionné à la fin. Ainsi un médecin ne guérit pas d'autant mieux qu'il donne une plus forte médecine, mais que la médecine est plus parfaitement proportionnée à la maladie. Par conséquent il n'est pas nécessaire qu'un ordre soit d'autant plus parfait que sa pauvreté est plus grande ; mais sa perfection doit résulter de ce que sa pauvreté est mieux proportionnée à sa fin générale et spéciale. Et quand même on admettrait que l'excès de pauvreté rend un ordre plus parfait, en raison de ce qu'il est plus pauvre, néanmoins la pauvreté ne le rendrait pas plus parfait absolument. Car il pourrait se faire qu'un autre ordre l'emportât pour ce qui regarde la continence et l'obéissance ; et par conséquent ce dernier serait le plus parfait absolument, parce que ce qui l'emporte dans les parties les plus excellentes est absolument le meilleur.

Objection N°2.

Il appartient à la perfection des conseils que l'homme soit exempt des sollicitudes terrestres. Ainsi l'Apôtre en conseillant la virginité dit (1 Cor., 7, 32) : Je veux que vous soyez sans inquiétude. Or, il appartient à la sollicitude de la vie présente qu'on se réserve quelque chose pour l'avenir. Le Seigneur défend à ses disciples cette sollicitude en disant (Matth., 6, 34) : Ne vous inquiétez pas du lendemain. Il semble donc que la perfection de la vie chrétienne soit moins complète du moment qu'on possède quelque chose en commun.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces paroles du Seigneur (Matth., 6, 34) : Ne vous inquiétez pas du lendemain, ne signifient pas qu'on ne doive rien réserver pour l'avenir. Car saint Antoine, dans les conférences des Pères (Collat. 2, chap. 2), montre que cette conduite est dangereuse, en disant : qu'il y en a qui ont cherché à se priver tellement de tout bien, qu'ils ne voulaient pas avoir à eux la nourriture d'un jour, ni conserver un seul denier, et qu'on les a vus tout à coup déçus au point qu'ils n'ont pu terminer convenablement l'œuvre qu'ils avaient commencée. Et comme le dit saint Augustin (Lib. de operib. monach., chap. 23) : Si cette parole du Seigneur : Ne vous inquiétez pas du lendemain, s'entend de telle sorte qu'on ne garde rien pour le jour suivant, elle est impraticable pour ceux qui se tiennent éloignés de la vue des hommes pendant beaucoup de temps, et qui vivent profondément appliqués à la prière. Et il ajoute ensuite :

Est-ce que plus ils sont saints et plus ils diffèrent des oiseaux[1]. Plus loin il dit encore (chap. 24) : Si on soutient que d'après l'Évangile on ne doit rien conserver pour le lendemain, ils répondent avec raison : Pourquoi le Seigneur avait-il une bourse pour y mettre l'argent qu'il avait recueilli ? Pourquoi quand une famine était imminente, a-t-on envoyé, si longtemps auparavant, du blé aux saints patriarches ? Pourquoi les apôtres procuraient-ils aux fidèles qui étaient dans le besoin ce qui leur était nécessaire ? Ces paroles : Ne vous inquiétez pas du lendemain, signifient, d'après saint Jérôme (in hunc locum) : Il nous suffit de penser au temps présent ; laissons à Dieu les choses futures qui sont incertaines. D'après saint Chrysostome (hom. 16, in op. imperf.) : C'est assez de travailler pour les choses nécessaires, ne travaillez pas inutilement pour les choses superflues. Et suivant saint Augustin (De serm. Dom. in mont., liv. 2, chap. 17), quand nous faisons quelque chose de bon, ne pensons pas aux choses temporelles que le lendemain désigne, mais pensons aux choses éternelles.

Objection N°3.

Les richesses communes appartiennent d'une certaine façon à chacun des membres de la communauté. Ainsi saint Jérôme écrit à l'évêque Héliodore, en lui parlant de certains religieux : Ils sont plus riches étant moines qu'ils ne l'étaient quand ils étaient séculiers : ils possèdent sous l'étendard du Christ qui est pauvre des richesses qu'ils n'ont jamais eues sous l'empire du démon qui est riche : l'Église a enrichi des individus qui étaient auparavant dans le monde des mendiants. Or, il est contraire à la perfection religieuse que l'on possède des richesses en propre. Il est donc aussi contraire à cette perfection qu'on possède quelque chose en commun.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce passage de saint Jérôme a son application quand les richesses sont surabondantes et qu'on les considère pour ainsi dire comme siennes, ou que par l'abus qu'on en fait chacun s'enorgueillit de la communauté et se laisse aller à la mollesse ; mais il ne s'applique pas aux richesses modérées que l'on conserve en commun, uniquement pour fournir à chacun le secours dont il a besoin pour vivre. Car c'est la même raison qui veut que chacun fasse usage de ce qui est nécessaire à sa vie, et qu'on le conserve en commun.

Objection N°4.

Saint Grégoire raconte (Dial., liv. 3, chap. 9) qu'Isaac, qui était un très saint personnage, fut engagé humblement par ses disciples à accepter des terres qu'on lui offrait pour les besoins du monastère, mais le désir qu'il avait de conserver sa pauvreté les lui fit refuser, et il appuyait énergiquement son sentiment en disant : Le moine qui cherche à acquérir ici-bas des terres n'est pas un moine. Ces paroles s'entendent cependant de possessions communes qu'on lui offrait pour l'usage général du monastère. Il semble donc que l'on ne puisse posséder quelque chose en commun sans détruire la perfection religieuse.

Réponse à l'objection N°4 :

Isaac refusait d'accepter les terres qu'on lui offrait, parce qu'il craignait d'amasser des richesses superflues, dont l'abus est un obstacle à la perfection de la vie religieuse. Aussi saint Grégoire ajoute (ibid.) : Ainsi il craignait de perdre la sécurité que lui inspirait sa pauvreté, comme les riches avares ont coutume de conserver leurs richesses périssables. Mais on ne voit pas qu'il ait refusé de recevoir ce qui est nécessaire à la vie, pour le conserver en commun.

Objection N°5.

Le Seigneur en enseignant la perfection religieuse à ses disciples dit (Matth., 10, 9) : N'ayez ni or, ni argent, ni monnaie dans votre bourse, ni sac pour voyager. Par là, selon la remarque de saint Jérôme (in hunc loc.), il condamne les philosophes que l'on appelle vulgairement bactroperates, qui, méprisant le

1 Quià nisi reponant sibi escas in plurimos dies, includere se ità, ut faciunt, non valebunt, ajoute saint Augustin. †

monde et comptant tout pour rien, portaient avec eux leurs provisions. Il semble donc que quand on conserve quelque chose soit en propre, soit en commun, la perfection religieuse en souffre.

Réponse à l'objection N°5 :

Aristote (Pol., liv. 1, chap. 5 et 6) dit que le pain et le vin, et les autres choses de cette nature, sont des richesses naturelles, tandis que l'argent est une richesse artificielle. De là il suit que certains philosophes ne voulaient pas faire usage de l'argent, mais qu'ils usaient seulement des autres choses pour vivre conformément à la nature. C'est pourquoi, par cette parole du Seigneur, qui interdit également l'un et l'autre, saint Jérôme montre qu'il revient au même d'avoir de l'argent et les autres choses nécessaires à la vie. Cependant quoique le Seigneur ait ordonné à ceux qu'il envoyait prêcher, de ne pas emporter ces choses en voyage, il n'a pas défendu pour cela de les conserver en commun. Nous avons d'ailleurs montré (quest. 185, art. 6, Réponse N°2, et 1a 2æ, quest. 108, art. 2, Réponse N°3) comment on devait entendre ces paroles.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit dans son livre de la vie contemplative (liv. 2, chap. 9, et habet. 12, quest. 1, chap. Expedit) : On voit assez que l'on doit mépriser tout ce que l'on possède en propre pour être parfait, et que sans déroger à la perfection on peut posséder les biens de l'Église, qui sont certainement des biens communs.

Conclusion.

Il répugne à la perfection religieuse que l'on possède en propre des richesses ou des biens, mais il ne lui répugne pas qu'on les possède en commun pour les besoins nécessaires de la vie.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 184, art. 3, et quest. 185, art. 6, Réponse N°1), la perfection ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté, mais elle consiste à suivre le Christ, d'après ces paroles de saint Jérôme sur saint Matthieu (chap. 19, sup. illud, Et secuti sumus te) : Parce qu'il ne suffit pas de tout abandonner, saint Pierre ajoute ce qui constitue la perfection, en disant : Nous vous avons suivi. La pauvreté est comme un instrument ou un moyen de parvenir à la perfection. C'est pourquoi, dans les conférences des Pères (Collat. 1, chap. 7) l'abbé Moïse dit : Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité et la privation de tous les biens ne sont pas la perfection, mais elles sont des moyens pour l'acquérir. Or, la privation de tout ce que l'on a, ou la pauvreté, est un instrument de perfection, dans le sens qu'en éloignant les richesses on écarte tout ce qui fait obstacle à la charité, et ces obstacles sont principalement au nombre de trois : Le premier est la sollicitude que les richesses entraînent avec elles. Ainsi le Seigneur dit (Matth., 13, 22) : Celui qui reçoit la semence parmi les épines, c'est celui qui entend la parole de Dieu, mais en qui les sollicitudes de ce siècle et l'illusion des richesses l'étouffent. Le second est l'amour des richesses qui s'accroît avec leur possession. C'est ce qui fait observer à saint Jérôme (sup. Matth., chap. 19, super illud Facilius est camelum), que parce que l'on méprise difficilement les richesses qu'on possède, le Seigneur n'a pas dit : Il est impossible qu'un riche entre dans le royaume des cieux, mais il est difficile. Le troisième est la vaine gloire ou l'orgueil qui naît des richesses, suivant ces paroles de David (Ps. 48, 7) : Ceux qui ont confiance dans leur vertu et qui se glorifient dans la multitude de leurs richesses. — On ne peut séparer complètement le premier de ces inconvénients des richesses, qu'elles soient considérables ou qu'elles soient modiques. Car il est nécessaire que l'homme se donne de l'inquiétude pour acquérir ou pour conserver ses biens extérieurs. Mais si on ne cherche pas ces biens ou qu'on ne les possède qu'en petite quantité, autant qu'il en faut simplement pour se nourrir, cette sollicitude ne gêne pas beaucoup l'homme et par conséquent elle ne répugne pas à la perfection de la vie chrétienne. Car Dieu n'interdit pas toute sollicitude, mais celle qui est superflue et funeste. Ainsi, à l'occasion de ces paroles (Matth., chap. 6) : Ne vous inquiétez pas cle ce que vous mangerez, saint Augustin observe (Lib. de op. monach., chap. 26) que le Seigneur ne parle pas de la sorte pour qu'on ne se procure pas le nécessaire, mais pour qu'on ne jette pas les yeux sur ces choses, et qu'on ne fasse pas à cause d'elles tout ce que l'on doit faire dans la prédication de l'Évangile. Au contraire la possession de richesses considérables cause plus de sollicitude ; ce qui distrait beaucoup l'esprit de l'homme, et ce qui

l'empêche de se livrer totalement au service de Dieu. Quant aux deux autres défauts, l'amour des richesses et l'orgueil qui en résulte, ils ne sont l'effet que d'une fortune considérable. — Cependant à cet égard il y a une différence suivant que l'on possède en propre ou en commun des richesses abondantes ou modiques. Car la sollicitude que l'on a pour ses propres richesses appartient à l'amour privé par lequel on s'aime temporellement, au lieu que la sollicitude que l'on a pour les choses communes appartient à l'amour de la charité, qui ne cherche pas ce qui est à soi, mais qui s'applique à l'intérêt général. Et, parce que la vie religieuse a pour but la perfection de la charité qui trouve son complément dans l'amour de Dieu porté jusqu'au mépris de soi-même, il répugne à la perfection de la profession religieuse que l'on possède quelque chose en propre, tandis que la sollicitude que l'on a pour les biens qui sont communs peut appartenir à la charité. Cependant elle peut être un obstacle à un acte de charité plus élevé, comme la contemplation divine ou l'instruction du prochain. D'où il est évident que si l'on possède en commun des richesses surabondantes, soit en meubles, soit en immeubles, c'est un obstacle à la perfection, quoiqu'elle ne soit pas par là absolument détruite[1]. Mais si on ne possède de biens extérieurs en commun, soit mobiliers, soit immobiliers, qu'autant qu'il en faut pour vivre simplement, ceci n'est pas un obstacle à la perfection de la vie religieuse, quand on considère la pauvreté relativement à la fin commune des ordres religieux qui consiste à servir Dieu. — Si on considère la question par rapport aux fins spéciales des ordres religieux, cette fin présupposée, l'ordre doit être dans une pauvreté plus ou moins grande, et un ordre sera d'autant plus parfait sous le rapport de la pauvreté que cette pauvreté sera mieux proportionnée à sa fin. Car il est évident que pour les œuvres corporelles de la vie active l'homme a besoin d'une foule de choses extérieures, tandis que pour la contemplation il ne lui faut presque rien. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 10, chap. 8) : que pour agir on a besoin de beaucoup de choses, et que plus les actions sont grandes et excellentes, plus on a besoin de secours, tandis que celui qui se livre à la contemplation, n'a nullement besoin de tout cela pour exercer ses fonctions ; il ne lui faut que le nécessaire ; le reste serait plutôt pour lui un obstacle. Par conséquent il est évident qu'un ordre religieux qui a pour but les actions corporelles de la vie active, par exemple de faire la guerre ou d'exercer l'hospitalité, serait imparfait s'il n'avait pas de biens en commun[2] ; les ordres qui ont pour fin la vie contemplative sont au contraire d'autant plus parfaits que leur pauvreté les délivre davantage du souci des choses temporelles. Et la sollicitude des choses temporelles est un obstacle d'autant plus grave pour un ordre religieux que cet ordre exige davantage qu'on s'occupe des choses spirituelles. — Or, il est manifeste qu'un ordre qui a été établi pour que l'on contemple et pour qu'on transmette aux autres par l'enseignement et la prédication ce que l'on a contemplé, demande qu'on s'occupe des choses spirituelles plus qu'un ordre qui a été établi uniquement pour la contemplation. Par conséquent cet ordre demande la pauvreté qui donne le moins d'inquiétude. Et ce qui donne le moins d'inquiétude c'est de conserver les choses nécessaires à l'usage des hommes, après se les être procurées dans le temps convenable. C'est pourquoi il est convenable qu'il y ait trois degrés de pauvreté correspondant aux trois degrés de religion que nous avons distingués[3]. En effet, pour les ordres qui ont pour but les actes corporels de la vie active, il convient d'avoir des richesses communes très abondantes : pour ceux qui se proposent la contemplation, il est plus convenable qu'ils ne possèdent que fort peu de chose, à moins que ces religieux ne soient tenus d'offrir l'hospitalité par eux ou par d'autres, et de venir au secours des pauvres ; à l'égard de ceux qui s'appliquent à transmettre aux autres ce qu'ils contemplent, il convient que leur vie soit absolument exempte de soucis extérieurs ; ce qui arrive quand on a les choses nécessaires à la vie et qu'on les conserve pour s'en servir dans le temps convenable. C'est ce que nous a appris par son exemple le Seigneur en nous enseignant la pauvreté. Car il avait une bourse dont Judas était chargé, et on y déposait les offrandes qu'on lui faisait, d'après saint Jean (chap. 12). — Saint Jérôme dit à la vérité (sup. Matth. in fin. Comment., ad chap. 17) que si l'on veut objecter pourquoi Judas portait de l'argent dans une

1 Les richesses excessives ont toujours été un écueil pour les ordres religieux. Du moment où ils se sont trouvés avec des revenus considérables, il n'a plus été possible de maintenir leur régularité. †

2 Les revenus de ces ordres doivent être au contraire très considérables, puisqu'ils ne pourraient faire le bien qu'ils se proposent. †

3 Il est à remarquer que la pauvreté doit être d'autant plus stricte que l'ordre est plus élevé. †

bourse, on répond qu'il a pensé qu'il n'était pas permis d'employer le bien des pauvres à son propre usage, c'est-à-dire en payant le tribut. Ces paroles ne sont pas contre nous, parce que parmi les pauvres se trouvaient principalement ses disciples, en faveur desquels était employé l'argent du Christ. En effet saint Jean dit (4, 18) que les disciples allèrent dans la cité pour acheter des vivres. Et ailleurs (13, 29) que les disciples pensaient que, comme Judas avait la bourse, Jésus lui avait dit : Achetez ce qu'il nous faut pour la fête ; ou qu'il lui ordonnait de distribuer quelque chose aux pauvres. D'où il est évident qu'il est conforme à la perfection, dont le Christ nous a donné l'exemple, de conserver l'argent ou toutes les autres choses communes pour sustenter les religieux d'un même ordre ou tous les autres pauvres. Aussi après la résurrection, les disciples, auxquels remonte l'origine de tout ordre religieux, conservaient le prix des héritages et le distribuaient selon les besoins de chacun.

Article 8 : L'ordre de ceux qui vivent en société est-il plus parfait que l'ordre de ceux qui mènent une vie solitaire ?

188

Objection N°1.

Il semble que l'ordre de ceux qui vivent en société soit plus parfait que l'ordre de ceux qui mènent une vie solitaire. Car il est dit (Ecclésiaste, 4, 9) : Il vaut mieux être deux ensemble que d'être seul ; car ils tirent du fruit de leur association. Il semble donc que l'ordre de ceux qui vivent en société soit plus parfait.

Réponse à l'objection N°1 :

Salomon prouve qu'il vaut mieux être deux ensemble qu'un seul, à cause du secours que l'on se prête réciproquement, soit pour se relever, soit pour s'animer, soit pour s'embraser spirituellement. Ceux qui sont arrivés à la perfection n'ont plus besoin de ce secours.

Objection N°2.

On lit (Matth., 18, 20) : Où il y a deux ou trois personnes assemblées en mon nom, je suis là au milieu d'elles. Or, rien ne peut être meilleur que la société du Christ. Il semble donc qu'il soit mieux de vivre dans une congrégation que de mener une vie solitaire.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Jean (1 Jean, 4, 16), Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. Par conséquent, comme le Christ est au milieu de ceux qui sont unis entre eux par l'amour du prochain, de même il habite dans le cœur de celui qui s'attache à la contemplation divine par l'amour de Dieu.

Objection N°3.

Parmi les autres vœux de religion, le vœu d'obéissance est le plus excellent, et l'humilité est la vertu la plus agréable à Dieu. Or, l'obéissance et l'humilité s'observent mieux en société que dans la solitude. Car saint Jérôme dit au moine Rusticus (Epist. 4) : Dans la solitude l'orgueil se glisse rapidement dans l'âme ; il y dort à volonté et il y fait ce qu'il veut. Et le même docteur enseigne le contraire à celui qui vit en société, en lui disant : Ne fais pas ta volonté, mange ce qu'on t'ordonne, ne possède que ce que tu as reçu, sois soumis à ce que tu ne veux pas, sers tes frères, crains le supérieur du monastère comme Dieu, aime-le comme un père. Il semble donc que l'ordre de ceux qui vivent en société soit plus parfait que l'ordre de ceux qui mènent une vie solitaire.

Réponse à l'objection N°3 :

L’obéissance en acte est nécessaire à ceux qui ont besoin d’être dirigés par les autres dans leurs exercices pour arriver à la perfection ; mais ceux qui sont déjà parfaits sont suffisamment poussés par l’esprit de Dieu pour n’avoir pas besoin d’obéir en acte aux autres ; cependant leur âme doit être toute disposée à la pratique de cette vertu.

Objection N°4.

Le Seigneur dit (Luc. 11, 33) : Il n’y a personne qui, ayant allumé une lampe, la mette dans un endroit caché ou sous un boisseau. Or, ceux qui mènent une vie solitaire paraissent être placés dans un lieu caché, où ils ne sont d’aucune utilité pour leurs semblables. Il semble donc que leur ordre ne soit pas plus parfait.

Réponse à l’objection N°4 :

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 19, chap. 19), la connaissance de la vérité par l’étude n’est interdite à personne ; elle est le meilleur usage qu’on puisse faire de ses loisirs. Ce n’est pas à l’homme à se mettre lui-même sur le chandelier, mais c’est à ses supérieurs. Si ce fardeau ne nous est pas imposé, ajoute le même docteur, nous devons nous livrer à la contemplation de la vérité, et la solitude est ce qui convient le mieux pour cet exercice. Toutefois ceux qui mènent une vie solitaire n’en sont pas moins très utiles au genre humain. Aussi saint Augustin dit en parlant d’eux (Lib. de moribus Ecclesiæ, chap. 31) : Ne mangeant que du pain qu’on leur apporte de temps en temps, ne buvant que de l’eau, ils habitent dans les contrées les plus désertes, jouissant de l’entretien et de la compagnie de Dieu, auquel ils sont unis par la pureté de leurs pensées. Ils semblent à quelques-uns avoir trop quitté le monde, mais ceux qui ont ce sentiment ne savent pas combien l’ardeur des prières et l’exemple de la vie de ces hommes invisibles causent de biens sur la terre.

Objection N°5.

Ce qui est conforme à la nature humaine paraît appartenir à la perfection de la vertu. Or, l’homme est naturellement un animal sociable, comme le dit Aristote (Polit., liv. 1, chap. 2). Il semble donc qu’il ne soit pas plus parfait de mener la vie des solitaires que celle des cénobites.

Réponse à l’objection N°5 :

L’homme peut vivre solitaire de deux manières : soit parce qu’il ne supporte pas la société humaine à cause de son humeur farouche, ce qui est le propre de la bête ; soit parce qu’il est tout entier absorbé par les choses divines, ce qui est supérieur à l’homme. C’est ce qui fait dire à Aristote (Pol., liv. 1, chap. 2) que celui qui ne communique pas avec les autres est une bête ou un Dieu, c’est-à-dire un homme divin.

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de operibus monach., chap. 23) qu’ils sont plus saints ceux qui vivent loin de la vue des hommes, sans permettre d’approcher d’eux, uniquement appliqués à leurs oraisons ferventes.

Conclusion.

L’ordre des solitaires, s’il est bien observé, est absolument et par lui-même plus parfait que l’ordre de ceux qui passent leur vie en société.

Il faut répondre que la solitude, comme la pauvreté, n’est pas l’essence même de la perfection, mais elle en est l’instrument. C’est pourquoi, dans les conférences des Pères (Collat. 1, chap. 7), l’abbé Moïse dit qu’on doit rechercher la solitude pour la pureté du cœur, comme on doit se livrer aux jeûnes et à toutes les autres mortifications. Or, il est évident que la solitude n’est pas un instrument apte à l’action, mais à la contemplation, d’après ces paroles d’Osée (2, 14) : Je le conduirai dans la solitude et je parlerai à son cœur. Par conséquent elle ne convient pas aux ordres qui ont pour but les œuvres de la vie active, soit corporelles, soit spirituelles, sinon pour un temps, à l’exemple du Christ, qui,

d’après l’Évangile (Luc, 6, 22), se retira pour prier seul sur la montagne, où il passa toute la nuit à prier Dieu. Mais elle convient aux ordres qui se livrent à la contemplation[1]. Toutefois il est à remarquer que ce qui est solitaire doit se suffire par lui-même, et que ce qui ne manque de rien c’est ce qui est parfait. C’est pourquoi la solitude convient au contemplatif qui est déjà arrivé à la perfection. Ce qui a lieu de deux manières.

1. D’après le seul don de Dieu, comme on le voit à l’égard de saint Jean Baptiste, qui fut rempli de l’Esprit- Saint dès le sein de sa mère ; c’est pour cela que dès son enfance il se retira dans le désert, comme le dit saint Luc (chap. 1).
2. On y parvient en s’exerçant à la vertu, d’après ces paroles de saint Paul (Hébr., 5, 14) : La nourriture solide est pour les parfaits, c’est-à-dire pour ceux qui, par un long usage, ont l’esprit exercé à discerner le bien d’avec le mal.

Or, pour s’exercer à la vertu, l’homme est aidé par la société des autres, de deux manières :

1. Relativement à l’intelligence, pour s’instruire de ce qui doit être l’objet de la contemplation. C’est pour ce motif que saint Jérôme dit au moine Rusticus (Epist.) : J’aime à vous voir dans la société des saints, pour que vous ne vous enseigniez pas vous-même.
2. Relativement à la volonté, afin que les affections mauvaises de l’homme soient réprimées par l’exemple et la correction des autres. Car, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 30, sup. illud Cui dedi in solitudinem, chap. 12), à quoi sert la solitude du corps, si l’on n’a pas la solitude du cœur. C’est pourquoi la vie sociale est nécessaire pour s’exercer à la perfection, au lieu que la solitude convient à ceux qui sont déjà parfaits. D’où saint Jérôme dit au moine Rusticus (loc. cit.) : Blâmons-nous la vie solitaire ? Point du tout ; car nous l’avons louée souvent. Mais nous voulons voir sortir de l’arène de ces monastères des soldats que les dures épreuves du désert n’épouvantent pas, et qui aient donné pendant longtemps des preuves de leur vertu. Par conséquent comme ce qui est parfait l’emporte sur ce qui s’exerce à la perfection, de même la vie des solitaires, si on l’embrasse de la manière qui convient, l’emporte sur la vie sociale. Mais si on embrasse cette vie sans s’y être préalablement exercé, elle est très dangereuse[1] ; à moins que la grâce de Dieu ne supplée à ce que l’on n’a pas acquis par l’expérience, comme on le voit à l’égard de saint Antoine et de saint Benoît.

188

1 Ainsi saint Thomas n’examine donc ici qu’une chose : quel est celui des ordres contemplatifs qui l’emporte sur les autres du même genre, et il démontre que c’est l’ordre des solitaires. Mais il n’a pas l’intention d’examiner en général quels sont les plus parfaits des ordres religieux. Car, dans les articles précédents, il met au-dessus de tous les autres les ordres qui sont tout à la fois contemplatifs et actifs, comme ceux qui se livrent à la prédication. †

1 Car comment s’instruire pour éviter toute erreur, et comment apprendre à pratiquer l’obéissance, l’humilité et toutes les autres vertus. †

QUESTION 189 : DE L'ENTRÉE EN RELIGION

Question 189 : De l'entrée en religion.....545
Article 1 : Ceux qui ne sont pas exercés à la pratique des préceptes doivent-ils entrer en religion ?.....546
Article 2 : Doit-on s'obliger par un vœu à entrer en religion ?.....549
Article 3 : Celui qui s'est obligé par un vœu d'entrer en religion est-il tenu d'y entrer ?.....550
Article 4 : Celui qui fait vœu d'entrer en religion est-il tenu d'y demeurer à perpétuité ?.....552
Article 5 : Doit-on recevoir les enfants en religion ?.....554
Article 6 : Doit-on être empêché d'entrer en religion à cause des devoirs que l'on a à remplir envers ses parents ?.....556
Article 7 : Les prêtres qui sont curés peuvent-ils licitement entrer en religion ?.....558
Article 8 : Est-il permis de passer d'un ordre dans un autre ?.....559
Article 9 : Peut-on engager les autres à entrer en religion ?.....561
Article 10 : Est-il louable d'entrer en religion sans avoir pris conseil de beaucoup de monde et sans en avoir longuement délibéré auparavant ?.....563

Nous avons enfin à nous occuper de l'entrée en religion.

À cet égard dix questions se présentent :

1. Ceux qui ne se sont pas exercés à pratiquer les préceptes doivent-ils entrer en religion ?[1]
2. Est-il permis de s'obliger par un vœu à entrer en religion ?
3. Ceux qui se sont obligés par un vœu à entrer en religion sont-ils tenus de remplir ce vœu ?
4. Ceux qui font vœu d'entrer en religion sont-ils tenus d'y rester à jamais ?
5. Doit-on recevoir les enfants en religion ?[2]
6. Doit-on être empêché d'entrer en religion à cause de la soumission qu'on doit à ses parents ?
7. Les curés ou les archidiacres peuvent-ils entrer en religion ?
8. Peut-on passer d'un ordre à un autre ?
9. Doit-on engager les autres à entrer en religion ?
10. Doit-on longuement délibérer avec ses parents et ses amis au sujet de son entrée en religion ?[3]

1 Cet article a clé écrit contre Guillaume de Saint-Amour et contre tous ceux qui cherchaient alors à enlever par tous les moyens aux ordres religieux leur influence (Voy. Opusc. cont. pestiferam doctrinam retrahentium homines à religionis ingressu, chap. 2-11). †

2 Voyez sur cet article ce que nous avons dit (quest. 88, art. 9). †

3 Guillaume de Saint-Amour et ses partisans avaient avancé qu'avant d'entrer en religion on devait délibérer longtemps et prendre l'avis de beaucoup de monde, espérant par là rendre les vocations religieuses plus rares. Saint Thomas expose leurs raisons et les réfute (Opusculum contra retrahentes à religione, chap. 8). D'après le continuateur de Baronius, cette opposition n'avait été soulevée que par un motif d'envie et d'intérêt (Raynaldus, ad an. 1256, num. 24). †

Article 1 : Ceux qui ne sont pas exercés à la pratique des préceptes doivent-ils entrer en religion ?

189

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y a que ceux qui se sont exercés à la pratique des préceptes qui doivent entrer en religion. Car le Seigneur a conseillé la perfection à un jeune homme qui lui disait qu'il avait observé les préceptes dès sa jeunesse. Or, la vie religieuse doit son origine au Christ. Il semble donc qu'on ne doive recevoir en religion que ceux qui se sont exercés à la pratique des préceptes.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Jérôme observe, à l'occasion de ce passage (Matth., chap. 19 super illud Hæc omnia servavi) : Que ce jeune homme ment en disant : J'ai observé toutes ces choses depuis ma jeunesse. Car s'il eût parfaitement pratiqué ce précepte : Vous aimerez votre prochain comme vous-même, comment se serait-il retiré avec tristesse, après avoir entendu ces paroles : Allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres ? Or, on doit entendre qu'il a menti relativement à l'observance parfaite de ce précepte. D'où Origène dit (Sup. Matth., tract. 8) qu'il est écrit dans l'Évangile selon les Hébreux, que quand le Seigneur lui eut dit : Allez, vendez tout ce que vous avez, le riche commença à se gratter la tête. Et le Seigneur lui dit : Pourquoi dites-vous : J'ai accompli la loi et les prophètes, puisqu'il est écrit dans la loi : Vous aimerez votre prochain comme vous-même. Une foule de vos frères qui sont les enfants d'Abraham sont couverts de fumier ; ils meurent de faim, et votre maison est remplie d'une multitude de biens, et il n'en sort absolument rien pour les secourir. C'est pourquoi le Seigneur, tout en le reprenant, lui dit : Si vous voulez être parfait, allez, etc. Car il est impossible d'accomplir le précepte qui dit : Vous aimerez votre prochain comme vous-même, et d'être riche, et surtout d'avoir de si grandes possessions. Ce qui doit s'entendre de l'accomplissement parfait de ce précepte. Cependant il est vrai qu'il avait observé les préceptes imparfaitement et d'une manière commune. Car la perfection consiste principalement à observer les préceptes de charité, comme nous l'avons vu (quest. 184, art. 3). Par conséquent, pour montrer que la perfection des conseils était utile aux innocents et aux pécheurs, le Seigneur a appelé, non seulement ce jeune homme qui était innocent, mais encore saint Matthieu, qui était un pécheur. Toutefois saint Matthieu a suivi le Seigneur qui l'appelait ; mais il n'en fut pas de même du jeune homme, parce que les pécheurs entrent plus facilement en religion que ceux qui présument de leur innocence, et auxquels le Seigneur dit (Matth., 21, 31) : Les publicains et les femmes de mauvaise vie marcheront avant vous dans le royaume de Dieu.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 15, et Mor., liv. 22, chap. 14) : Personne n'arrive au sommet tout à coup ; mais dans une vie bien réglée on commence par les petites choses pour s'élever ensuite aux grandes. Or, les grandes choses, ce sont les conseils qui appartiennent à la vie parfaite ; et les petites, ce sont les préceptes qui appartiennent à la justice commune. Il semble donc qu'on ne doive pas entrer en religion pour observer les conseils, si l'on ne s'est pas d'abord exercé à la pratique des préceptes.

Réponse à l'objection N°2 :

Le haut et le bas peuvent s'entendre de trois manières :

1. Du même État et du même homme. Il est évident que personne n'arrive au sommet tout à coup ; parce que chaque individu, en vivant droitement, progresse pendant tout le cours de sa vie pour arriver au degré le plus élevé.

2. On peut l’entendre par rapport à des États différents. Ainsi il ne faut pas que celui qui veut arriver à un État supérieur commence par un État moindre ; par exemple, il n’est pas nécessaire que celui qui veut être clerc s’exerce d’abord dans la vie laïque.
3. On peut l’entendre par rapport à des personnes différentes. Ainsi il est évident qu’un individu commence immédiatement non seulement par un État plus élevé, mais encore par un degré de sainteté supérieur à celui qu’un autre considérera comme le degré le plus élevé auquel il puisse parvenir pendant toute sa vie. C’est pourquoi saint Grégoire dit (Dialog., liv. 2, cap. 1) que tous reconnaissent par quelle sainteté et par quelle perfection saint Benoît a commencé dès son enfance.

Objection N°3.

Comme les ordres sacrés ont dans l’Église une certaine supériorité, de même l’État religieux. Or, comme le dit saint Grégoire à Siagrius, évêque des Gaules (Regist., liv. 9, epist. 106), et comme on le voit (Decret., dist. 48, chap. Sicut neophyto), on doit avancer dans les ordres par degrés. Car il se prépare une chute celui qui cherche à s’élever tout à coup au sommet sans passer par les degrés intermédiaires. Ainsi nous voyons que les murs que l’on vient de bâtir ne reçoivent pas le poids de la charpente, avant que leur humidité première n’ait disparu, dans la crainte qu’en les chargeant avant qu’ils ne soient bien affermis ils ne laissent crouler avec eux tout l’édifice. Il semble donc qu’on ne doive pas entrer en religion à moins qu’on ne se soit exercé à la pratique des préceptes.

Réponse à l’objection N°3 :

Comme nous l’avons dit (implic., quest. 184, art. 6), les ordres sacrés demandent préalablement la sainteté, au lieu que l’État religieux est un moyen d’y parvenir. Par conséquent le fardeau des ordres doit être imposé à ceux que la sainteté a déjà affermis, au lieu que le poids de la vie religieuse affermit lui-même les hommes en les délivrant de leurs vices.

Objection N°4.

Sur ces paroles du Psalmiste (Ps. 130 : Sicut ablactatus est), la glose dit (ordin.) : Nous sommes d’abord conçus dans le sein de l’Église notre mère, quand nous sommes instruits des premiers rudiments de la foi ; ensuite nous sommes pour ainsi dire nourris dans son sein, lorsque nous faisons des progrès dans ces éléments ; puis nous sommes mis au jour quand le baptême nous régénère. Après que nous sommes nés, l’Église nous porte pour ainsi dire dans ses bras et nous nourrit de son lait, en nous formant après le baptême aux bonnes œuvres et en nous nourrissant du lait de la pure doctrine à mesure que nous grandissons, jusqu’à ce que, devenus déjà grands, nous quittions le lait de la mère pour nous approcher du père, c’est-à-dire que nous partons de la pure doctrine, où l’on prêche le Verbe fait chair, pour arriver au Verbe qui était en Dieu dans le commencement. Et cette même glose ajoute : Parce que ceux qui viennent d’être baptisés le samedi saint sont portés pour ainsi dire dans les bras de l’Église et sont nourris du lait jusqu’à la Pentecôte, on ne leur prescrit rien de difficile pendant tout ce temps ; on ne jeûne pas, on ne se lève pas la nuit. Mais ayant été ensuite affermis par le Paraclet, et étant pour ainsi dire sevrés, ils commencent à jeûner et observer toutes les autres choses qui sont pénibles. Il y en a beaucoup qui ont troublé cet ordre, comme les hérétiques et les schismatiques, s’étant privés de lait avant le temps, et de là leur ruine. Or, il semble qu’ils troublent aussi cet ordre ceux qui entrent en religion ou qui portent les autres à y entrer avant de s’être exercés à pratiquer facilement les préceptes. Il semble donc qu’ils soient des hérétiques ou des schismatiques.

Réponse à l’objection N°4 :

Comme on le voit évidemment d’après les paroles de cette glose, il s’agit là principalement de l’ordre de doctrine[1], d’après lequel on doit passer du plus facile au plus difficile. Ainsi quand elle

1 C’est-à-dire l’ordre d’enseignement ou d’éducation spirituelle. †

dit : qu'il y a des hérétiques et des schismatiques qui pervertissent cet ordre[1], il est évident d'après ce qui suit qu'il s'agit de l'ordre de doctrine. Car elle ajoute : Il dit qu'il a conservé cet ordre, tout en se soumettant à la malédiction[2]. Ainsi, dit-il, non seulement j'ai été humble dans les autres choses, mais je l'ai été encore dans la science, parce que je pensais avec humilité : car j'ai été d'abord nourri de lait, ce qu'est le Verbe fait chair, pour que je grandisse et que je m'élève au pain des anges, c'est-à-dire au Verbe qui est dès le commencement en Dieu. L'exemple allégué relativement aux nouveaux baptisés auxquels on n'ordonnait pas de jeûner jusqu'à la Pentecôte, montre qu'on ne doit pas les contraindre par nécessité à des devoirs difficiles, avant que l'Esprit-Saint ne les porte intérieurement à s'imposer ces difficultés par leur volonté propre. C'est pour cela qu'après la Pentecôte, lorsqu'on a reçu l'Esprit-Saint, l'Église célèbre un jeûne. Mais l'Esprit-Saint, comme l'observe saint Ambroise (Sup. Lucam, chap. 1, sup. illud, Et Spiritu sancto replebitur), n'est pas arrêté par l'âge, ni éteint par la mort, ni exclu du sein de la mère. Et saint Grégoire dit (Hom. 30 in Evangel.) : Il remplit un enfant qui joue de la harpe et en fait un psalmiste, il remplit un enfant qui fait abstinence et il en fait un juge d'une grande sagesse. Puis il ajoute : Il n'a pas besoin de temps pour apprendre à quelqu'un ce qu'il veut lui enseigner, car dès qu'il a touché l'entendement, il l'éclaire. Et comme le dit le Sage (Ecclé., 6, 8) : Il n'est pas au pouvoir de l'homme d'empêcher l'Esprit. Cependant saint Paul dit aux Thessaloniciens (1 Thess., 5, 19) : N'éteignez pas l'Esprit ; et saint Etienne dit aux Juifs (Actes, 7, 51) : Vous avez toujours résisté à l'Esprit-Saint.

Objection N°5.

Des premiers il faut aller aux derniers. Or, les préceptes sont antérieurs aux conseils, parce qu'ils sont plus communs, et que leurs rapports ne sont pas réciproques ; car celui qui observe les conseils observe aussi les préceptes, mais non réciproquement. Or, l'ordre qui convient, c'est qu'on aille des premières choses aux dernières. On ne doit donc pas passer à l'observance des conseils en religion avant de s'être auparavant exercé à l'égard des préceptes.

Réponse à l'objection N°5 :

Parmi les préceptes il y en a de principaux qui sont en quelque sorte les fins des préceptes et des conseils ; ce sont les préceptes de la charité auxquels les conseils se rapportent, non de telle sorte qu'on ne puisse les observer sans les conseils, mais de manière qu'au moyen des conseils on les observe plus parfaitement. Il y a aussi d'autres préceptes qui sont secondaires et qui se rapportent aux préceptes de la charité, de façon qu'on ne peut absolument observer les préceptes de la charité sans eux. Ainsi donc l'observation parfaite des préceptes de charité précède les conseils dans l'intention, mais quelquefois elle les suit sous le rapport du temps. Car tel est l'ordre de la fin relativement aux moyens. D'ailleurs l'observation des préceptes de charité selon la manière ordinaire et commune et celle des autres préceptes est aux conseils ce qu'une chose commune est à l'égard de la chose propre : parce que l'on peut observer les préceptes sans les conseils, mais non réciproquement. Par conséquent quoique l'observation des préceptes prise en général précède les conseils dans l'ordre de la nature ; il n'est pas pour cela nécessaire qu'elle les précède selon le temps : parce qu'une chose n'existe pas dans un genre avant d'être dans l'une des espèces. Au reste l'observation des préceptes sans les conseils se rapporte à l'observation des préceptes avec les conseils, comme l'espèce imparfaite à l'espèce parfaite, comme l'animal irraisonnable à l'animal raisonnable. Or, le parfait est naturellement avant l'imparfait. Car la nature, comme le dit Boëce (De consol., liv. 3, pros. 10), prend son origine de ce qui est parfait. Cependant il n'est pas nécessaire que l'on observe d'abord les préceptes sans les conseils et qu'ensuite on les observe avec les conseils ; comme il ne faut pas qu'un individu soit un âne avant d'être un homme, ou qu'il vive dans le mariage avant d'être vierge. De même il n'est pas nécessaire que l'on observe les préceptes dans le

1 En s'émancipant plus tôt qu'il ne convient et en s'enorgueillissant du peu qu'ils possèdent. †

2 Pour le cas où il aurait obéi à un sentiment opposé : Si non humiliter sentiebam. †

siècle avant d'entrer en religion, surtout parce que la vie du siècle ne dispose pas à la perfection religieuse, mais qu'elle l'entrave plutôt.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur a appelé à l'observance des conseils le publicain Matthieu, qui ne s'était pas exercé à observer les préceptes. Car il est dit (Luc. 5, 11) qu'il abandonna tout et qu'il le suivit. Il n'est donc pas nécessaire que l'on s'exerce à observer les préceptes avant de passer à la perfection des conseils.

Conclusion.

Pour ceux qui se sont exercés à la pratique des préceptes divins il leur est utile d'entrer en religion pour obtenir une perfection plus grande ; quant à ceux qui ne s'y sont pas exercés, il leur est utile d'y entrer pour éviter le péché et pour obtenir un degré quelconque de perfection.
Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 1), l'État religieux est un exercice spirituel pour arriver à la perfection de la charité ; ce qui résulte de ce que les observances religieuses écartent ce qui est un obstacle à la perfection de la charité. Or, les choses qui lui font obstacle, ce sont celles qui attachent la volonté humaine aux biens terrestres. Quand les affections humaines s'attachent ainsi aux choses de la terre, non seulement cela empêche la perfection de la charité, mais cela perd quelquefois la charité elle-même, puisque l'homme, par suite de l'attrait déréglé qu'il a pour les biens temporels, se détourne du bien immuable en péchant mortellement. D'où il est manifeste que comme les observances religieuses détruisent ce qui est un obstacle à la charité parfaite, de même elles éloignent les occasions du péché. Ainsi il est évident que les jeûnes, les veilles, l'obéissance et toutes les autres prescriptions semblables éloignent l'homme des péchés de gourmandise, de luxure et de toutes les autres fautes. C'est pourquoi il convient d'entrer en religion non seulement à ceux qui se sont exercés à la pratique des préceptes pour parvenir à une perfection plus grande, mais encore à ceux qui ne s'y sont pas exercés, pour leur faire éviter plus facilement le péché et pour qu'ils approchent davantage de la perfection.

Article 2 : Doit-on s'obliger par un vœu à entrer en religion ?

189

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas s'obliger par un vœu à entrer en religion. Car en faisant profession on se lie par le vœu de religion. Mais avant de faire profession on a une année d'épreuve, d'après la règle de saint Benoit (chap. 58) et un décret d'Innocent III (chap. Nullus, de regular. et trans., etc.) qui a défendu de faire profession et de s'engager avant une année d'épreuves révolue. Il semble donc que ceux qui sont dans le siècle doivent encore beaucoup moins s'obliger par un vœu à entrer dans un ordre religieux.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a deux sortes de vœu de religion. L'un solennel qui fait de l'homme un moine, ou un frère d'un autre ordre ; c'est ce qu'on appelle la profession. Ce vœu doit être précédé par une année d'épreuves[1], comme le prouve l'objection. L'autre est un vœu simple qui ne rend pas moine ou religieux, mais qui oblige seulement à entrer en religion. Il n'est pas nécessaire qu'avant ce vœu il y ait une année d'épreuves.

1 Pour que la profession religieuse soit valide, il faut que celui qui la fait ait seize ans accomplis et qu'il ait fait un noviciat d'un an, d'après le concile de Trente (sess. 25, De regularibus, chap. 15). D'après le sentiment 15 plus commun des théologiens et des canonistes, l'année du noviciat doit être continue. Il ne serait pas permis de faire trois mois dans un temps, trois mois dans un autre, en laissant un intervalle quelconque entre chaque épreuve. †

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (in Regist., liv. 11, epist. 15), et on lit dans le droit (Decret., dist. 45, chap. De judæis), que ce n'est pas par la force, mais par leur libre volonté, qu'on doit engager les juifs à se convertir. Or, il est nécessaire que l'on accomplisse le vœu qu'on a fait. Personne ne doit donc s'obliger à entrer en religion.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce passage de saint Grégoire s'entend de la violence absolue. Or, la nécessité qui résulte de l'obligation du vœu n'est pas une nécessité absolue, mais une nécessité finale en ce sens qu'après avoir fait un vœu, on ne peut arriver à sa fin et faire son salut, si on ne l'accomplit. On ne doit pas éviter cette nécessité, et même, comme le dit saint Augustin (Epist. 127) : C'est une heureuse nécessité que celle qui nous contraint à ce qu'il y a de mieux.

Objection N°3.

Personne ne doit être pour un autre une occasion de ruine ; d'où il est dit (Ex., 21, 33) : Si on ouvre une citerne et qu'un bœuf ou un âne vienne à y tomber, le maître de la citerne rendra le prix de ces animaux. Or, souvent il y en a qui se jettent dans le désespoir et dans divers péchés, parce qu'ils sont obligés par un vœu à entrer en religion. Il semble donc qu'on ne doive pas s'obliger de la sorte.

Réponse à l'objection N°3 :

Le vœu d'entrer en religion affermit la volonté dans ce qu'il y a de mieux ; par conséquent, considéré en lui-même, il ne fournit pas à l'homme une occasion de ruine, mais il l'en éloigne plutôt. Si celui qui transgresse son vœu se précipite dans des fautes plus graves, ces excès ne dérogent en rien à la bonté du vœu ; comme on ne peut pas dire que le baptême ne vaut rien, parce qu'il y en a qui pèchent plus grièvement après l'avoir reçu.

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste dit (Ps. 75, 12) : Faites des vœux et rendez-les au Seigneur votre Dieu. A cette occasion la glose observe (ordin. August.) qu'il y a des vœux qui sont propres à chacun, comme la chasteté, la virginité, etc. L'Écriture sainte nous invite à faire ces vœux. Or, elle ne nous engage qu'à ce qu'il y a de mieux. Il est donc mieux de s'obliger par un vœu à entrer en religion.

Conclusion.

On est louable de s'obliger par un vœu à entrer en religion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 88, art. 6), quand il s'agissait du vœu, le même acte fait d'après un vœu est plus louable que si on le faisait sans vœu ; soit parce que le vœu est un acte de religion qui est une des vertus les plus excellentes, soit parce qu'il affermit la volonté de l'homme pour faire le bien. Et comme un péché est plus grave par là même qu'il procède d'une volonté obstinée dans le mal ; de même le bien est plus louable par là même qu'il procède d'une volonté affermie dans le bien par un vœu. C'est pourquoi il est louable en soi d'être obligé par un vœu à entrer en religion.

Article 3 : Celui qui s'est obligé par un vœu d'entrer en religion est-il tenu d'y entrer ?

189

Objection N°1.

Il semble que celui qui s'est obligé par vœu à entrer en religion ne soit pas tenu d'y entrer. Car on lit dans le droit (Decr. 17, quest. 2, chap. 1) : Le prêtre Gonsalde ayant été autrefois accablé par la maladie et l'ardeur de la souffrance promit de se faire moine ; cependant il ne se livra pas à un monastère ou à l'abbé, il n'écrivit pas de promesse, mais il résilia son bénéfice ecclésiastique entre les mains d'un

avocat, et quand il fut revenu à la santé, il refusa de tenir son engagement. Puis on ajoute : Nous jugeons et nous ordonnons d'après notre autorité apostolique que ce prêtre reçoive son bénéfice et ses pouvoirs et qu'il les garde paisiblement. Or, il n'en serait pas ainsi, s'il avait été tenu d'entrer en religion. Il semble donc qu'on ne soit pas tenu d'accomplir un vœu par lequel on s'est obligé d'entrer en religion.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce prêtre n'avait pas fait un vœu solennel, mais un vœu simple. Par conséquent, il n'était pas devenu moine pour qu'on dût le contraindre juridiquement à rester dans le monastère et à quitter son Église. Mais au for de la conscience, on devait lui conseiller de tout abandonner pour entrer en religion. Ainsi[1], on conseille à l'évêque de Gratianopolis qui avait reçu l'épiscopat, après avoir fait un vœu de religion qu'il n'avait pas accompli, que s'il veut mettre sa conscience en sûreté, il quitte l'administration de son Église, et qu'il s'acquitte envers le Très-Haut de ses vœux.

Objection N°2.

Personne n'est tenu de faire ce qui n'est pas en son pouvoir. Or, il n'est pas au pouvoir de celui qui a fait vœu d'entrer en religion d'y entrer réellement, mais il a besoin de l'assentiment de l'ordre qu'il doit embrasser. Il semble donc qu'on ne soit pas tenu d'accomplir le vœu par lequel on s'est obligé d'entrer en religion.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. 88, art. 3, Réponse N°2) en traitant du vœu, celui qui s'est obligé par un vœu d'entrer en religion, est tenu de faire tout ce qui est en son pouvoir pour s'y faire recevoir : et s'il a eu l'intention de s'obliger absolument à se faire religieux, dans le cas où il n'est pas reçu dans un ordre, il doit se présenter dans un autre. Mais s'il a voulu s'obliger spécialement à entrer dans un seul ordre, il n'est tenu que dans les limites de l'obligation qu'il a contractée.

Objection N°3.

On ne peut pas déroger à un vœu qui est plus utile par un vœu qui l'est moins. Or, en accomplissant le vœu de religion on pourrait être empêché d'accomplir le vœu de prendre la croix pour aller au secours de la terre sainte : ce qui paraît être plus utile, parce que par ce vœu on obtient la rémission de ses péchés. Il semble donc que le vœu par lequel on s'est obligé d'entrer en religion ne doive pas être nécessairement accompli.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que le vœu de religion qui est perpétuel est plus grand que le vœu d'aller en terre sainte qui est temporel ; et comme le dit Alexandre III[2], on ne regarde pas comme ayant rompu son vœu, celui qui change un engagement temporel en une observance religieuse qui est perpétuelle[3]. D'ailleurs on peut dire aussi avec raison qu'en entrant en religion on obtient la rémission de tous ses péchés. Car si, par une aumône que l'on fait, on peut immédiatement satisfaire pour ses péchés, d'après ces paroles du prophète (Dan., 4, 24) : Rachetez vos péchés par des aumônes, à plus forte raison pour satisfaire pour toutes les fautes qu'on a commises suffit-il que l'on se dévoue complètement au service de Dieu par l'entrée en religion ; ce qui surpasse tout genre de satisfaction, et même de pénitence publique, comme on le voit (Decret. 33, quest. 1, chap. Admonere), comme l'holocauste surpasse le sacrifice, selon l'expression de saint Grégoire (Sup. Ezech., hom. 20). C'est pour ce motif qu'on lit dans les vies des Pères (liv. 6, libel. 1, num. 9), que ceux qui entrent en religion reçoivent la même grâce

1 Extrav. de voto et voti redempt., chap. Per tuas. †

2 Hab., extrav. de voto et voti redempt., chap. Scripturæ. †

3 Un des effets de la profession religieuse, c'est d'éteindre tous les vœux qui l'ont précédée, qu'ils soient réservés ou non, qu'ils soient réels ou personnels, qu'on les ait faits dans le siècle ou pendant le noviciat. C'est ce que dit positivement saint Thomas (quest. 88, art. 12, Réponse N°1), et c'est ce qu'admettent avec lui tous les théologiens. †

que ceux qui sont baptisés[1]. Au reste, quand même on ne serait pas délivré par là de toutes les peines que le péché mérite, néanmoins l'entrée en religion serait plus utile que le pèlerinage de la terre sainte relativement au bien qu'on en retire, ce qui l'emporte sur l'exemption de la peine.

Mais c'est le contraire. Le Sage dit (Ecclésiaste, 5, 3) : Lorsque vous aurez fait à Dieu un vœu, ne différez point de vous en acquitter : car une promesse imprudente et infidèle lui déplaît. Et sur ces paroles (Ps. 75) : Faites des vœux et rendez-les au Seigneur votre Dieu, la glose dit (interl. et hab. chap. Licet, de voto et voti redempt.) : La volonté est libre de faire un vœu, mais après que le vœu est fait, il faut nécessairement l'accomplir.

Conclusion.

Il est tenu d'entrer en religion celui qui s'y est obligé par un vœu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit en traitant du vœu (quest. 88, art. 1), le vœu est une promesse faite à Dieu à l'égard de ce qui lui appartient. Or, comme le dit saint Grégoire[2], si parmi les hommes de bonne foi les contrats ne peuvent être annulés pour aucun motif, combien à plus forte raison une promesse que l'on a faite à Dieu ne peut-elle pas être violée sans qu'on mérite une punition ? C'est pourquoi l'homme est tenu nécessairement à accomplir le vœu qu'il a fait, pourvu qu'il ait pour objet quelque chose qui appartienne à Dieu. Or, il est évident que l'entrée en religion appartient surtout à Dieu, puisque par là l'homme se consacre totalement à son service, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 186, art. 1). Par conséquent il faut que celui qui s'oblige à entrer en religion y soit tenu en raison de l'intention qu'il a eue de s'obliger par son vœu ; c'est-à-dire que s'il a voulu s'obliger absolument, il est tenu d'entrer le plus tôt possible, dès que tous les obstacles légitimes sont levés ; s'il a voulu s'obliger pour un temps déterminé ou sous une condition positive, il n'est tenu d'entrer en religion que quand le moment fixé arrive, ou que la condition posée existe[3].

Article 4 : Celui qui fait vœu d'entrer en religion est-il tenu d'y demeurer à perpétuité ?

189

Objection N°1.

Il semble que celui qui fait vœu d'entrer en religion soit tenu d'y rester perpétuellement. Car il vaut mieux ne pas entrer en religion que d'en sortir après y être entré, suivant ces paroles de l'Apôtre (2 Pierre, 2, 21) : Il aurait mieux valu pour eux qu'ils n'eussent point connu la voie de la justice, que de retourner en arrière après l'avoir connue. Et l'Évangile dit (Luc, 9, 62) : Quiconque ayant mis la main à la charrue, regarde derrière soi, n'est point propre au royaume de Dieu. Or, celui qui s'est obligé par un vœu à entrer en religion, est tenu d'y entrer, comme nous l'avons dit (art. préc.). Il est donc tenu aussi d'y rester perpétuellement.

Réponse à l'objection N°1 :

Il vaut mieux entrer en religion dans le désir de s'éprouver que de n'y point entrer du tout, parce que par là on est disposé à y rester perpétuellement. Toutefois, on ne pense qu'un individu recule ou qu'il regarde en arrière, qu'autant qu'il omet les choses auxquelles il s'est obligé. Autrement, celui qui fait une bonne œuvre pendant un temps, deviendrait, s'il ne la fait pas toujours, incapable d'arriver au royaume de Dieu ; ce qui est évidemment faux.

1 Un autre effet de la profession religieuse, c'est la rémission de toutes les peines dues au péché. C'est pour ce motif que saint Jérôme (Ep. 8 et 25) et saint Bernard (Lib. de præcepto et dispensat.) comparent la profession religieuse au baptême. D'ailleurs les souverains pontifes ont accordé l'indulgence plénière à tous ceux qui font profession. †

2 Epist. ad Bonifac., id hab. Innocent I, Epist. 2 ad Victricium, can. 13, t. 2 concil. et Zacharias Pp. Epist. 7 ad Pipin., chap. 21, t. 6, Vid. chap. Viduas, 2, 27, quæst. 1. †

3 Voyez ce que nous avons dit de l'obligation du vœu fait sous condition (quest. 88, art. 3). †

Objection N°2.

Tout le monde est tenu d'éviter ce qui produit du scandale, et ce qui est pour les autres d'un mauvais exemple. Or, par là même qu'on quitte un ordre après y être entré et qu'on retourne dans le monde, on donne aux autres un mauvais exemple, et on les scandalise en les empêchant d'y entrer et en les engageant à sortir de même. Il semble donc que celui qui entre en religion pour accomplir un vœu qu'il a fait auparavant soit tenu d'y rester à jamais.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui entre dans un ordre, s'il en sort, surtout pour une cause raisonnable, ne produit pas de scandale et ne donne pas un mauvais exemple. Si quelqu'un se scandalise, le scandale sera passif de sa part, mais il ne sera pas actif de la part de celui qui sort, parce qu'il a fait ce qu'il lui était permis de faire, ce qu'il était convenable qu'il fît pour une cause raisonnable, par exemple, à cause de son infirmité ou de sa faiblesse, ou pour quelque autre motif semblable.

Objection N°3.

Le vœu de religion est considéré comme un vœu perpétuel ; c'est pour ce motif qu'on le préfère aux vœux temporels, comme nous l'avons dit[1]. Or, il n'en serait pas ainsi, si, après avoir fait le vœu de religion, on entrait dans un ordre avec le dessein d'en sortir. Il semble donc que celui qui fait vœu d'entrer en religion soit tenu d'y rester à perpétuité.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui entre dans un monastère pour en sortir aussitôt ne paraît pas s'acquitter de son vœu, parce que ce n'est pas là ce qu'il avait en vue en le faisant. C'est pourquoi il est tenu de changer de dessein[2] pour vouloir au moins éprouver s'il lui est avantageux de rester en religion. Mais il n'est pas tenu d'y rester perpétuellement.

Mais c'est le contraire. Le vœu de profession, parce qu'il oblige l'homme à rester à jamais en religion, demande préalablement une année d'épreuve, ce que n'exige pas le vœu simple par lequel on s'engage à embrasser la vie religieuse. Il semble donc que celui qui fait ce dernier vœu ne soit pas tenu pour cela de rester dans un monastère perpétuellement.

Conclusion.

L'obligation du vœu ne s'étend pas au-delà de la volonté ou de l'intention de celui qui le fait, et par conséquent c'est d'après la volonté et l'intention de celui qui a fait le vœu qu'on doit décider s'il s'étend ou s'il ne s'étend pas à l'obligation de rester à jamais en religion.

Il faut répondre que l'obligation du vœu procède de la volonté. Car le vœu est l'acte de la volonté, comme le dit saint Augustin (implic. sup. Ps. 75, et etiam chap. Licet, de voto et voti redempt.). L'obligation du vœu s'étend donc aussi loin que s'étend la volonté et l'intention de celui qui le fait. Si donc celui qui fait un vœu a l'intention de s'obliger non seulement à entrer en religion, mais encore à y rester perpétuellement, il est tenu de le faire[3]. Mais s'il a voulu s'obliger à entrer en religion pour faire l'essai de cette vie, en se réservant la liberté d'y rester ou de n'y pas rester, il est évident qu'il n'est pas tenu de n'en pas sortir. Si en faisant son vœu il a pensé simplement entrer en religion, sans songer à la liberté d'en sortir ou d'y rester perpétuellement, il semble qu'il soit obligé d'y entrer selon la forme du droit commun, qui veut que tous ceux qui entrent dans un ordre soient soumis à une année d'épreuves. Par conséquent il n'est pas tenu à y rester perpétuellement.

1 (art. préc., Réponse N°3, et quest. 88, art. 12, Réponse N°1) †

2 C'est-à-dire de ne pas entrer dans le monastère avec l'intention d'en sortir. †

3 Saint Thomas suppose sans doute qu'il est agréé par l'ordre dans lequel il est entré. En tout cas, il doit faire tous ses efforts pour se faire agréer, et par conséquent pour se mettre à même d'accomplir son vœu. †

Article 5 : Doit-on recevoir les enfants en religion ?

189

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas recevoir les enfants en religion. Car il est dit[1] : Qu'on ne coupe les cheveux à personne qui n'ait l'âge légitime et sans sa propre volonté. Or, les enfants paraissent n'avoir ni l'âge légitime, ni être maîtres de leur volonté, puisqu'ils n'ont pas parfaitement l'usage de la raison. Il semble donc qu'on ne doive pas les recevoir en religion.

Réponse à l'objection N°1 :

L'âge légitime pour que l'on soit tondu et qu'on fasse le vœu solennel de religion, c'est l'âge de puberté, lorsque l'homme peut jouir spontanément de sa liberté ; mais avant cet âge il peut y avoir un temps où l'on puisse être légitimement (quest. 186, art. 1 ad 4) tondu pour être élevé dans un monastère.

Objection N°2.

L'État religieux paraît être un État de pénitence ; c'est pourquoi le mot religio est venu du mot religare (relier) ou religere (choisir de nouveau), d'après saint Augustin (De civ., liv. 10, chap. 4, et Lib. de verâ relig., sub. fin.). Or, il ne convient pas aux enfants de faire pénitence. Il semble donc qu'ils ne doivent pas entrer en religion.

Réponse à l'objection N°2 :

L'État religieux a principalement pour but de faire arriver à la perfection, comme nous l'avons vu (quest. 186, art. 1 ad 4), et sous ce rapport il convient aux enfants que l'on façonne facilement. Par voie de conséquence on l'appelle un État de pénitence, parce que c'est par les observances religieuses qu'on enlève les occasions de péché, comme nous l'avons dit (quest. 187, art. 6).

Objection N°3.

Comme on est obligé par le serment, de même on l'est aussi par le vœu. Or, les enfants ne doivent pas être obligés par le serment, comme on le voit (in Decr. 22, quest. 5, chap. Pueri, et chap. Honestum). Il semble donc qu'ils ne doivent pas l'être non plus par le vœu.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme on ne force pas les enfants à jurer, d'après les canons, de même on ne les force pas à faire des vœux. Si cependant ils s'étaient engagés par un vœu ou par un serment à faire quelque chose, ils y seraient obligés devant Dieu, s'ils avaient l'usage de raison ; mais ils ne le sont pas devant l'Église avant l'âge de quatorze ans.

Objection N°4.

Il paraît illicite d'obliger quelqu'un par une obligation qui pourrait être justement annulée. Or, si des enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté s'obligent à entrer en religion, leurs parents ou leurs tuteurs peuvent les en empêcher. Car il est dit (in Decr. 20, quest. 2, chap. 2) que si une fille, avant l'âge de douze ans, a pris d'elle-même le voile, ses parents ou ses tuteurs peuvent rendre cet engagement nul, s'ils le veulent. Il est donc défendu de recevoir en religion ou d'y obliger des enfants avant l'âge de puberté.

Réponse à l'objection N°4 :

La loi (Nom., chap. 30) ne blâme pas la femme qui est dans un âge trop tendre de faire un vœu sans le consentement de ses parents ; mais son vœu peut être révoqué par eux. D'où il est évident qu'elle ne

1 (Extrav. de regular. et transeunt. ad relig., chap. 1) †

pèche pas en le faisant ; mais elle s'oblige par son vœu autant qu'il est en elle, sans préjudice de l'autorité paternelle.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Matth., 19, 14) : Laissez les petits enfants et ne les empêchez pas de venir à moi. Origène, expliquant ces paroles, dit (Sup. Matth., tract. 7) que les disciples, avant de connaître la nature de la justice, blâment ceux qui offrent leurs enfants au Christ. Mais le Seigneur exhorte ses disciples à condescendre aux besoins des enfants. Nous devons par conséquent faire attention à cela, de peur que l'idée que nous avons de la supériorité de notre sagesse ne nous fasse mépriser ceux qui sont petits, et que nous n'empêchions les enfants de venir à Jésus.

Conclusion.

Quoique avant l'âge de puberté les enfants ne soient pas communément obligés par le vœu de religion, cependant ils peuvent être admis dans un monastère, et on a raison de les y admettre pour qu'ils s'exercent à cette vie, comme à un art qu'ils doivent professer, après l'âge de puberté, lorsqu'ils auront l'usage de raison.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2, Réponse N°1), il y a deux sortes de vœu de religion. L'un simple, qui consiste uniquement dans une promesse faite à Dieu d'après une délibération intérieure de l'esprit, et ce vœu tire son efficacité du droit divin. Il y a cependant deux choses qui peuvent l'empêcher d'avoir son effet :

1. Il peut être nul par défaut de délibération, comme on le voit pour les furieux, dont les vœux ne sont pas obligatoires[1]. La même raison est applicable aux enfants qui n'ont pas encore l'usage de raison qui les rend capables de tromper. Ils ont cette faculté le plus souvent vers l'âge de quatorze ans pour les petits garçons, et de douze ans pour les petites filles, et c'est ce qu'on appelle l'âge de puberté. Toutefois, cette règle n'est pas uniforme ; les uns devancent cette époque, les autres sont plus tardifs, selon la diversité des dispositions naturelles.
2. Le vœu simple ne peut avoir d'effet si quelqu'un se voue à Dieu et qu'il ne soit pas maître de lui-même, comme si un serf qui a l'usage de la raison, faisait vœu d'entrer en religion ou s'y disposait sans en prévenir son maître. Car le maître peut révoquer ce vœu, comme on le voit (Decr., dist. 54, chap. Si servus). Et parce que les garçons ou les petites filles sont naturellement sous la puissance de leur père, relativement à la disposition de leur existence, le père pourra révoquer leur vœu ou l'approuver, s'il lui plaît, comme la loi le dit expressément de la femme (Nom., chap. 30).
    a) Par conséquent si un enfant, avant l'âge de puberté, émet un vœu simple, lorsqu'il n'a pas encore le plein usage de sa raison, il n'est pas obligé par ce vœu ; mais s'il a l'usage de raison avant l'âge de puberté, il est tenu, autant qu'il est en lui, par son vœu. Cependant son obligation peut être écartée par l'autorité de son père, sous la puissance duquel il existe encore. Car les dispositions de la loi, d'après laquelle un homme est soumis à un autre, se rapportent à ce qui arrive ordinairement. S'il a dépassé l'âge de puberté, son vœu ne peut être révoqué par l'autorité de ses parents. Néanmoins, s'il n'avait pas le plein usage de sa raison, il ne serait pas obligé devant Dieu.
    b) Il y a un autre vœu qui est le vœu solennel qui fait moine ou religieux. Ce vœu est soumis aux lois de l'Église, à cause de la solennité qui lui est annexée. Et parce que l'Église regarde à ce qui arrive ordinairement, une profession faite avant l'âge de puberté[2], quelle que soit la plénitude de raison que l'enfant possède, et quelle que soit sa sagacité, n'a pas son effet et ne peut faire de celui qui la prononce un religieux. Cependant quoiqu'on ne puisse faire profession avant l'âge de puberté, on peut

1 Habet., extrav. de regularibus et transeuntibus ad religionem, chap. Sicut timor. †

2 Pour la validité du vœu simple au for extérieur, il faut douze ans pour les petites filles et quatorze ans pour les garçons. Pour le vœu solennel, il faut seize ans et une année de noviciat ; autrement, d'après le concile de Trente, la profession est invalide (sess. 25, chap. 15). Cette condition est un empêchement dirimant. †

néanmoins être reçu en religion du consentement des parents pour y être nourri. Ainsi il est dit de saint Jean Baptiste (Luc, 1, 80) : Que l'enfant croissait et se fortifiait en esprit, et qu'il demeurait dans le désert. C'est pourquoi, comme le rapporte saint Grégoire (Dialog., liv. 2, chap. 3), les Romains les plus illustres commencèrent à donner à saint Benoît leurs enfants, pour les élever dans la crainte du Tout-Puissant ; ce qui est très convenable, d'après ces paroles du prophète (Lam., 1, 27) : Il est bon pour l'homme d'avoir porté le joug dès son enfance. C'est ainsi qu'ordinairement on a l'habitude d'appliquer les enfants aux devoirs ou aux arts dans lesquels ils doivent passer leur vie.

Article 6 : Doit-on être empêché d'entrer en religion à cause des devoirs que l'on a à remplir envers ses parents ?

189

Objection N°1.

Il semble que les devoirs qu'on a à remplir envers ses parents doivent empêcher d'entrer en religion. Car il n'est pas permis d'omettre ce qui est de nécessité pour faire ce qui est abandonné à la libre volonté. Or, il est de nécessité de précepte d'être soumis à ses parents, car la loi commande de les honorer (Ex., chap. 20), et l'Apôtre dit (1 Tim., 5, 4) : Si une veuve a des fils ou des petits-fils, qu'elle apprenne avant toutes choses à inspirer la piété à sa famille, et à reconnaître ce que son père et sa mère ont fait pour elle. L'entrée en religion est au contraire une chose libre laissée à la volonté de chacun. Il semble donc qu'on ne doive pas omettre ses devoirs envers ses parents, pour entrer en religion.

Réponse à l'objection N°1 :

Le précepte qui ordonne d'honorer ses parents s'étend non seulement aux secours corporels, mais encore aux secours spirituels et au respect qu'on leur doit. C'est pourquoi ceux qui sont en religion peuvent accomplir ce précepte en priant pour leurs parents, en leur témoignant du respect et en les aidant autant que des religieux peuvent le faire : parce que ceux qui vivent dans le siècle honorent aussi diversement leurs parents selon leur condition.

Objection N°2.

La soumission du fils envers le père paraît être plus profonde que celle du serviteur envers le maître, parce que la filiation est naturelle ; au lieu que la servitude vient de la malédiction du péché, comme on le voit (Gen., chap. 9). Or, le serviteur ne peut pas s'affranchir des devoirs qu'il a à remplir envers son maître, pour entrer en religion ou pour recevoir les ordres sacrés, comme on le voit (Decr., dist. 54, chap. Si servus). Le fils peut donc encore moins passer par-dessus ce qu'il doit à son père, pour entrer en religion.

Réponse à l'objection N°2 :

La servitude ayant été établie en punition du péché, il en résulte que l'homme perd par là ce qui lui conviendrait dans une autre hypothèse, c'est-à-dire qu'il ne peut pas disposer librement de sa personne : car ce qu'est le serf appartient au seigneur. Mais le fils n'est pas privé de ses droits naturels par sa soumission à son père au point de ne pouvoir pas librement disposer de sa personne, pour passer au service de Dieu : ce qui appartient le plus au bien de l'homme.

Objection N°3.

On est obligé envers les parents par une dette plus sacrée qu'envers ceux dont on a reçu de l'argent. Or, ceux qui doivent de l'argent à quelqu'un, ne peuvent pas entrer en religion. Car saint Grégoire

dit[1] que ceux qui sont tenus par des engagements publics, ne doivent pas être reçus, s'ils demandent à entrer dans un monastère, à moins qu'ils n'aient été auparavant délivrés de leurs affaires. Il semble donc que les enfants puissent encore beaucoup moins entrer en religion, sans tenir compte des devoirs qu'ils ont à remplir envers leurs parents.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui est obligé envers quelqu'un d'une manière certaine, ne peut licitement s'exempter lui-même, s'il a la faculté de répondre à ses engagements. C'est pourquoi si l'on est tenu de rendre des comptes à quelqu'un, ou qu'on lui doive une certaine somme, on ne peut pas licitement s'affranchir de ce devoir pour entrer en religion[2]. Cependant si l'on doit de l'argent et qu'on n'ait pas de quoi payer, on est tenu de faire ce que l'on peut, c'est-à-dire de céder ses biens à ses créanciers. D'après le droit civil[3], la personne d'un homme libre n'est pas obligée ; il n'y a que ce qu'il possède. Par conséquent il peut licitement entrer en religion après avoir abandonné ce qu'il a ; il n'est pas tenu de rester dans le siècle pour se procurer de quoi payer ses dettes. Quant au fils, il n'est tenu par aucune dette spéciale envers son père, sinon dans le cas de nécessité, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 4, 22) que Jacques et Jean ayant abandonné leurs filets et leur père suivirent le Seigneur. Ce qui nous apprend, comme le dit saint Hilaire (can. 3 in Matth.), à suivre le Christ, sans nous laisser retenir par les sollicitudes de la vie du siècle, et par notre attachement à la maison paternelle.

Conclusion.

Quand les parents sont dans une telle nécessité qu'il n'y a que leurs enfants qui puissent subvenir à leurs besoins, il n'est pas permis aux enfants d'entrer en religion, sans leur rendre les soins temporels qu'ils réclament.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 101, art. 2, Réponse N°2) en parlant de la piété, les parents ont, comme tels, la nature d'un principe. C'est pour cela qu'il leur convient absolument d'avoir soin de leurs enfants. C'est aussi pour ce motif qu'il n'est pas permis à quelqu'un qui a des enfants d'entrer en religion, sans s'inquiéter aucunement des siens, c'est-à- dire sans prévoir de quelle manière ils pourront être élevés. Car l'Apôtre dit (1 Tim., 5, 8) : que si quelqu'un n'a pas soin des siens, il a renoncé à la foi, et qu'il est pire qu'un infidèle. — Cependant par accident il convient que les parents soient aidés par leurs enfants, lorsque, par exemple, ils se trouvent dans le besoin. C'est pourquoi il faut dire que quand les parents sont dans le besoin, et qu'ils ne peuvent pas être facilement secourus autrement que par leurs enfants, il n'est pas permis à ces derniers d'entrer en religion, et d'omettre ainsi leurs devoirs envers eux[4]. Mais si les parents ne sont pas réduits à un État tel qu'ils aient un grand besoin de leurs enfants, ceux-ci peuvent entrer en religion, et même contre leur gré, parce qu'après l'âge de puberté tout homme est libre pour ce qui regarde le choix d'un État, surtout en ce qui appartient au service de Dieu. Nous devons être plutôt soumis au Père des esprits, pour qui nous vivons, qu'à ceux qui sont nos parents selon la chair, comme le dit l'Apôtre (Héb., 12, 9). Ainsi le Seigneur, comme on le voit (Matth., chap. 8 et Luc, chap. 9), blâme un disciple qui ne voulait pas le suivre immédiatement parce qu'il avait à ensevelir son père ; il le blâme parce qu'il y en avait d'autres qui pouvaient remplir ce devoir, selon la remarque de saint Chrysostome (hom. 28 in Matth., a med.).

189

1 (in Regist., liv. 7, indict. 1, epist. 11 et hab., in Decr., dist. 53, chap. Legem) †

2 Ainsi ceux qui ont des dettes ou des comptes à rendre ne peuvent entrer en religion tant qu'ils ont à redouter les poursuites de la justice. D'après une bulle de Clément VIII, ceux qui les reçoivent sont privés de leurs dignités et de leurs grades, et deviennent à jamais incapables d'exercer ces fonctions. †

3 (liv. Ob æs, chap. De action. et oblig. in syntagm. juris, liv. 14, chap. 3, num. 12) †

4 Le précepte naturel qui ordonne d'honorer ses parents l'emporte sur le conseil qui engage à entrer en religion. †

Article 7 : Les prêtres qui sont curés peuvent-ils licitement entrer en religion ?

189

Objection N°1.

Il semble que les prêtres qui sont curés ne puissent pas licitement entrer en religion. Car saint Grégoire dit (Past., part. 3, chap. 1, admonit. 5) que celui qui se charge du soin des âmes reçoit un terrible avertissement par ces paroles : Mon fils, si vous avez répondu pour votre ami, vous avez engagé votre main pour un étranger. Et il ajoute : En effet, répondre pour un ami c'est se charger de l'âme d'un autre au péril de sa propre vie. Or, celui qui est obligé envers quelqu'un pour une dette, ne peut entrer en religion qu'autant qu'il paye ce qu'il doit, s'il le peut. Par conséquent, puisqu'un prêtre peut avoir charge d'âmes, et qu'il s'oblige à les soigner au péril de sa vie, il semble qu'il ne lui soit pas permis d'entrer en religion, en déposant ce fardeau.

Réponse à l'objection N°1 :

Les curés et les archidiacres se sont obligés à prendre soin de leurs ouailles, tant qu'ils conservent leur archidiaconé ou leur paroisse ; mais ils ne se sont pas engagés à les conserver perpétuellement.

Objection N°2.

Ce qui est permis à l'un est pour la même raison permis à tous ceux qui sont dans le même État. Or, si tous les prêtres qui ont charge d'âmes entraient en religion, les peuples resteraient sans pasteur : ce qui serait un inconvénient. Il semble donc que les curés ne puissent pas entrer licitement en religion.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Jérôme à Vigilance (Cont. Vigil., chap. 6) : Quoique votre langue de vipère fasse endurer aux religieux les morsures les plus cruelles par les arguments que vous faites contre eux en disant : Si tous se retirent dans le cloître et dans la solitude, qui célébrera dans les Églises ? qui s'occupera de gagner à Dieu les hommes qui vivent dans le siècle ? qui pourra exhorter à la vertu ceux qui pèchent ? En effet, d'après cela si tous délirent avec vous, qui pourra être sage ? On ne devra pas approuver la virginité ; car si tous restent vierges et que personne ne se marie, le genre humain périra. Mais la vertu est rare, ce n'est que le petit nombre qui la recherche. Il est donc évident que cette crainte est insensée ; c'est comme si l'on craignait de puiser de l'eau dans un fleuve, de crainte de le tarir[1].

Objection N°3.

Parmi les actes que les ordres religieux ont pour fin, les principaux sont ceux par lesquels on transmet aux autres les choses que l'on a contemplées. Or, ces actes conviennent aux curés et aux archidiacres, qui doivent par devoir prêcher et entendre les confessions. Il semble donc qu'il ne soit pas permis à un curé ou à un archidiacre d'entrer en religion.

Mais c'est le contraire. Le droit s'exprime ainsi (Decr. 19, quest. 2, chap. Dux sunt leges) : Si un clerc qui est chargé de la direction d'une paroisse sous la surveillance de l'évêque, vit séculièrement, et qu'inspiré par l'Esprit-Saint il veuille faire son salut dans un monastère ou dans une congrégation régulière, qu'il exécute librement son dessein d'après notre autorisation, quand même son évêque s'y opposerait.

1 La réponse à la troisième objection manque dans toutes les éditions, celle de Padoue ajoute qu'elle est évidente d'après ce qui précède. †

Conclusion.

Il est permis aux archidiacres et aux prêtres d'abandonner le soin des âmes et de passer en religion, mais les évêques ne le peuvent sans en demander l'autorisation au Saint-Siège.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit[1], l'obligation du vœu perpétuel l'emporte sur toute autre. Or, il convient proprement aux évêques et aux religieux d'être tenus par un vœu perpétuel et solennel à se livrer au service de Dieu. Les prêtres qui sont curés et les archidiacres ne sont pas obligés par un vœu perpétuel et solennel à prendre soin des âmes, comme le sont les évêques. Aussi les évêques ne peuvent abandonner leur siège en quelque circonstance que ce soit, sans l'autorisation du souverain pontife[2], comme on le voit[3] : tandis que les archidiacres et les curés peuvent librement renoncer à la charge qui leur a été confiée par l'évêque[4], sans avoir besoin d'une permission spéciale du pape, qui peut seul dispenser des vœux perpétuels. D'où il est évident qu'il est permis aux archidiacres et aux curés d'entrer en religion.

Article 8 : Est-il permis de passer d'un ordre dans un autre ?

189

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de passer d'un ordre dans un autre, quand même celui-ci serait plus sévère. Car l'Apôtre dit (Hébr., 10, 25) : Ne nous retirons pas de nos assemblées, comme quelques-uns ont coutume de le faire. La glose dit (interl.) que l'on se retire par crainte de la persécution, ou que par présomption on s'éloigne des pécheurs ou des imparfaits pour paraître justes. Or, c'est ce que paraissent faire ceux qui passent d'une religion à une autre plus parfaite. Il semble donc que ce ne soit pas permis.

Réponse à l'objection N°1 :

Ceux qui passent dans un ordre plus sévère ne le font pas par présomption, pour paraître justes, mais ils le font par dévotion, pour devenir plus justes encore.

Objection N°2.

La profession des moines est plus sévère que celle des chanoines réguliers, comme on le voit[5]. Or, il n'est pas permis à un individu de passer de l'État de chanoine régulier à celui de moine. Car il est dit (Decret. 19, quest. 3, chap. 2) : Nous ordonnons et nous défendons universellement qu'aucun chanoine régulier ne devienne moine, à moins (ce qu'à Dieu ne plaise) il ne soit tombé publiquement en faute. Il semble donc qu'il ne soit pas permis à quelqu'un de passer d'un ordre dans un autre qui soit plus grand.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces deux ordres, les moines et les chanoines réguliers, ont l'un et l'autre pour but les œuvres de la vie contemplative, parmi lesquelles les principales sont celles qu'on exécute dans les mystères divins : l'ordre des chanoines réguliers a directement ces œuvres pour fin, puisque ces chanoines sont des religieux qui sont clercs. Mais il n'appartient pas absolument à l'ordre des moines qu'ils soient clercs, comme on le voit (Decr. 16, quest. 1, chap. Nemo potest et chap. Alia causa). C'est pourquoi, quoique l'ordre des moines soit d'une observance plus sévère, si les moines étaient laïques, il serait permis de passer de leur ordre à celui des chanoines réguliers, d'après cette parole de saint Jérôme au moine Rusticus (Epist. 4) : Vivez dans votre monastère de manière à mériter d'être clerc. Mais le contraire ne

1 (art. 3, Réponse N°3, et quest. 87, art. 12, Réponse N°1) †

2 Les évêques ne peuvent quitter leur Église, parce qu'ils sont unis à elle pour jamais sous l'obéissance du pape. †

3 (Extrav., De reg. et trans. ad relig., chap. Licet) †

4 Ils doivent prendre l'avis de leur évêque, mais ils n'ont pas besoin de son autorisation. Les papes, les conciles et les Pères se sont toujours déclarés pour la liberté des clercs à l'égard de la vie religieuse. Voyez la constitution de Benoit XIV, Ex quo dilectus, du janvier 1747. †

5 (Extrav., De statu monach. et can. reg., chap. Quod Dei timorem) †

serait pas exact, comme on le voit (Decr. 16, quest. 1 in decr. inducto). Si les moines sont clercs et qu'ils remplissent les mystères sacrés, ils ont ce que possèdent les chanoines réguliers avec des observances plus sévères. C'est pourquoi il est permis de passer de l'ordre des chanoines réguliers à celui des moines, après en avoir demandé la permission au supérieur, comme il est dit (19, quest. 3, chap. Statuimus).

Objection N°3.

On est obligé d'accomplir le vœu que l'on a fait, tant qu'on peut l'accomplir licitement. Par exemple, si l'on a fait vœu de garder la continence, même après avoir contracté mariage per verba de præsenti, on est tenu d'accomplir son vœu avant l'union charnelle, parce qu'on peut le faire en entrant en religion. Si donc on peut licitement passer d'un ordre dans un autre, on sera tenu de le faire, si auparavant on en a fait le vœu pendant qu'on était dans le siècle : ce qui paraît être un inconvénient, parce que le plus souvent il paraît en résulter du scandale. Un religieux ne peut donc pas passer d'un ordre dans un autre plus sévère.

Réponse à l'objection N°3 :

Le vœu solennel par lequel on s'oblige à vivre dans un ordre moins élevé l'emporte sur le vœu simple par lequel on s'engage d'entrer dans un ordre qui l'est davantage. Car si après le vœu simple on se mariait, le mariage ne serait pas dirimé comme après le vœu solennel[2]. C'est pourquoi celui qui a fait profession dans un ordre moindre, n'est pas tenu d'accomplir le vœu simple qu'il a fait d'entrer dans un ordre supérieur.

Mais c'est le contraire. Le droit porte (Decr. 20, quest. 4, chap. 1) : Si des vierges consacrées à Dieu se disposent, dans l'intérêt de leur âme et pour mener une vie plus sévère, à passer dans un autre monastère et qu'elles prennent la résolution d'y rester, le saint concile le leur permet. Il semble qu'on puisse raisonner de même à l'égard de tous les religieux. On peut donc licitement passer d'un ordre dans un autre.

Conclusion.

Quoiqu'il soit peu louable de passer d'un ordre dans un autre, cependant il est permis de le faire, soit par zèle pour une vie plus parfaite, soit parce que l'ordre où l'on est commence à tomber en décadence, soit par faiblesse, mais on a besoin de la permission et de l'autorisation du supérieur. Il faut répondre qu'il n'est pas louable de passer d'un ordre dans un autre, à moins que ce ne soit très utile ou très nécessaire : soit parce que ceux dont on se sépare en sont ordinairement scandalisés ; soit parce que, toutes choses égales d'ailleurs, on profite plus facilement dans un ordre auquel on est habitué que dans un autre. C'est pourquoi dans les conférences des Pères (Collat. 14, chap. 5), l'abbé Nestéros dit : qu'il est utile à chacun de se hâter d'arriver par un zèle ardent et une prompte diligence à faire parfaitement ce qu'il a entrepris, et à ne se laisser jamais détourner de la profession qu'il a une fois embrassée. Il en donne ensuite la raison en ajoutant (chap. 6) : car il est impossible qu'un seul et même homme fasse simultanément briller en lui toutes les vertus : et s'il veut les cultiver toutes également, il est nécessaire qu'il arrive à ce résultat, c'est qu'en les recherchant toutes, il n'en possède aucune entièrement. Car les divers ordres l'emportent les uns sur les autres d'après les divers actes de vertu auxquels ils se livrent. — Cependant il peut être louable de passer d'un ordre à un autre, et cela pour trois motifs :

1. Par zèle pour un ordre plus parfait : cette prééminence, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 6), ne se considère pas exclusivement d'après la sévérité de la règle, mais principalement d'après le but que l'ordre se propose, et secondairement d'après la sagesse des observances proportionnées à la fin qu'on veut atteindre.

2 La profession religieuse est un empêchement dirimant quand elle est antérieure au mariage, et elle le dissout quand elle le suit, s'il n'est pas consommé et qu'il n'ait pas plus de deux mois (Trid., sess. 24, can. 6 et 9). †

2. À cause de la décadence de l'ordre qui s'écarte de la perfection qu'il doit avoir[2] ; par exemple, si dans un ordre plus sévère les religieux commencent à vivre d'une manière plus relâchée, on a raison de passer dans un ordre moins strict, mais où la règle est mieux observée. Ainsi, dans les conférences des Pères (Collat. 19, chap. 3, 5 et 6), l'abbé Jean dit de lui-même qu'il a passé de la vie solitaire qu'il avait professée à une vie moins parfaite, c'est-à-dire à la vie cénobitique ; parce que la vie érémitique commençait à tomber en décadence et à être observée avec plus de relâchement.
3. Par infirmité ou par faiblesse. Quelquefois il arrive qu'on ne peut pas observer les statuts d'un ordre trop rigide, et qu'on pourrait observer ceux d'un ordre qui le serait moins.

Mais dans ces trois cas il peut y avoir quelque chose de différent. En effet, dans le premier, on doit par humilité demander la permission, quoiqu'elle ne puisse pas être refusée, pourvu qu'il soit constant que l'ordre est plus sévère. Si on en doute avec probabilité, on doit à cet égard s'en rapporter au jugement du supérieur, comme on le voit (Extrav., de reg. et trans. ad relig., chap. Licet). Dans le second cas on doit aussi prendre l'avis du supérieur. Mais dans le troisième une dispense est nécessaire.

Article 9 : Peut-on engager les autres à entrer en religion ?

189

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas engager les autres à entrer en religion. Car saint Benoît dit dans sa règle (chap. 58) qu'on ne doit pas laisser entrer facilement ceux qui se présentent ; mais qu'il faut éprouver si leur esprit est de Dieu. C'est aussi ce qu'enseigne Cassien (liv. 4 de institutis cænobiorum, chap. 3). À plus forte raison ne doit-on pas exciter quelqu'un à se faire religieux.

Réponse à l'objection N°1 :

Ceux qu'on engage à entrer en religion n'en font pas moins leur temps d'épreuve, pendant lequel ils expérimentent les difficultés de la vie religieuse, et par conséquent l'entrée dans l'ordre ne leur est pas pour cela rendue facile.

Objection N°2.

Le Seigneur dit (Matth., 23, 15) : Malheur à vous qui faites le tour de la mer et de la terre pour faire un prosélyte et qui, après l'avoir fait, le rendez digne de l'enfer deux fois plus que vous. Or, c'est ce que paraissent faire ceux qui engagent les autres à entrer en religion. Il semble donc qu'ils soient blâmables.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après saint Hilaire (can. 24 in Matth.) cette parole du Seigneur fut la prédiction du zèle pervers des Juifs par lequel depuis la prédication du Christ, en attirant les gentils ou même les chrétiens dans leur religion ils les rendent de deux manières des enfants de ténèbres ; parce que leurs anciens péchés ne leur sont pas pardonnés dans le judaïsme et que néanmoins ils encourent la peine méritée par la perfidie des Juifs. Mais cette interprétation n'a pas de rapport avec notre thèse. D'après saint Jérôme (in hunc locum Matth.) ce passage se rapporte aux Juifs à l'époque où il était permis de pratiquer les observances légales. Et le Seigneur s'est exprimé ainsi parce que celui qu'ils convertissaient au judaïsme, quand il était gentil, errait simplement ; mais en voyant les vices de ses maîtres il retournait à son vomissement, et en retombant dans son erreur, il devenait digne d'un plus grand châtiment, comme prévaricateur. D'où il est évident qu'il n'est pas blâmable d'engager les autres à honorer Dieu, ou à se dévouer à lui en religion, mais qu'il n'y a de répréhensible que celui qui donne de mauvais exemples à celui qu'il a converti et qui le rend ainsi pire qu'il n'était.

2 Souvent on a vu des saints, frappés de la décadence de leur ordre, le relever en faisant pratiquer les anciennes observances dans la maison où ils se trouvaient. Leur exemple était imité, et l'ordre se régénérait. Mais tout homme n'est pas capable d'une aussi grande chose, et il peut se faire qu'un religieux, en voyant les désordres qui règnent dans son ordre, n'ait pas d'autre parti à prendre que de passer dans un autre. †

Objection N°3.

Personne ne doit engager quelqu'un à ce qui doit tourner à son détriment. Or, ceux que l'on engage à entrer dans un ordre en subissent quelquefois une certaine perte, parce qu'on les oblige quelquefois à entrer dans un ordre trop élevé. Il semble donc qu'il ne soit pas louable de les engager à entrer en religion.

Réponse à l'objection N°3 :

Le moins est contenu dans le plus. C'est pourquoi celui qui est tenu par un vœu ou par un serment à entrer dans un ordre moindre, peut être licitement engagé à entrer dans un ordre supérieur, à moins qu'il n'y ait quelque empêchement spécial, comme une infirmité, ou l'espérance de profiter davantage dans un ordre inférieur. Mais celui qui est obligé par un vœu ou par un serment à entrer dans un ordre supérieur, ne peut pas licitement être exhorté à entrer dans un ordre moindre, sinon pour un motif particulier évident, et dans ce cas il faut la dispense du supérieur.

Mais c'est le contraire. La loi dit (Ex., chap. 26) : Qu'une courtine en tire une autre. Un homme doit donc en attirer un autre au service de Dieu.

Conclusion.

Il est louable et très méritoire d'engager les autres par charité, et en leur disant la vérité, à se faire religieux.

Il faut répondre que ceux qui engagent les autres à entrer en religion non seulement ne pèchent pas, mais ils méritent une grande récompense. Car il est dit (Jac., 5, 20) : Que celui qui aura fait sortir un pécheur de son égarement, sauvera l'âme de ce malheureux de la mort et couvrira la multitude de ses propres péchés. Et d'après le prophète (Dan., 12, 3) : Ceux qui en auront conduit plusieurs dans le chemin de la justice, brilleront comme les étoiles dans toute l'éternité. Cependant il pourrait se faire que cette action fût déréglée de trois manières :

1. Si l'on forçait violemment quelqu'un à se faire religieux, ce qui est défendu (Decr. 20, quest. 3, chap. Præsens).
2. Si on attirait quelqu'un dans un monastère par simonie, en lui faisant des présents, ce qui est aussi défendu (Decr. ibid, quest. 2, chap. Quam pios). Cependant il n'y a pas de simonie quand on donne à un pauvre ce qui lui est nécessaire, et si l'on fait de petits présents à celui qu'on veut gagner pour se concilier son amitié.
3. Si on le séduit par des mensonges[1], parce qu'on s'expose au danger qu'il se trouve dans la vie religieuse de grandes déceptions, qu'il ne recule, et que selon l'expression de l'Évangile (Luc, 9, 26) : Le dernier État de cet homme ne devienne pire que le premier.

Article 10 : Est-il louable d'entrer en religion sans avoir pris conseil de beaucoup de monde et sans en avoir longuement délibéré auparavant ?

189

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas louable d'entrer en religion sans avoir beaucoup consulté et sans avoir auparavant délibéré longuement. Car il est dit (1 Jean, 4, 1) : Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez si les esprits sont de Dieu. Or, quelquefois le dessein d'entrer en religion ne vient pas de Dieu, puisque souvent il est détruit par là même qu'on en sort. Car il est dit (Actes, 5, 39) : Si ce dessein vient de Dieu,

1 Le concile de Trente veut que dans les communautés de femmes la supérieure n'admette à la profession qu'après que l'évêque s'est assuré par lui-même ou par son délégué si celle qui vent s'engager connaît bien tonte l'étendue des obligations qu'elle va contracter (sess. 25, De regularibus, can. 17). †

vous ne sauriez le détruire. Il semble donc qu'on ne doive entrer en religion qu'après y avoir longtemps pensé auparavant.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand il est dit : Éprouvez si les esprits sont de Dieu, ceci se rapporte à ceux qui doutent si l'on agit d'après l'esprit de Dieu. Ainsi ceux qui sont déjà en religion peuvent douter si celui qui se présente pour entrer dans leur ordre est conduit par l'esprit de Dieu ou s'il agit avec dissimulation[2]. C'est pourquoi ils doivent éprouver si celui qui se présente est mû par l'esprit divin. Mais celui qui se présente à la porte d'un monastère ne peut douter, si le dessein qu'il a formé dans son cœur d'entrer en religion vient de l'esprit de Dieu, à qui il appartient de conduire l'homme dans la terre de justice. S'il y en a qui reculent, ceci ne prouve pas que leur dessein ne venait pas de Dieu : car tout ce qui vient de Dieu n'est pas incorruptible ; autrement les créatures corruptibles ne viendraient pas de lui, comme le disent les manichéens, et ceux qui ont sa grâce ne pourraient la perdre, ce qui est hérétique. Ce qu'il y a d'indissoluble, c'est le dessein de Dieu par lequel il fait tout ce qui est corruptible et changeant, d'après ces paroles d'Isaïe (Is., 46, 10) : Toutes mes résolutions seront immuables et j'exécuterai toutes mes volontés. C'est pourquoi on n'a pas besoin de prouver si le dessein qu'on a d'entrer en religion vient de Dieu, parce que ceci n'a pas besoin d'être discuté, comme le dit la glose (interlin., sup. illud 1 Thessal., chap. 5. Omnia probate).

Objection N°2.

L'Écriture dit (Prov., 25, 9) : Traitez votre affaire avec votre ami. Or, la plus grande affaire pour l'homme, c'est le changement d'État. Il semble donc qu'on ne doive entrer en religion qu'après s'en être occupé auparavant avec ses amis.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la chair lutte contre l'esprit, selon l'expression de saint Paul (Gal., 5, 17), de même les amis charnels sont souvent opposés au progrès spirituel[3], d'après ce mot du prophète (Michée, 7, 6) : Les ennemis de l'homme sont ceux de sa propre maison. C'est pourquoi, expliquant ce passage de l'Évangile (Luc, 9, 6) : Permettez-moi de disposer de ce qui est dans ma maison, saint Cyrille dit (habet., in Cat. aur. Div. Thomæ) : Demander à disposer de ce qui est dans la maison, c'est montrer qu'on est divisé d'une certaine manière. Car quand on communique avec ses proches et qu'on consulte ceux qui ne veulent pas s'attacher à la justice, c'est une preuve que l'on est encore languissant et qu'on recule. C'est pourquoi celui qui parle ainsi entend le Seigneur lui dire : Quiconque ayant mis la main à la charrue vient à regarder en arrière, n'est pas apte au royaume de Dieu. Car il regarde en arrière celui qui cherche à s'accorder un délai, sous prétexte qu'il a besoin de retourner à sa maison et de conférer avec ses proches.

Objection N°3.

Le Seigneur tire une similitude d'un homme qui veut bâtir une tour (Luc, 14, 29) et qui s'assied auparavant pour supputer la dépense qui est nécessaire, pour voir s'il a de quoi l'achever, de peur qu'on ne se moque de lui en disant : Cet homme avait commencé à bâtir, mais il n'a pu achever. La dépense pour bâtir la tour, comme le dit saint Augustin (Epist. 243), n'est rien autre chose que le renoncement absolu à tout ce que l'on a. Mais il arrive qu'il y en a beaucoup qui ne peuvent faire ce sacrifice et s'assujettir également aux autres observances de la règle. C'est ce que l'on exprime en figure quand il est dit (1 Rois, chap. 17) que David ne pouvait marcher sous l'armure de Saul, parce qu'il n'y était pas habitué. Il semble donc qu'on ne doive entrer en religion qu'après en avoir auparavant longuement délibéré et après avoir pris le conseil d'une foule de personnes.

---

2 Ce doute se présente tout naturellement, comme l'observe saint Augustin, quand il s'agit de quelqu'un qui était malheureux dans le monde et qui doit trouver dans le monastère une vie plus sûre et plus tranquille. †

3 Celui qui se sent de la vocation pour l'État religieux doit à cet égard consulter principalement son directeur ou son confesseur, et s'en tenir à son avis. †

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que la tour que l'on bâtit est le symbole de la perfection chrétienne. Le renoncement à tous ses biens propres est la dépense nécessaire pour bâtir la tour. Personne ne doute ou n'examine s'il veut avoir les ressources suffisantes ou s'il peut bâtir sa tour dans le cas où il les aurait ; mais ce qui est l'objet de la délibération, c'est qu'on se demande si on a véritablement ces ressources. De même on ne doit pas ici examiner si un homme doit renoncer à tout ce qu'il possède ou si en le faisant il pourra parvenir à la perfection, mais on recherche si ce qu'il fait est un renoncement véritable à tout ce qu'il a. Car s'il n'y renonce pas[1], il ne peut pas être un disciple du Christ, c'est-à-dire bâtir sa tour. Quant à la crainte de ceux qui ne savent si en entrant en religion ils pourront parvenir à la perfection, l'exemple de beaucoup de saints prouve qu'elle est déraisonnable[2]. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 8, chap. 11) : Du côté où j'avais porté mes regards et où j'hésitais encore à passer, se présentait à moi la chasteté avec un air grave et modeste qui m'encourageait à venir à elle sans balancer davantage, et qui, pour me recevoir et m'embrasser, tendait vers moi ses mains charitables, toutes pleines d'exemples salutaires. Autour d'elle se pressaient des enfants, des jeunes filles, des jeunes gens, des personnes de tout âge, des veuves vénérables et des vierges parvenues à une extrême vieillesse. Elle me raillait de manière à ranimer mon courage, et elle semblait me dire : Ne pouvez-vous donc pas ce qu'ont pu ceux-ci et celles-là ? L'ont-ils pu par eux-mêmes et sans le secours du Seigneur leur Dieu ? Pourquoi vous appuyer sur vous, et vous trouver ainsi sans appui ? Jetez-vous dans ses bras, ne craignez point, il ne se retirera point pour vous laisser tomber ; jetez-vous-y hardiment, il vous recevra et vous guérira. — L'exemple que l'on emprunte à David ne fait rien à notre thèse ; car, d'après la glose[3], les armes de Saul sont les sacrements de la loi ancienne, qui étaient un fardeau accablant, au lieu que la religion du Christ est un joug qui est doux. En effet, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 4, chap. 30), quel lourd fardeau impose-t-il à notre esprit celui qui nous ordonne d'éviter tous les désirs qui nous troublent, et qui nous engage de sortir des voies pénibles du siècle. Et à ceux qui acceptent ce joug agréable, il promet le bonheur de la jouissance divine et le repos éternel des âmes ; auquel nous conduise celui qui nous l'a promis, Jésus-Christ Notre-Seigneur qui est Dieu au-dessus de tout et béni dans tous les siècles. Ainsi soit-il.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth., chap. 4) qu'aussitôt que le Seigneur les appela, Pierre et André, ayant quitté leurs filets, le suivirent aussitôt. À cet égard saint Chrysostome dit (Hom. 14) : Le Christ demande de nous une pareille obéissance, en sorte que nous ne tardions pas un instant.

Conclusion.

Celui qui songe à entrer en religion peut licitement consulter un homme prudent et examiner mûrement, non pour savoir s'il est bon d'entrer en religion[4], ni pour connaître s'il en a la force[5], mais il peut délibérer sur ses infirmités corporelles, sur le poids de ses dettes, ou rechercher quel est l'ordre qu'il doit embrasser de préférence.

Il faut répondre que l'on a besoin de délibérer longtemps et de prendre l'avis de beaucoup de monde dans les choses qui sont très douteuses, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3). A l'égard de celles qui sont certaines et positives, on ne demande pas conseil. Or, au sujet de l'entrée en religion, on peut considérer trois choses :

1. L'entrée en religion considérée en elle-même. Ainsi il est certain que l'entrée en religion est un plus grand bien. Celui qui en doute déroge autant qu'il est en lui au Christ qui l'a conseillée. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de verb. Dom., serm. 7, chap. 2) : L'Orient, c'est-à-

1 Ce qui revient à avoir des ressources. †
2 Cette crainte ne peut provenir que de ce que l'on s'appuie trop sur soi et pas assez sur la grâce divine. †
3 (interl., sup. illud 1 Rois, chap. 17, Et deposuit ea) †
4 Car il est certain que c'est une bonne chose. †
5 Puisqu'il doit mettre sa confiance dans le secours de Dieu. †

dire le Christ, vous appelle, et vous regardez l'Occident, c'est-à-dire l'homme mortel et qui peut errer.

2. On peut considérer l'entrée en religion par rapport aux forces de celui qui doit embrasser cet État. En ce sens il n'y a pas lieu non plus de douter au sujet du parti que l'on doit prendre. Car ceux qui entrent en religion ne croient pas qu'ils pourront subsister par leur propre vertu, mais ils se reposent sur le secours de la puissance divine, d'après ces paroles du prophète (Is., 40, 31) : Ceux qui espèrent dans le Seigneur trouveront des forces toujours nouvelles, ils prendront des ailes et s'élèveront comme l'aigle, ils courront sans se fatiguer et ils marcheront sans se lasser. Si cependant on est arrêté par quelque empêchement particulier[3], il est nécessaire de délibérer à cet égard, et de consulter ceux dont on espère du secours et dont on ne craint pas les entraves. D'où le Sage dit (Ecclésiastique, 37, 12) : Consulterez-vous un homme sans religion sur les choses saintes, un homme injuste sur la justice, comme s'il disait : non. C'est pourquoi il ajoute : Vous ne devez point faire attention aux conseils de ces personnes, mais tenez-vous sans cesse auprès d'un homme juste. On n'a pas besoin toutefois de délibérer longtemps sur toutes ces choses. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (Ep. 103 ad Paulin.) : Hâtez-vous, je vous en prie, coupez plutôt que de délier la corde qui tient votre navire attaché au sol.
3. On peut considérer le mode d'entrer en religion et quel est l'ordre que l'on doit préférer. Sur ces points nous pouvons prendre l'avis de ceux qui ne sont pas opposés à notre dessein.

189

3 Comme une infirmité corporelle, ou le poids de ses dettes, ou quelque autre chose semblable. †

Copyleft. Traduction de l'abbé Claude-Joseph Drioux et de JesusMarie.com qui autorise toute personne à copier et à rediffuser par tous moyens cette traduction française. *La Somme Théologique de Saint Thomas latin-français en regard avec des notes théologiques, historiques et philologiques*, par l'abbé Drioux, chanoine honoraire de Langres, docteur en théologie, à Paris, Librairie Ecclésiastique et Classique d'Eugène Belin, 52, rue de Vaugirard. 1853-1856, 15 vol. in-8°. Ouvrage honoré des encouragements du père Lacordaire o.p. Si par erreur, malgré nos vérifications, il s'était glissé dans ce fichier des phrases non issues de la traduction de l'abbé Drioux ou de la nouvelle traduction effectuée par JesusMarie.com, et relevant du droit d'auteur, merci de nous en informer immédiatement, avec l'email figurant sur la page d'accueil de JesusMarie.com, pour que nous puissions les retirer. JesusMarie.com accorde la plus grande importance au respect de la propriété littéraire et au respect de la loi en général.