Saint Thomas d'Aquin

-

Somme Théologique

TOME 2a-2æ

Questions 64 à 126

Des vices opposés à la justice commutative et d'abord de l'homicide.
à
Du défaut de crainte.

Traduction de l'abbé Claude-Joseph Drioux

Table des matières

Tome 2a-2æ....1
Question 64 : Des vices opposés à la justice commutative et d'abord de l'homicide....4
Question 65 : De la mutilation des membres....18
Question 66 : Des péchés opposés à la justice et d'abord du vol et de la rapine....25
Question 67 : Des vices opposés à la justice commutative, et d'abord de l'injustice du juge....38
Question 68 : De ce qui regarde les accusations injustes....45
Question 69 : Des péchés qui sont contraires à la justice de la part de l'accusé....52
Question 70 : De l'injustice qui regarde la personne du témoin....59
Question 71 : De l'injustice qui a lieu dans le jugement de la part des avocats....67
Question 72 : Des paroles injurieuses que l'on prononce hors des jugements et d'abord de la contumélie....74
Question 73 : De la détraction....81
Question 74 : Des rapports....89
Question 75 : De la moquerie....93
Question 76 : De la malédiction....97
Question 77 : De la fraude que l'on commet dans les achats et les ventes....104
Question 78 : Du péché de l'usure que l'on commet dans les prêts....113
Question 79 : Des parties intégrantes de la justice qui consistent à faire le bien et à éviter le mal. 123
Question 80 : Des parties potentielles de la justice....131
Question 81 : De la religion....135
Question 82 : De la dévotion....148
Question 83 : De la prière....155
Question 84 : Des actes extérieurs de religion....184
Question 85 : Des choses que les fidèles donnent à Dieu et d'abord du sacrifice....189
Question 86 : Des oblations et des prémices....196
Question 87 : Des dîmes....203
Question 88 : Du vœu par lequel on promet à Dieu quelque chose....212
Question 89 : Du serment ou jurement....234
Question 90 : De l'adjuration....251
Question 91 : De la louange de Dieu....256
Question 92 : Des vices opposés à la vertu de religion....261
Question 93 : Des différentes espèces de superstition....265
Question 94 : De l'idolâtrie....269
Question 95 : De la divination....278
Question 96 : Des observances superstitieuses....295
Question 97 : De la tentation de Dieu....303
Question 98 : Du parjure....311
Question 99 : Du sacrilège....319
Question 100 : De la simonie....326
Question 101 : De la piété....342
Question 102 : Du respect et de ses parties....349
Question 103 : De l'honneur qu'on rend aux supérieurs....354
Question 104 : De l'obéissance....361
Question 105 : De la désobéissance....372
Question 106 : De la reconnaissance....376
Question 107 : De l'ingratitude....386
Question 108 : De la vengeance....392
Question 109 : De la vérité....401

Question 110 : Des vices opposés à la vérité et d’abord du mensonge.....408
Question 111 : De la dissimulation et de l’hypocrisie.....418
Question 112 : De la jactance.....426
Question 113 : De l’ironie.....430
Question 114 : De l’amitié qu’on nomme affabilité.....434
Question 115 : De l’adulation.....438
Question 116 : De la contradiction.....442
Question 117 : De la libéralité.....446
Question 118 : Des vices opposés à la libéralité et d’abord de l’avarice.....456
Question 119 : De la prodigalité.....469
Question 120 : De l’épikie ou de l’équité.....475
Question 121 : De la piété.....479
Question 122 : Des préceptes de la justice.....483
Question 123 : De la force.....496
Question 124 : Du martyre.....513
Question 125 : De la crainte.....522
Question 126 : Du défaut de crainte.....529

QUESTION 64 : DES VICES OPPOSÉS À LA JUSTICE COMMUTATIVE ET D'ABORD DE L'HOMICIDE

Question 64 : Des vices opposés à la justice commutative et d'abord de l'homicide.....4
Article 1 : Est-il défendu de tuer les êtres vivants quels qu'ils soient ?.....5
Article 2 : Est-il permis de tuer les pécheurs ?.....6
Article 3 : Est-il permis à un simple particulier de tuer un pécheur ?.....7
Article 4 : Est-il permis aux clercs de tuer les malfaiteurs ?.....9
Article 5 : Est-il permis à quelqu'un de se tuer lui-même ?.....10
Article 6 : Est-il permis dans certaine circonstance de tuer un innocent ?.....12
Article 7 : Est-il permis à quelqu'un d'en tuer un autre en se défendant ?.....14
Article 8 : Celui qui tue un homme par hasard est-il coupable d'homicide ?.....16

Après avoir parlé de ce qui est contraire à la justice distributive, nous devons nous occuper des vices opposés à la justice commutative. Nous avons d'abord à examiner les péchés que l'on commet à l'occasion des commutations involontaires, puis nous traiterons de ceux qu'on commet au sujet des échanges volontaires.

À l'égard des commutations involontaires on commet des péchés par là même qu'on nuit au prochain contrairement à sa volonté ; ce qui peut se faire de deux manières, par action et par parole. Par action, quand on blesse le prochain dans sa propre personne, ou dans une personne qui lui est unie ou dans ses propres biens. — Nous considérerons toutes ces choses successivement, en commençant par l'homicide, qui est le tort le plus grave qu'on puisse causer au prochain.

À ce sujet huit questions se présentent :

1. Est-ce un péché de tuer des animaux ou de détruire des plantes ?[1]
2. Est-il permis de tuer un pécheur ?[2]
3. Est-ce permis à un particulier ou seulement à une personne publique ?[3]
4. Est-ce permis à un clerc ?[4]
5. Est-il permis à quelqu'un de se tuer lui-même ?[5]
6. Est-il permis de tuer un homme juste ?
7. Est-il permis à quelqu'un de tuer un homme en se défendant lui-même ?[6]
8. Un homicide fortuit est-il un péché mortel ?

1 Les manichéens prétendaient qu'il n'était pas permis de tuer les animaux, ni de détruire les herbes, parce qu'ils disaient que leurs âmes venaient du bon principe, et qu'elles étaient des particules de la Divinité. Les pauvres de Lyon ont renouvelé cette erreur, et il y a eu dans le siècle dernier des philosophes qui n'ont pas craint d'en faire une thèse de déclamation pour reprocher à l'humanité sa barbarie. †

2 Les cathares et les pauvres de Lyon ont refusé à la société le droit de se délivrer de ceux de ses membres qui lui étaient funestes. De nos jours, il s'est aussi trouvé des novateurs qui ont repris cette thèse et qui ont entrepris de la soutenir au point de vue du sentiment et de la philanthropie. †

3 Il y a controverse entre les théologiens quand il s'agit d'un tyran usurpateur. Tant que l'État ne l'a pas reconnu pour chef, saint Thomas enseigne que tout citoyen peut le mettre à mort, à condition : **1°** qu'il soit certain qu'il n'a aucun droit à la couronne ; **2°** qu'il n'y ait pas de supérieur à qui l'on puisse avoir recours ; **3°** que la nation ne s'oppose pas à ce meurtre ; **4°** que l'on ait lieu d'espérer que cette action procurera la tranquillité de l'État, et qu'on n'ait pas à craindre au contraire de plus grands maux. Ces conditions ne se rencontrant presque jamais, il n'arrive que très rarement qu'on puisse faire usage d'un pareil remède. †

4 Le droit canon le leur défend formellement (chap. 5 et 9 tit. Ne clerici et monaci, liv. in Décrétal.). Cette défense n'est pas de droit divin, elle est seulement de droit ecclésiastique. †

5 Parmi les donatistes, il s'en est trouvé qui considéraient le suicide comme un martyre. Ce sont ces fanatiques qui ont reçu le nom de circoncellions. †

6 On peut voir sur cet article le Catéchisme du concile de Trente, sur le 7e précepte. †

Article 1 : Est-il défendu de tuer les êtres vivants quels qu'ils soient ?

64

Objection N°1.

Il semble qu'il soit défendu de tuer tout ce qui est vivant. Car l'Apôtre dit (Rom., 13, 2) : Ceux qui résistent à l'ordre de Dieu attirent sur eux la damnation. Or, tous les êtres vivants sont consernés par l'ordre de la divine providence, puisque d'après le Psalmiste (146, 8) : C'est Dieu qui produit l'herbe sur les montagnes, et c'est lui qui donne aux chevaux leur nourriture. Il paraît donc défendu de donner la mort aux êtres qui vivent.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après l'ordre de Dieu la vie des animaux et des plantes est conservée, non pour eux-mêmes, mais pour Dieu. Par conséquent, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 20), par l'ordre le plus juste du Créateur leur vie et leur mort sont soumises à notre usage.

Objection N°2.

L'homicide est un péché, parce qu'il prive l'homme de la vie. Or, la vie est commune à tous les animaux et à toutes les plantes. Pour la même raison il semble donc qu'il y ait péché à tuer les animaux et les plantes.

Réponse à l'objection N°2 :

Les animaux et les plantes n'ont pas la vie raisonnable par laquelle ils pourraient se conduire par eux-mêmes ; mais ils sont toujours menés par leur instinct naturel, comme par une force étrangère ; ce qui indique qu'ils sont naturellement esclaves, et qu'ils sont faits pour les usages des autres.

Objection N°3.

La loi de Dieu ne détermine une peine spéciale que pour ce qui est un péché. Or, elle détermine une peine pour celui qui tue le bœuf ou la brebis d'un autre (Ex., chap. 22). Le meurtre des animaux est donc un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui tue le bœuf d'un autre, pèche, non parce qu'il tue cet animal, mais parce qu'il fait du tort à son prochain dans ses biens. Aussi cette faute n'est-elle pas comprise sous le péché d'homicide, mais sous le péché de vol ou de rapine.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 1, chap. 20), quand nous lisons, Vous ne tuerez pas : Nous ne pensons pas qu'il s'agit là des végétaux, parce qu'ils n'ont pas de sentiment ; nous ne l'appliquons pas non plus aux animaux irraisonnables, parce qu'aucun d'eux ne nous est associé par la raison ; par conséquent il nous reste à entendre de l'homme ces paroles : Vous ne tuerez point.

Conclusion.

Il est permis de détruire les plantes pour que les animaux en fassent usage, et de faire périr les animaux eux-mêmes pour nourrir l'homme.

Il faut répondre que personne ne pèche en employant une chose à la fin pour laquelle elle existe. Or, dans l'ordre des êtres, les plus imparfaits existent pour les plus parfaits ; comme dans la génération la nature va de l'imparfait au parfait. De là il résulte que, comme dans la génération de l'homme, ce qui existe d'abord c'est ce qui a vie, ensuite l'animal, et enfin l'homme ; de même les choses qui vivent seulement, comme les plantes, existent en général pour les animaux, et tous les animaux existent pour l'homme. C'est pourquoi si l'homme se sert des plantes dans l'intérêt des animaux, et des animaux pour l'usage de ses semblables, il n'y a en cela rien d'illicite, comme on le voit (Pol., liv. 1, chap. 5). — Parmi les différents usages le plus nécessaire parait principalement consister en ce que les animaux se servent des plantes pour leur nourriture, et l'homme se sert des animaux, ce qui ne peut avoir lieu qu'autant qu'on les tue. Par conséquent, il est permis de détruire les plantes pour l'usage des animaux et les animaux pour l'usage de l'homme, d'après l'ordre de Dieu lui-même. Car il est dit (Gen., 1, 29) : Je vous ai donné toutes les herbes et tous les arbres fruitiers, pour qu'ils vous servent de nourriture ainsi qu'à tous les animaux qui sont sur la terre. Et ailleurs (ibid., 9, 3) : Tout ce qui se meut et tout ce qui vit sera votre nourriture. [Q66-1]

Article 2 : Est-il permis de tuer les pécheurs ?

64

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de tuer les pécheurs. Car le Seigneur a défendu (Matth., chap. 13) d'extirper la zizanie qui représente les méchants, comme on le voit (in Glos. ord.). Or, tout ce que Dieu défend est un péché. C'est donc un péché de tuer un pécheur.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur a défendu d'arracher la zizanie pour épargner le froment, c'est-à-dire les bons ; ce qui arrive quand on ne peut tuer les mauvais sans tuer en même temps les bons, soit parce qu'ils se cachent parmi eux, soit parce qu'ils ont une foule de disciples, de telle sorte qu'on ne pourrait les faire mourir sans mettre les bons en péril aussi, comme le dit saint Augustin (Cont. Parmen., liv. 3, chap. 2). D'où le Seigneur conclut qu'il vaut mieux laisser vivre les méchants et remettre la vengeance jusqu'au dernier jugement que de faire périr en même temps les bons. Mais quand la mort des méchants ne fait courir aucun péril aux bons et qu'elle leur donne plutôt sécurité et protection, alors on peut les mettre à mort licitement.

Objection N°2.

La justice humaine est conforme à la justice divine. Or, d'après la justice divine on conserve les pécheurs pour qu'ils se repentent, suivant cette parole du prophète (Ez., chap. 18 et chap. 33, 11) : Je ne veux pas la mort du pécheur, mais je veux plutôt qu'il se convertisse et qu'il vive. Il semble donc qu'il soit absolument injuste défaire périr les pécheurs.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu, selon l'ordre de sa sagesse, tue quelquefois immédiatement les pécheurs pour la délivrance des bons ; d'autres fois il leur accorde le temps de se repentir, selon le profit qu'il sait que ses élus en retirent. D'ailleurs la justice humaine l'imite autant qu'il est en son pouvoir. Car elle fait mourir ceux qui sont funestes aux autres ; quant à ceux qui pèchent sans nuire aux autres grièvement, elle les épargne pour qu'ils se repentent.

Objection N°3.

Ce qui est mal en soi ne peut être fait pour aucune bonne fin, comme on le voit dans saint Augustin (Lib. cont. mend., chap. 7) et dans Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). Or, le meurtre d'un homme est en soi une chose

mauvaise ; parce que nous sommes tenus d'avoir de la charité pour tous les hommes, et que nous voulons que nos amis vivent et existent, selon la remarque du même philosophe (Eth., liv. 9, chap. 4). Il n'est donc permis d'aucune manière de tuer un pécheur.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme, en péchant, s'éloigne de l'ordre de la raison. C'est pourquoi il blesse sa propre dignité, dans le sens qu'étant naturellement libre et existant pour lui-même, il tombe d'une certaine manière dans l'asservissement des animaux de telle sorte qu'on peut en disposer pour l'utilité des autres, suivant cette parole du Psalmiste (Ps. 48, 21) : L'homme, lorsqu'il était en honneur, ne l'a pas compris il s'est comparé aux animaux sans raison, et il est devenu semblable à eux. Et ailleurs (Prov., 11, 29) : Celui qui est insensé servira celui qui est sage. Ainsi, quoique ce soit une chose mauvaise en elle-même que de tuer un homme qui conserve sa dignité, cependant il peut être bon de tuer un pécheur comme il est bon de tuer un animal. Car le méchant est pire qu'une bête féroce, et il est plus nuisible, comme le dit Aristote (Pol., liv. 1, chap. 2, et Eth., liv. 7, chap. 6).

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ex., 22, 18) : Vous ne laisserez pas vivre les malfaiteurs, et dans les Psaumes (Ps. 100, 8) : Je me hâterai d'exterminer tous les pécheurs de la terre.

Conclusion.

Non seulement il est permis, mais il est nécessaire de tuer les pécheurs, s'ils sont funestes et dangereux pour la société.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il est permis de tuer les animaux, parce qu'ils existent naturellement pour l'usage de l'homme, comme l'imparfait se rapporte à ce qui est parfait. Toute partie se rapportant au tout comme l'imparfait au parfait, il s'ensuit que toute partie existe naturellement pour le tout. C'est pourquoi nous voyons que s'il est avantageux au salut du corps entier qu'on coupe un de ses membres, parce qu'il est gâté ou parce qu'il gâte les autres, on approuve cette amputation comme étant salutaire. Or, tout individu étant par rapport à la société entière ce que la partie est au tout, il s'ensuit que si un homme est dangereux pour la société ou qu'il la corrompe par l'effet de son péché, il est louable et salutaire de le mettre à mort dans l'intérêt du bien général[1]. Car il ne faut qu'un peu de levain pour corrompre la masse entière, selon l'expression de l'Apôtre (1 Cor., 5, 6). [Q65-1]

Article 3 : Est-il permis à un simple particulier de tuer un pécheur ?

64

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis à un simple particulier de tuer un pécheur. Car la loi divine n'ordonne rien d'illicite. Or, Moïse a donné ce précepte (Ex., 32, 27) : Que chacun tue son frère, son ami et son prochain pour avoir adoré le veau d'or. Il est donc permis aux simples particuliers de tuer un pécheur.

Réponse à l'objection N°1 :

La chose est faite par celui d'après l'autorité duquel on la fait, comme on le voit dans saint Denis (De cæl. hier., chap. 12). C'est pourquoi, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 24), celui qui tue, ce n'est pas celui qui prête son ministère à celui qui le lui commande, mais il est son instrument comme le glaive entre les mains de celui qui s'en sert. Par conséquent ceux qui ont tué leurs parents et leurs

1 Il est à remarquer que c'est la raison de bien public qui est ici prédominante. Par conséquent, quand il s'agit de la peine de mort, on doit moins regarder à la gravité de la faute qu'au mal qui peut en résulter. C'est pour cela que dans l'ordre militaire, où la discipline est essentielle, il y a quelquefois peine de mort contre celui qui l'enfreint pour une faute qui peut paraître légère en elle-même. †

amis sur l'ordre de Dieu ne paraissent pas avoir fait eux-mêmes cette action ; c'est plutôt celui dont l'autorité les a fait agir qui en est l'auteur. C'est ainsi que le soldat tue l'ennemi d'après l'autorité du prince, et que le bourreau fait périr un brigand d'après l'autorité du juge.

Objection N°2.

L'homme est comparé aux bêtes à cause du péché, comme nous l'avons dit (art. préc., réponse N°3). Or, il est permis à un simple particulier de tuer une bête féroce qui cause beaucoup de dégât. Pour la même raison il est donc permis de tuer un pécheur.

Réponse à l'objection N°2 :

La bête est naturellement distincte de l'homme. Il ne faut donc pas un jugement particulier pour décider qu'on doit la tuer, si elle est sauvage. À l'égard d'un animal domestique, il faut un jugement, non pour lui-même, mais à cause du tort qui en résulte pour son maître. Au contraire le pécheur n'est pas d'une autre nature que ceux qui sont justes. C'est pourquoi il faut un jugement public pour décider si on doit le tuer pour le salut général.

Objection N°3.

Quoiqu'un individu soit un simple particulier, néanmoins on le loue de faire ce qui est utile au bien général. Or, le meurtre des malfaiteurs est utile au bien général, comme nous l'avons dit (art. préc.). On doit donc louer les individus qui tuent les malfaiteurs.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est permis à un particulier de faire, dans l'intérêt général, ce qui ne nuit à personne ; mais s'il en résulte un dommage pour un tiers, il ne doit pas agir, à moins qu'il n'y soit autorisé par celui qui est en position de juger ce que l'on doit enlever aux parties pour le salut du tout.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 1, chap. 26) que celui qui tue un malfaiteur, sans agir au nom de l'autorité publique, doit être jugé comme un homicide, et cela d'autant plus qu'il n'a pas craint d'usurper une puissance qu'il n'a pas reçue de Dieu.

Conclusion.

Il est seulement permis aux princes et aux juges, mais non aux simples particuliers, de tuer les pécheurs.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il est permis de tuer un malfaiteur dans le but d'être utile à la société. C'est pourquoi cet acte n'appartient qu'à celui qui est chargé de la conservation de la société elle-même ; comme il appartient au médecin de couper un membre malade, quand on lui a confié le soin de sauver le corps entier. Or, le soin des intérêts généraux a été confié aux princes qui ont l'autorité publique ; par conséquent il n'est permis qu'à eux de tuer les malfaiteurs ; cela n'est pas permis aux simples particuliers.

Article 4 : Est-il permis aux clercs de tuer les malfaiteurs ?

64

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis aux clercs de tuer les malfaiteurs. Car les clercs doivent surtout accomplir ce que dit l'Apôtre (1 Cor., 4, 16) : Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ. Par là il nous engage à imiter Dieu et ses saints. Or, Dieu que nous adorons tue les malfaiteurs, d'après cette parole du Psalmiste (Ps. 135, 10) : C'est lui qui a frappé l'Égypte dans ses premiers-nés. Moïse a fait tuer par les lévites vingt-trois mille hommes pour avoir adoré le veau d'or (Ex., chap. 32). Le prêtre Phinées a tué un Israélite qui s'était uni avec une Madianite, comme on le voit (Nom., chap. 25). Samuel a fait périr Agag, roi d'Amalec ; Élie, les prêtres de Baal ; Mathathias, celui qui s'était approché pour sacrifier ; et, dans le Nouveau Testament, saint Pierre a frappé de mort Ananie et Saphire. Il semble donc qu'il soit permis aux clercs de tuer les malfaiteurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu opère universellement dans tous les êtres ce qui est droit ; mais il agit dans chacun d'eux conformément à leur nature. C'est pourquoi chacun doit imiter Dieu en ce qui convient spécialement à sa propre nature. Ainsi, quoique Dieu fasse périr corporellement les malfaiteurs, il n'est cependant pas nécessaire que tous l'imitent à cet égard. Saint Pierre n'a pas tué Ananie et Saphire de sa propre main ou de son autorité propre ; mais il a plutôt promulgué la sentence divine à leur égard. Les prêtres ou les lévites de l'Ancien Testament étaient les ministres de la loi ancienne qui infligeaient des peines corporelles. C'est pourquoi ils pouvaient tuer quelqu'un de leur propre main.

Objection N°2.

La puissance spirituelle est plus grande que la puissance temporelle et plus rapprochée de Dieu. Or, la puissance temporelle tue licitement les malfaiteurs, comme étant le ministre de Dieu, selon l'expression de saint Paul (Rom., chap. 13). Donc à plus forte raison les clercs, qui sont les ministres de Dieu revêtus de la puissance spirituelle, peuvent-ils licitement les tuer également.

Réponse à l'objection N°2 :

Le ministère des clercs a été établi pour une fin plus élevée que ne l'est la mort du corps, puisqu'il a pour fin ce qui appartient au salut spirituel. C'est pourquoi il ne convient pas qu'ils s'immiscent dans des choses d'un ordre inférieur.

Objection N°3.

Celui qui reçoit licitement une charge, peut licitement exercer ce qui appartient à cette charge. Or, le devoir du prince de la terre est de tuer les malfaiteurs, comme nous l'avons dit (art. préc.). Les clercs qui sont princes, peuvent donc licitement les tuer.

Réponse à l'objection N°3 :

Les prélats acceptent la charge de princes de la terre, non pour rendre par eux-mêmes des arrêts de mort, mais pour les faire rendre par les autres sous leur autorité[1].

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Tim., 3, 2) : Il faut que l'évêque soit irrépréhensible… qu'il ne soit pas adonné au vin, qu'il ne frappe pas qui que ce soit.

Conclusion.

1 D'après le droit, ils peuvent déléguer des juges et leur commander d'observer la justice, mais ils ne pourraient pas leur enjoindre positivement de condamner à mort ou à la mutilation, ni assister à l'exécution de la sentence, sans péché mortel. S'ils y assistent ils sont irréguliers. L'ecclésiastique qui assiste à une exécution par pure curiosité pèche véniellement, mais il n'encourt pas l'irrégularité, d'après l'interprétation des docteurs (chap. Sententiam, tit. Ne clerici et monachi, liv. 3 Decret.). †

Les clercs ayant été choisis pour le ministère de l'autel, comme les ministres du Nouveau Testament, il ne leur est aucunement permis de tuer les malfaiteurs.
Il faut répondre qu'il n'est pas permis aux clercs[1] de tuer, pour deux raisons :

1. Parce qu'ils ont été choisis pour le ministère de l'autel où est représentée la passion du Christ mis à mort, et qui, quand on le frappait, ne frappait pas, comme dit saint Pierre (1 Pierre, 2, 23). C'est pourquoi il ne convient pas que les clercs frappent, ni qu'ils tuent. Car les ministres doivent imiter leur maître, d'après ces mots de l'Écriture (Ecclésiastique, 10, 2) : Tel qu'est le juge du peuple, tels sont ses ministres.
2. La seconde raison, c'est que le Seigneur a confié aux clercs le ministère de la loi nouvelle, qui ne prononce jamais la peine de mort, ni celle de la mutilation corporelle. Pour être des ministres dignes de la nouvelle alliance, ils doivent donc s'abstenir de ces choses. [Q70-1]

Article 5 : Est-il permis à quelqu'un de se tuer lui-même ?

64

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis à quelqu'un de se tuer lui-même. Car l'homicide est un péché, selon qu'il est contraire à la justice. Or, on ne peut faire d'injustice contre soi-même, comme le prouve Aristote (Eth., liv. 5, chap. 6). Donc personne ne pèche en se tuant.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homicide est un péché, non seulement parce qu'il est contraire à la justice, mais encore parce qu'il est contraire à l'amour qu'on doit avoir pour soi-même ; à ce point de vue le suicide est un péché par rapport à son auteur. Mais il est aussi un péché par rapport à la société et par rapport à Dieu, et à ce double titre il est contraire à la justice.

Objection N°2.

Il est permis à celui qui a la puissance publique de tuer les malfaiteurs. Or, quelquefois celui qui a cette puissance est un malfaiteur lui-même. Il lui est donc permis de se tuer.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui a la puissance publique peut licitement faire périr un malfaiteur, parce qu'il peut le juger. Mais personne n'est juge de lui-même. Par conséquent il n'est pas permis à celui qui a la puissance publique de se tuer lui-même pour une faute quelle qu'elle soit ; mais il lui est permis de se soumettre au jugement des autres.

Objection N°3.

Il est permis à un individu de s'exposer spontanément à un moindre péril pour en éviter un plus grand ; comme il est permis à un individu de se faire amputer un membre corrompu pour sauver son corps entier. Or, quelquefois, en se tuant, on s'évite de plus grands maux, par exemple, une vie misérable ou la honte d'un crime. Il est donc permis à un individu de se tuer.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme est constitué le maître de lui-même par le libre arbitre. C'est pourquoi il peut licitement disposer de lui relativement à ce qui regarde cette vie qui est régie par le libre arbitre. Mais le passage de cette vie à une autre meilleure ne dépend pas de la liberté humaine ; c'est au contraire une chose soumise à la puissance divine. Il n'est donc pas permis à l'homme de se suicider pour passer à une vie meilleure, ni pour échapper aux misères de celle-ci ; parce que la mort est le plus

1 Sous le nom de clercs, on comprend tous ceux auxquels il a été dit : Vos de foro Ecclesiæ estis, avec cette différence, remarque Soto, que ceux qui sont dans les ordres majeurs pèchent mortellement, et ceux qui sont dans les ordres mineurs véniellement. †

grand des maux de cette vie et le plus terrible, comme on le voit (Eth., liv. 3, chap. 6). Par conséquent se donner la mort pour se délivrer des peines de cette vie, c'est recourir à un plus grand mal pour en éviter un moindre. — Il n'est pas non plus permis de se tuer pour un péché qu'on a commis ; soit parce qu'on se cause le plus grand tort en se privant du temps nécessaire pour faire pénitence ; soit parce qu'il n'est permis de tuer un malfaiteur que d'après le jugement de la puissance publique. — Pareillement il n'est pas permis à une femme de se tuer pour empêcher qu'on abuse d'elle ; parce qu'on ne doit pas commettre contre soi le plus grand crime, qui est le suicide, pour empêcher le crime d'un autre qui est moindre. Car la femme n'est pas coupable si on abuse d'elle par violence et qu'elle n'y consente pas ; parce que le corps n'est souillé que du consentement de l'âme, comme le disait sainte Lucie[1]. D'ailleurs il est constant que la fornication ou l'adultère est un péché moindre que l'homicide et surtout que le suicide. Cette dernière faute est la plus grave, parce qu'on se nuit à soi-même à qui l'on doit le plus grand amour ; elle est aussi la plus dangereuse, parce qu'on n'a plus le temps de l'expier par la pénitence. — Enfin il n'est permis à personne de se tuer à cause de la crainte qu'il y a de consentir au péché, parce qu'on ne doit pas faire le mal pour qu'il en arrive du bien, ou pour éviter des maux, surtout des maux qui sont moindres et plus incertains. Car on ne sait si on consentira au péché à l'avenir, puisque Dieu peut délivrer l'homme du péché, quelle que soit la tentation qui vienne l'assaillir.

Objection N°4.

Samson s'est tué lui-même, comme on le voit (Juges, chap. 16). Il est cependant compté au nombre des saints (Héb., chap. 11). Il est donc permis à un individu de se tuer lui-même.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 21), Samson, qui s'est écrasé lui-même avec les ennemis sous les ruines d'une maison, n'est excusable que parce qu'il l'a fait d'après l'ordre secret de l'Esprit-Saint qui opérait par lui des miracles. Il donne la même réponse à l'égard des saintes femmes qui se tuèrent dans le temps de la persécution et dont l'Église célèbre la mémoire[2].

Objection N°5.

Il est dit (2 Mach., 14, 42) que Razias aima mieux mourir noblement que de se voir assujetti aux pécheurs et de souffrir des outrages indignes de sa naissance. Or, il est permis de faire ce qui est noble et courageux. Le suicide n'est donc pas défendu.

Réponse à l'objection N°5 :

Il appartient à la force de ne pas craindre d'être mis à mort par un autre pour le bien de la vertu et pour éviter le péché. Mais si l'on se donne la mort pour éviter des peines et des châtiments, il y a en cela une apparence de force[3], cependant cette force n'est pas véritable. C'est plutôt une mollesse de caractère qui est impuissante à supporter les contrariétés de la vie (Il est à remarquer que le suicide partiel est également défendu, et que l'on ne doit rien faire pour abréger directement son existence.), comme le disent Aristote (Eth., liv. 3, chap. 8) et saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 23).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 1, chap. 20) : Nous devons entendre de l'homme ces paroles : Vous ne tuerez pas. Or, si vous ne devez pas tuer un autre homme, vous ne devez donc pas non plus vous tuer vous-même. Car celui qui se tue ne fait pas autre chose que de tuer un homme.

Conclusion.

1 Cette vierge répondit à son juge : Si invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam (Brév. rom., 13 déc.). †

2 C'est ainsi qu'il faut interpréter ce que nous lisons dans la légende de sainte Apolline : Alacris in ignem sibi paratum, majori Spiritûs sancti flammâ intùs accensâ, se injecit (Brév. rom., 13 fév.). †

3 c'est pour cela que quelques-uns se sont tués en pensant faire un acte de courage, et de ce nombre fut Razais. †

Il n’est permis à personne d’aucune manière de se tuer, puisque le suicide est contraire à l’amour de Dieu, de soi et du prochain.
Il faut répondre qu’il est absolument défendu de se suicider pour trois raisons :
Parce que tout être s’aime naturellement lui-même. C’est ce qui fait que toute chose se conserve naturellement l’existence et résiste autant qu’elle peut à ceux qui l’altèrent. C’est pourquoi le suicide est contraire à l’inclination naturelle et à l’amour que chacun doit avoir pour soi. Et c’est pour cette raison que le suicide est toujours un péché mortel, parce qu’il est contraire à la loi naturelle et à la charité.
Parce que le tout est ce qu’est chaque partie. Tout homme appartenant à la société, il s’ensuit qu’en se tuant lui-même, il fait injure à la société[1], comme le prouve Aristote (Eth., liv. 5, chap. ult.).
Parce que la vie est un don de Dieu accordé à l’homme et qui est soumis à la puissance de celui qui fait vivre et mourir. C’est pourquoi celui qui se prive de la vie pèche contre Dieu, comme celui qui fait périr le serviteur d’un autre, pèche contre le maître auquel ce serviteur appartient[2], et comme celui qui pèche par usurpation juge d’une chose qui ne lui a pas été confiée. Car il n’appartient qu’à Dieu de prononcer sur la vie et la mort, d’après ces paroles de l’Écriture (Deut., 32, 36) : Je tuerai et je ferai vivre. [Q65-1] ; [Q124-1]

Article 6 : Est-il permis dans certaine circonstance de tuer un innocent ?

64

Objection N°1.

Il semble qu’il soit permis dans certaine circonstance de tuer un innocent. Car le péché ne manifeste pas la crainte qu’on a de Dieu, puisque cette crainte en détourne plutôt, comme on le voit (Ecclésiastique, 1, 20). Or, Abraham est loué d’avoir craint le Seigneur, parce qu’il a voulu faire périr son fils innocent. On peut donc tuer un innocent sans péché.

Réponse à l’objection N°1 :

Dieu est le maître de la vie et de la mort ; car c’est par son ordre que meurent les pécheurs et les justes. C’est pourquoi celui qui tue un innocent par l’ordre de Dieu ne pèche pas plus que Dieu dont il exécute la volonté. Il montre même qu’il le craint en lui obéissant[3].

Objection N°2.

Dans le genre des péchés que l’on commet contre le prochain, un péché paraît être d’autant plus grave qu’il cause un plus grand tort à celui contre lequel on le commet. Or, le meurtre nuit plus au pécheur qu’à l’innocent que la mort fait passer des misères de cette vie à la gloire céleste. Par conséquent puisqu’il est permis dans certaine circonstance de tuer un pécheur, à plus forte raison est-il permis de tuer un innocent ou un juste.

Réponse à l’objection N°2 :

En pesant la gravité du péché on doit plutôt considérer ce qui existe par soi que ce qui existe par accident. Ainsi celui qui tue un juste, pèche plus grièvement que celui qui tue un pécheur :

1. Parce qu’il nuit à celui qu’il doit le plus aimer, et que par conséquent il agit davantage contre la charité ;

1 Aristote et Platon ont condamné le suicide. Aristote nous dit que la société infligeait une peine à ce genre de crime. D’après l’auteur de la Paraphrase, on refusait la sépulture au coupable. Cicéron est du même sentiment que ces deux grands philosophes. †

2 Platon fait particulièrement valoir cet argument dans le Phédon. †

3 C’est pour ce motif que Abraham est loué d’avoir offert en sacrifice son fils Isaac, et que dans l’histoire sainte nous voyons punis les chefs qui n’ont pas exterminé les peuples que Dieu leur avait ordonné de détruire. †

2. Parce qu'il fait injure à celui qui le mérite le moins et qu'ainsi il pèche davantage contre la justice ;
3. Parce qu'il prive la société d'un plus grand bien ;
4. Parce qu'il méprise Dieu plus profondément, d'après ce mot de l'Évangile (Luc, 10, 16) : Qui vous méprise, me méprise. Si le juste après la mort arrive à la gloire, ceci ne se rapporte qu'accidentellement au meurtre.

Objection N°3.

Ce qui se fait selon l'ordre de la justice n'est pas un péché. Or, on est quelquefois forcé selon l'ordre de la justice de mettre à mort un innocent ; par exemple, quand le juge qui doit juger d'après les faits allégués condamne à mort celui qu'il sait innocent, mais qui est convaincu par de faux témoins. Il en est de même du bourreau, qui tue injustement celui qui est condamné, parce qu'il doit obéir au juge. On peut donc tuer un innocent sans qu'il y ait péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Le juge, quand il sait que quelqu'un est innocent, quoiqu'il soit convaincu de la faute dont on l'accuse par de faux témoignages, doit examiner les témoins avec plus de soin, afin de trouver l'occasion de délivrer celui qui n'est pas coupable, comme le fit Daniel. S'il ne le peut, il doit renvoyer la cause à une autorité supérieure. Dans le cas où ce moyen est impraticable, il ne pèche pas en portant sa sentence d'après les faits allégués[1] ; parce que ce n'est pas lui qui tue l'innocent, mais ce sont ceux qui affirment qu'il est coupable. Le serviteur du juge qui condamne un innocent ne doit pas obéir, si sa sentence est évidemment erronée ; autrement on excuserait les bourreaux qui ont mis à mort les martyrs. Mais quand l'arrêt n'est pas d'une justice évidente, l'exécuteur ne pêche pas, parce que ce n'est pas à lui à discuter la sentence du juge. Ce n'est pas lui qui tue l'innocent, mais c'est le juge dont il exécute les ordres.

Mais c'est le contraire, il est dit (Ex., 23, 7) : Vous ne tuerez pas celui qui est juste et innocent.

Conclusion.

Il n'est permis d'aucune manière de tuer les justes et les innocents, puisque leur vie est utile au bien général qu'elle conserve et produit.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'homme de deux manières, en lui-même et relativement. Si on considère l'homme en lui-même, il n'est jamais permis de le tuer, parce que dans tout pécheur nous devons aimer la nature que Dieu a faite et que le meurtre détruit. Mais, comme nous l'avons dit (art. 2), il est permis de tuer un pécheur relativement au bien général que le péché attaque. Au contraire, la vie des justes conserve et produit le bien général : parce qu'ils sont la partie la plus importante de la société. C'est pourquoi il n'est permis d'aucune manière de tuer un innocent.

64

Article 7 : Est-il permis à quelqu'un d'en tuer un autre en se

1 Les théologiens distinguent les causes civiles des causes criminelles. Dans les causes civiles, la plupart pensent que le juge doit prononcer secundum allegata et probata, mais pour les causes criminelles ils sont plus divisés. Saint Raymond de Pennafort, saint Antonin, Turrecremata, Innocent V, Cajétan, Soto, Bannès, et en général tous les thomistes suivent le sentiment de saint Thomas. Billuart cite encore Alexandre de Halès, Covarruvias, Asor, Valentin, Steyart, qui sont du même sentiment, quoiqu'ils ne soient pas de la même école. L'opinion contraire, soutenue par saint Bonaventure, est spécialement défendue par Mgr Gousset (Théologie morale, tome 1, pag. 537). †

64

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit permis à personne de tuer quelqu'un pour se défendre. Car saint Augustin dit (Ep. 47) : Je ne conseillerais à personne de mettre à mort son semblable, à moins qu'il ne s'agisse d'un soldat ou de quelqu'un qui y est tenu par une fonction publique, afin qu'il ne le fasse pas pour lui-même, mais pour les autres, d'après la puissance légitime qu'il en a reçue. Or, celui qui tue quelqu'un en se défendant, le tue uniquement pour qu'il ne soit pas tué lui-même. Cet acte parait donc être illicite.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Augustin doit s'entendre du cas où un individu a l'intention d'en tuer un autre pour se délivrer de la mort. C'est aussi dans le même sens qu'il faut interpréter le passage cité dans le second argument et extrait du livre du Libre arbitre. Aussi emploie-t-il ces mots : pour des choses, afin de désigner par là l'intention[1].

Objection N°2.

Le même docteur dit encore (De lib. arb., liv. 1, chap. 5) : Comment la providence de Dieu exempterait-elle de péché ceux qui se sont souillés du sang humain pour des choses que l'on doit mépriser. Or, il dit que ces choses méprisables sont celles que les hommes peuvent perdre malgré eux, comme on le voit (eod. cap.). La plus importante de ces choses étant la vie corporelle, il s'ensuit que pour conserver la vie du corps il n'est permis à personne de tuer un autre homme.

Objection N°3.

Le pape Nicolas Ier dit, comme on le voit dans le Droit (in Decretis, tit. De clericis, dist. 50, chap. 6) : À l'égard des clercs dont vous me parlez et qui en se défendant ont tué un païen, vous me demandez, si après avoir fait pénitence, ils peuvent être réintégrés dans leur ancien état et même obtenir un poste plus élevé ; sachez que sous aucun prétexte nous ne leur permettons jamais de tuer un homme de quelque manière que ce soit. Or, les clercs et les laïques sont tenus également d'observer les préceptes moraux. Il n'est donc pas permis non plus aux laïques de tuer quelqu'un en se défendant.

Réponse à l'objection N°3 :

L'irrégularité résulte de l'acte de l'homicide, quand même l'homicide ne serait pas coupable, comme on le voit dans le juge qui condamne à mort quelqu'un justement. C'est pourquoi si un clerc, en se défendant lui-même, vient à tuer quelqu'un, il est irrégulier, quoiqu'il n'ait pas eu l'intention de le tuer, mais de se défendre.

Objection N°4.

L'homicide est un péché plus grave que la simple fornication ou l'adultère. Or, il n'est permis à personne de commettre une simple fornication, ou un adultère, ou tout autre péché mortel pour la conservation de sa propre vie ; parce qu'on doit préférer la vie spirituelle à la vie corporelle. Il n'est donc permis à personne en se défendant de tuer un autre homme pour conserver sa propre existence.

Réponse à l'objection N°4 :

L'acte de la fornication ou de l'adultère n'a pas pour but nécessaire la conservation de sa propre vie, comme l'acte d'où résulte quelquefois l'homicide.

1 Saint Augustin soutient la même doctrine que saint Thomas (Cont. Faustum, liv. 22, chap. 70). Les paroles citées dans l'objection ne sont pas d'ailleurs de saint Augustin, mais dans l'édition bénédictine, elles appartiennent à Evodius. De plus, cet ouvrage de saint Augustin n'est pas d'une grande autorité, d'après ce qu'il en dit lui-même (Ret., liv. 1, chap. 9). †

Objection N°5.

Si l'arbre est mauvais, les fruits aussi, comme le dit l'Évangile (Matth., chap. 7). Or, il semble qu'il soit illicite de se défendre, puisque l'Apôtre dit (Rom., 12, 19) : A ses fidèles bien-aimés d'être sans défense. Le meurtre d'un individu qui est un effet de la défense est donc illicite.

Réponse à l'objection N°5 :

Dans cet endroit l'Apôtre interdit la défense qui est inspirée par le désir de la vengeance. Aussi la glose (interl.) expliquant ces paroles : Ne vous défendez pas, met : ne cherchez pas à rendre à vos ennemis le mal qu'ils vous ont fait.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ex., 22, 2) : Si un voleur est surpris brisant la porte ou perçant le mur, et qu'il soit blessé de telle sorte qu'il en meure, celui qui l'aura frappé ne sera point puni comme homicide. Or, il est plus permis de défendre sa propre vie que sa propre maison. Si on tue quelqu'un pour défendre sa vie, on n'est donc pas coupable d'homicide.

Conclusion.

Il n'est pas permis de tuer quelqu'un en se défendant, à moins qu'on ne se soit défendu avec la modération que la raison exige pour la conservation de sa vie.

Il faut répondre que rien n'empêche que le même acte n'ait deux effets, dont l'un existe dans l'intention et dont l'autre soit en dehors. Or, les actes moraux tirent leur espèce de ce qui est dans l'intention, mais non de ce qui est en dehors, puisque ceci existe par accident, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 43, art. 3, et 1a 2æ, quest. 1, art. 3, réponse N°3). Ainsi de l'acte par lequel on se défend soi-même il peut résulter deux effets ; l'un est la conservation de sa propre vie, et l'autre la mort de l'agresseur. Cet acte, selon qu'il a pour but la conservation de sa propre existence, n'a rien d'illicite, puisqu'il est naturel à chaque être de conserver sa vie autant qu'il le peut. Cependant un acte qui provient d'une bonne intention peut devenir mauvais, s'il n'est pas proportionné à sa fin. C'est pourquoi si pour défendre sa propre vie, on avait recours à une violence plus grande qu'il ne faut, on serait coupable. Mais si on repousse la violence avec modération, la défense est permise : car d'après tous les droits[1] on peut repousser la force par la force avec une modération honnête et raisonnable[2]. Il n'est pas nécessaire au salut que l'homme néglige de se défendre modérément pour éviter le meurtre d'un autre, parce que l'homme est tenu de pourvoir à sa vie plus qu'à celle d'un étranger. — Mais parce qu'il n'est permis de tuer un homme que d'après l'autorité publique et pour le bien général, ainsi que nous l'avons dit (art. 3), il est défendu d'avoir l'intention de tuer quelqu'un pour se défendre[3], à moins que celui qui se défend ne représente l'autorité publique et qu'en tuant un homme pour sa propre défense cet acte ne se rapporte au bien public ; comme on le voit à l'égard du soldat qui combat contre les ennemis, et à l'égard du ministre du juge qui lutte contre les voleurs. Toutefois ces derniers pécheraient encore, s'ils obéissaient dans ce cas à leur passion particulière.

La réponse à la seconde objection est par là même évidente.

Article 8 : Celui qui tue un homme par hasard est-il coupable

1 C'est ce que nous apprend le droit naturel que Cicéron invoque avec tant d'éloquence dans son célèbre plaidoyer pour Milon. Saint Thomas met le mot droit au pluriel (jura), parce que ce principe est reconnu expressément par le droit civil (ff., liv. 1, tit. 1), par le droit canonique (dist. 1, chap. 7), et par conséquent par toutes les espèces de droit possibles. †

2 Presque tous les théologiens sont sur ce point du sentiment de saint Thomas. Cependant Gerson, Richard de Saint-Victor, Noris, et quelques autres, tout en admettant le principe général qui permet de repousser la force par la force, prétendent que la modération avec laquelle on doit le faire empêche d'aller jusqu'à tuer l'agresseur. †

3 On ne doit pas avoir d'autre intention que de se défendre. C'est une des conditions exigées pour que la défense soit convenable. Les théologiens en ont déterminé d'autres, mais il nous semble qu'on peut les résumer toutes en disant que pour avoir le droit de tuer l'agresseur, il faut que son agression soit sérieuse, et que l'on n'ait pas d'autre moyen de lui échapper qu'en le mettant à mort. †

64

Objection N°1.

Il semble que celui qui tue un homme par hasard soit coupable d'homicide. Car la Genèse rapporte (Gen., chap. 4) que Lamech ayant cru tuer une bête tua un homme et que son action fut considérée comme un homicide. Celui qui tue un homme par hasard est donc coupable d'homicide.

Réponse à l'objection N°1 :

Lamech n'a pas pris les précautions suffisantes pour éviter l'homicide ; c'est pour ce motif qu'il en a été responsable.

Objection N°2.

Il est dit (Ex., 21, 22) : Si un homme frappe une femme enceinte et qu'elle accouche, si la mort s'ensuit, il rendra vie pour vie. Or, ce fait peut arriver, sans qu'il y ait eu intention de tuer. L'homicide fortuit a donc la tache de l'homicide.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui frappe une femme enceinte fait une chose illicite. C'est pourquoi s'il en résulte la mort de la femme ou de l'enfant, il est coupable d'homicide ; surtout quand c'est sur le moment même que la mort arrive.

Objection N°3.

Dans le Droit (in Decret., dist. 50) il y a plusieurs canons qui punissent les homicides fortuits. Or, on ne doit punir que les fautes. Donc celui qui tue un homme fortuitement est coupable d'homicide.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après les canons on punit ceux qui tuent fortuitement, en faisant un acte illicite ou en n'employant pas les précautions qu'il aurait fallu prendre.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Epist. 47) : Quand nous faisons certaines choses pour une fin bonne et légitime, s'il en arrive à quelqu'un du mal contrairement à notre intention, on n'a garde de nous l'imputer. Or, il arrive quelquefois que d'une bonne action résulte fortuitement un homicide. Il n'est donc pas imputable à l'auteur de cette action.

Conclusion.

Celui qui tue quelqu'un par hasard n'est point du tout coupable d'homicide, à moins qu'il ne se soit livré à une chose défendue, ou qu'il n'ait pas pris les précautions qu'il devait prendre pour l'éviter. Il faut répondre que d'après Aristote (Phys., liv. 2, text. 49 et 50) le hasard est une cause qui agit en dehors de l'intention. C'est pourquoi les choses qui sont fortuites, absolument parlant, ne sont ni dans l'intention, ni dans la volonté. Et parce que tout péché est volontaire, d'après saint Augustin (Lib. de ver. relig., chap. 14), il s'ensuit que les choses fortuites considérées comme telles ne sont pas des péchés. Cependant il arrive que ce qu'on ne veut pas ou que ce qu'on ne se propose pas en acte et absolument est dans la volonté ou l'intention par accident ; dans le sens qu'on appelle cause par accident, celle qui écarte les obstacles. Ainsi celui qui n'éloigne pas les causes qui doivent produire un homicide, s'il doit les éloigner, est coupable d'une certaine manière d'un homicide volontaire. Ce qui arrive de deux manières :

1. Quand en s’occupant de choses illicites[1] auxquelles on n’aurait pas dû se livrer, on se rend coupable d’homicide ;
2. Quand on n’emploie pas les précautions qu’on doit employer[2]. C’est pourquoi, d’après le droit, si quelqu’un s’occupe d’une chose permise et qu’il y apporte la diligence voulue, dans le cas où un homicide s’ensuit, il n’en a pas la responsabilité. Mais s’il s’occupe d’une chose illicite, ou d’une chose permise, sans y apporter le soin qu’elle demande, il est coupable d’homicide, dans le cas où son action vient à causer la mort de quelqu’un.

64

1 Saint Thomas suppose que les choses illicites auxquelles on se livre sont par elles-mêmes dangereuses. Car si elles n’avaient aucun rapport à l’homicide, ce crime ne serait pas imputable. Ainsi celui qui couperait du bois pour le voler, et qui échappant sa cognée viendrait à tuer quelqu’un ne serait pas coupable d’homicide. †

2 Pour savoir si l’on a apporté le soin nécessaire, il faut voir si la chose est dangereuse par elle-même de telle sorte qu’il en résulte presque toujours la mort. Dans ce cas, on est toujours coupable d’homicide : Ita sunt qui calce percutiunt mulierem prægnantem. Si la chose n’est pas dangereuse, et que la mort s’ensuive rarement, et que d’ailleurs on ait pris beaucoup de précautions, on n’est pas coupable d’homicide au for de la conscience, mais on est condamnable au for extérieur. †

QUESTION 65 : DE LA MUTILATION DES MEMBRES

Question 65 : De la mutilation des membres.....18
Article 1 : Est-il permis dans certaine circonstance de mutiler quelqu'un dans ses membres ?…19
Article 2 : Est-il permis aux pères de frapper leurs enfants, ou aux maîtres leurs serviteurs ?.....20
Article 3 : Est-il permis de mettre un homme en prison ?.....22
Article 4 : Le péché est-il aggravé parce que les injures qu'on a faites se rapportent à des personnes unies à d'autres ?.....23

Après avoir parlé de l'homicide, nous devons nous occuper des autres péchés que l'on commet en faisant injure aux personnes.

À cet égard il y a quatre questions à examiner. Nous traiterons :

1. De la mutilation des membres[3] ;
2. Des coups[4] ;
3. De la prison.
4. Nous rechercherons si les péchés qui résultent de ces injures sont plus graves par là même qu'ils sont commis contre une personne unie à d'autres.

3 La mutilation est interdite par les constitutions apostoliques (can. 22) et par un décret du premier concile de Nicée (can. 1) : Si quis sanus seipsum abscidit : hic (etiam si in clero) cessare debet : et ex hoc nullum talem ordinari. †

4 Cet article est opposé au droit ancien qui accordait pouvoir de vie et de mort aux parents sur leurs enfants. †

Article 1 : Est-il permis dans certaine circonstance de mutiler quelqu'un dans ses membres ?

65

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit permis en aucune circonstance de mutiler quelqu'un. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 2, chap. 4 et 30 ; liv. 4, chap. 21) qu'on commet le péché par là même qu'on s'écarte de ce qui est conforme à la nature pour faire ce qui lui est contraire. Or, il est selon la nature établie par Dieu que le corps de l'homme soit conservé dans son intégrité avec tous ses membres ; et il est contre nature qu'il soit privé d'un seul. La mutilation d'un membre paraît donc être toujours un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche que ce qui est contraire à une nature particulière ne soit conforme à une nature générale. Ainsi la mort et la corruption dans l'ordre naturel sont contraires à la nature particulière de l'être qui en est atteint, quoique cependant elles soient conformes à la nature universelle. De même la mutilation d'un membre, quoiqu'elle soit contraire à la nature particulière du corps de celui qui est mutilé, est cependant conforme à la raison naturelle par rapport au bien commun.

Objection N°2.

Ce que l'âme entière est par rapport à tout le corps, les parties de l'âme le sont à l'égard des parties du corps, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 2, text. 9). Or, il n'est pas permis de priver quelqu'un de son âme, en lui donnant la mort, à moins que l'on ne soit revêtu de la puissance publique. Il n'est donc pas permis de mutiler quelqu'un, à moins qu'on ne le fasse au nom de la puissance publique.

Réponse à l'objection N°2 :

La vie de l'homme entier ne se rapporte pas à quelque chose qui est propre à l'individu, mais c'est plutôt tout ce qui est propre à l'individu qui se rapporte à la vie elle-même. C'est pourquoi il n'appartient en aucun cas à quelqu'un de priver un autre de la vie ; il n'y a d'exception que pour la puissance publique qui est chargée de pourvoir au bien général. Mais l'amputation d'un membre peut avoir pour but le salut propre d'un individu, et c'est pour ce motif que dans certaine circonstance un individu a le droit de la permettre.

Objection N°3.

On doit préférer le salut de l'âme au salut du corps. Or, il n'est pas permis à quelqu'un de se mutiler un membre pour sauver son âme ; puisque le concile de Nicée (part. 1, sect. 4, can. 1) a condamné ceux qui s'étaient faits eunuques pour conserver la chasteté. Pour aucun motif il n'est donc permis de mutiler quelqu'un.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne doit couper un membre pour sauver le corps que quand il est impossible de le secourir autrement. Or, on peut toujours pourvoir au salut de l'âme autrement que par la perte d'un membre ; parce que le péché est soumis à la volonté. C'est pourquoi dans aucune circonstance il n'est permis de couper un membre pour éviter un péché quelconque. Aussi saint Chrysostome explique (Hom. 63) ce passage de saint Matthieu (Matth., 19, 12) : Car il y a des eunuques qui, etc., en disant que l'on ne doit pas se couper les membres, mais s'interdire toutes les mauvaises pensées ; parce que celui qui se mutile est maudit ; car ceux qui agissent ainsi sont des homicides. Puis il ajoute : D'ailleurs la

concupiscence n’en devient pas plus douce ; mais elle est plus chagrine[1], car elle a en nous d’autres sources qui l’alimentent. Elle vient surtout de la volonté qui est incontinente et de l’esprit qui est négligent. Ainsi en se coupant un membre on ne comprime donc pas les tentations aussi victorieusement qu’en mettant un frein à ses pensées.

Mais c’est le contraire. Car il est dit (Ex., 21, 24) : Œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied.

Conclusion.

Il n’est permis qu’aux personnes publiques de mutiler quelqu’un ; il ne l’est aux particuliers qu’autant qu’ils y sont autorisés par celui auquel le membre appartient, dans le cas où la corruption de ce membre serait contraire au salut du corps entier.

Il faut répondre qu’un membre étant une partie du corps humain, il existe pour le tout, comme l’imparfait pour le parfait. On doit donc disposer d’un membre du corps selon qu’il convient au corps entier. Or, un membre est par lui-même utile au bien du corps entier. Cependant il peut arriver qu’il lui soit nuisible par accident, comme lorsqu’un membre gâté vient à corrompre tout le corps. Par conséquent si un membre est sain et qu’il soit dans l’état où il doit être naturellement, on ne peut le couper sans faire tort au corps entier. Mais parce que tout l’homme se rapporte à la société entière dont il fait partie, comme à sa fin, tel que nous l’avons dit (quest. 61, art. 1, et quest. préc., art. 2 et art. 5), il peut se faire que la mutilation d’un membre, quoiqu’elle soit funeste au corps entier, ait cependant pour objet le bien de la société, dans le sens qu’on peut l’infliger à quelqu’un à titre de châtiment pour la répression de certaines fautes. C’est pourquoi comme la puissance publique peut licitement priver de la vie pour des fautes plus graves ; de même elle peut aussi priver un homme d’un membre pour des fautes moindres. Mais cela n’est pas permis à un simple particulier, même du consentement de celui auquel le membre appartient[2] ; parce que c’est faire injure à la société à laquelle l’homme appartient avec toutes ses parties. — Mais si un membre est gâté et qu’il vienne à compromettre le reste du corps, alors il est permis, du consentement de celui auquel il appartient, de le retrancher pour sauver le corps entier ; parce que chacun doit pourvoir à son propre salut. Il en est de même si cette opération se fait d’après l’avis de celui qui est chargé de veiller à la santé de celui qui a un membre malade[3]. Dans d’autres cas il est absolument défendu à un individu de se mutiler[4].

Article 2 : Est-il permis aux pères de frapper leurs enfants, ou aux maîtres leurs serviteurs ?

65

Objection N°1.

Il semble qu’il ne soit pas permis aux pères de frapper leurs enfants, ni aux maîtres leurs serviteurs. Car l’Apôtre dit (Eph., 6, 4) : Vous, pères, n’irritez point vos enfants, et plus loin il ajoute : Vous, maîtres, usez-en de même à l’égard de vos serviteurs, et n’employez pas les menaces. Or, les coups excitent à la colère, et ils sont beaucoup plus graves que les menaces. Les pères ne doivent donc pas frapper leurs enfants, ni les maîtres leurs serviteurs.

Réponse à l’objection N°1 :

1 Saint Augustin, saint Basile, saint Cyrille et les autres Pères, donnent cette même raison. †

2 Parce que l’homme n’a pas plus droit sur ses membres que sur sa propre vie. †

3 Il suffit du consentement du père ou du tuteur, s’il s’agit d’un enfant qui ne puisse se conduire lui-même. †

4 En Italie, on mutile les enfants pour leur conserver la voix. Quelques théologiens le tolèrent ; mais ce sentiment est contraire à la doctrine de saint Thomas, et saint Liguori condamne formellement cet acte : Peccant parentes qui filios etiam consentientes castrant, ut sint utiles cantui, liv. 3, n° 374). †

La colère étant le désir de la vengeance, elle est surtout excitée quand on se croit injustement blessé, comme on le voit (Rhet., liv. 2, chap. 2). C'est pourquoi en interdisant aux pères d'irriter leurs enfants, on ne leur défend pas de les frapper pour les corriger, mais seulement de le faire immodérément. Et quand on recommande aux maîtres de ne pas menacer leurs serviteurs, cette parole peut s'entendre de deux manières :

1. Elle peut signifier qu'on doit user de ce moyen avec discrétion, ce qui se rapporte à la modération de la correction ;
2. Elle peut avoir pour objet d'empêcher de tenir toujours les menaces qu'on a faites ; ce qui provient de ce que le jugement dont on a menacé quelqu'un à titre de châtiment est quelquefois adouci par la miséricorde.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 10, chap. ult.) que la parole du père doit être seulement un avertissement, mais non une contrainte. Or, il y a contrainte quand on en vient aux coups. Il n'est donc pas permis aux parents de frapper leurs enfants.

Réponse à l'objection N°2 :

Une plus grande puissance doit avoir un ou plus grande force de coaction. Ainsi l'État étant une société parfaite, le chef de l'État doit avoir une puissance coercitive qui soit parfaite aussi. C'est pourquoi il peut infliger des peines irréparables, comme la mort, ou la mutilation. Mais le père et le maître, qui sont les chefs de la famille qui est une société imparfaite, n'ont qu'une puissance coercitive imparfaite et ne peuvent infliger que des peines légères[1] qui ne produisent pas un tort irréparable ; comme la fustigation.

Objection N°3.

Il est permis à chacun de faire la correction à un autre ; car ceci appartient à l'aumône spirituelle, comme nous l'avons dit (quest. 32, art. 2). Si donc il est permis aux parents de frapper leurs enfants pour les corriger, pour la même raison il sera permis à tout le monde de frapper qui que ce soit ; ce qui est évidemment faux. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est permis à chacun de faire la correction à celui qui y consent. Mais corriger celui qui n'y consent pas, c'est un droit qui n'appartient qu'à celui qui est chargé du soin des autres. Ainsi on ne peut corriger quelqu'un en le frappant qu'autant qu'on a juridiction sur lui.

Mais c'est le contraire. Car il est dit (Prov., 13, 24) : Celui qui épargne la verge hait son fils, et plus loin (23, 13) : N'épargnez point la correction à l'enfant. Car si vous le frappez avec la verge, il ne mourra point. C'est à vous à le frapper, et vous délivrerez son âme de l'enfer. Et ailleurs (Ecclésiastique, 33, 28) : La torture et les fers au serviteur qui a de mauvaises intentions.

Conclusion.

Puisque le fils est soumis à la puissance du père et le serviteur à celle du maître, il est quelquefois permis aux pères de frapper leurs enfants, et aux maîtres leurs serviteurs.

Il faut répondre qu'en frappant quelqu'un on ne nuit pas à son corps, ou du moins c'est d'une autre manière qu'en le mutilant. Car la mutilation détruit l'intégrité du corps, tandis que les coups lui font seulement éprouver de la douleur ; par conséquent, ils lui nuisent beaucoup moins que la mutilation. Mais il n'est permis de nuire à quelqu'un qu'à titre de châtiment pour un motif de justice. Or, on ne punit justement quelqu'un qu'autant qu'on a sur lui juridiction. C'est pourquoi il n'y a que celui qui a puissance sur un autre qui ait le droit de le frapper. Et parce que le fils est soumis à la puissance

1 Si la faute demande une peine plus grave, le coupable doit être déféré à la puissance publique, qui statue sur son sort. †

du père ; le serviteur à celle du maître ; le père peut licitement frapper son fils et le maître son serviteur pour le corriger[2].

Article 3 : Est-il permis de mettre un homme en prison ?

65

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de mettre un homme en prison. Car un acte qui a pour objet une matière illégitime est mauvais dans son genre, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 18, art. 2). Or, l'homme étant naturellement libre ne peut pas être légitimement soumis à l'incarcération qui répugne à la liberté. Il est donc illicite d'incarcérer quelqu'un.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme qui abuse de la puissance qui lui a été donnée, mérite de la perdre. C'est pourquoi l'homme qui en péchant abuse du libre usage de ses membres, devient un sujet qui mérite d'être incarcéré.

Objection N°2.

La justice humaine doit être réglée par la justice divine. Or, comme le dit l'Écriture (Ecclésiastique, 15, 14) : Dieu a abandonné l'homme dans la main de son conseil. Il semble donc qu'on ne doive pas enchaîner ou incarcérer quelqu'un.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu selon l'ordre de sa sagesse empêche quelquefois les pécheurs de pouvoir consommer leurs péchés, d'après cette parole de Job (5, 12) : Il dissipe les pensées des méchants et les empêche d'achever ce qu'ils avaient commencé. D'autres fois il leur permet de faire ce qu'ils veulent. De même, selon la justice humaine, les hommes ne sont pas incarcérés pour toute espèce de faute, ils ne le sont que dans certains cas.

Objection N°3.

On ne doit empêcher quelqu'un que de mal agir, et tout individu peut licitement en empêcher un autre de faire le mal. Si donc il était permis d'incarcérer quelqu'un, pour l'empêcher de mal agir, il serait permis à tout le monde d'infliger cette peine, ce qui est évidemment faux. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est permis à chacun de retenir un individu pendant un temps[1] pour l'empêcher de faire immédiatement une action mauvaise ; comme quand on retient quelqu'un pour l'empêcher de se tuer ou de frapper un autre individu. Mais quand il s'agit d'enfermer ou d'enchaîner quelqu'un absolument, c'est un droit qui n'appartient qu'à celui qui peut universellement disposer des actes et de la vie d'un autre ; parce que par là on empêche non seulement de faire le mal, mais encore de faire le bien.

Mais c'est le contraire. On lit (Lév., chap. 24) qu'on jeta un individu en prison pour avoir blasphémé.

2 Le maître peut aussi frapper ses élèves, parce qu'il tient la place de leurs parents ; mais dans la famille, l'aîné ne peut frapper ses frères qu'autant que le père l'en a chargé, ou que, par suite de sa mort ou de son absence, il se trouve en quelque sorte le chef de la famille. †

1 Les parents et les maîtres peuvent, pendant un temps, tenir enfermés dans leur maison leurs enfants et leurs domestiques pour les corriger, mais ils ne peuvent les faire enfermer dans une prison d'État que sur l'arrêt de la puissance publique. †

Conclusion.

Il est permis d'incarcérer un homme ou de le retenir par force, conformément à l'ordre de la justice ; mais contrairement à cet ordre, c'est une chose défendue.

Il faut répondre que parmi les biens du corps, il y en a de trois ordres à considérer.

1. Il y a l'intégrité de la substance corporelle à laquelle on nuit par le meurtre ou la mutilation.
2. Il y a la délectation ou le repos des sens qui a pour contraire la fustigation ou tout ce qui produit le sentiment de la douleur.
3. Enfin il y a le mouvement et l'usage des membres qu'on empêche au moyen des chaînes ou de la prison, ou par toute autre espèce de détention. C'est pourquoi il est défendu d'incarcérer quelqu'un ou de le tenir captif de quelque manière, si on ne le fait selon l'ordre de la justice, soit pour le punir, soit pour éviter un plus grand mal.

Article 4 : Le péché est-il aggravé parce que les injures qu'on a faites se rapportent à des personnes unies à d'autres ?

65

Objection N°1.

Il semble que le péché ne soit pas aggravé parce que les injures dont nous venons de parler se rapportent à des personnes unies à d'autres. Car ces injures sont coupables, selon qu'elles nuisent à quelqu'un contrairement à sa volonté. Or, le mal qui s'adresse à l'individu lui-même est plus opposé à sa volonté que celui qui frappe une personne avec laquelle il est uni. L'injure faite à une personne avec laquelle on est uni est donc moindre.

Réponse à l'objection N°1 :

L'injure faite à une personne unie à d'autres nuit moins à celui auquel elle est attachée que si elle se rapportait immédiatement à lui, et sous ce rapport le péché est moindre. Mais ce qui regarde l'injure faite à l'individu auquel la personne est unie s'ajoute à la faute commise contre cette dernière, qu'on a blessée en elle- même.

Objection N°2.

Dans l'Écriture sainte on reprend surtout ceux qui font injure aux orphelins et aux veuves. Ainsi il est dit (Ecclésiastique, 35, 17) : Il ne méprisera point l'orphelin qui le prie, ni la veuve qui répand devant lui ses gémissements. Or, la veuve et l'orphelin ne sont pas des personnes unies à d'autres. On n'aggrave donc pas son péché en injuriant les personnes unies à d'autres.

Réponse à l'objection N°2 :

Les injures faites contre les orphelins et les veuves sont plus graves, soit parce qu'elles sont plus opposées à la miséricorde ; soit parce que le même tort causé à ces malheureux est plus grave, par là même qu'ils n'ont personne pour leur venir en aide.

Objection N°3.

La personne qui est unie à d'autres a sa volonté propre, aussi bien que la personne principale. C'est pourquoi ce qui est contraire à la volonté de la personne principale peut être conforme à la sienne, comme on le voit à l'égard de l'adultère qui plaît à la femme et qui déplaît à l'époux. Or, ces injures sont coupables en raison de ce qu'elles consistent dans une commutation involontaire. Par conséquent, celles qui sont ainsi consenties sont moins répréhensibles.

Réponse à l'objection N°3 :

Par là même que l’épouse consent volontairement à l’adultère, le péché est moindre et l’injure aussi par rapport à la femme. Car il serait plus grave si l’adultère la violentait. Cependant l’injure à l’égard de l’époux n’est pas pour cela détruite ; parce que le corps de la femme n’est point en sa puissance, mais en celle de son mari, comme le dit l’Apôtre (1 Cor., 7, 4). Il faut raisonner de même des autres choses. À l’égard de l’adultère, comme il n’est pas seulement contraire à la justice, mais encore à la chasteté, nous aurons l’occasion d’en parler dans notre traité de la tempérance (quest. 154, art. 8).

Mais c’est le contraire. Il est dit pour montrer le plus grand des malheurs (Deut., 28, 32) : Vos fils et vos filles seront livrés à un autre peuple sous vos propres yeux.

Conclusion.

Celui qui blesse quelqu’un qui est uni à beaucoup d’autres pèche plus grièvement, toutes choses égales d’ailleurs, que celui qui blesse un individu qui est uni à un plus petit nombre de personnes, à moins que ce dernier ne soit élevé en dignité, ou que le tort qui lui a été causé ne soit plus considérable.

Il faut répondre que plus les individus sur lesquels une injure retombe sont nombreux, toutes choses égales d’ailleurs, et plus le péché est grave. Ainsi le péché est plus grave, si l’on frappe un prince, que quand on frappe un simple particulier, parce qu’alors la faute retombe sur toute la multitude, comme nous l’avons dit (1a 2æ, quest. 73, art. 9). Or, quand on fait injure à une personne unie à une autre de quelque manière, cette injure s’adresse à deux individus ; c’est pour ce motif que, toutes choses égales d’ailleurs, le péché est plus grave. Cependant il peut arriver que d’après certaines circonstances, le péché que l’on commet contre une personne qui n’est unie à aucune autre soit plus grave, à cause de la dignité de la personne, ou de l’étendue du tort qui lui a été causé. [Q73-1]

65

QUESTION 66 : DES PÉCHÉS OPPOSÉS À LA JUSTICE ET D'ABORD DU VOL ET DE LA RAPINE

Question 66 : Des péchés opposés à la justice et d'abord du vol et de la rapine.....25
Article 1 : La possession des choses extérieures est-elle naturelle à l'homme ?.....26
Article 2 : Est-il permis à quelqu'un de posséder une chose en propre ?.....27
Article 3 : Est-il de l'essence du vol de prendre en secret ce qui est à autrui ?.....28
Article 4 : Le vol et la rapine sont-ils des péchés d'une espèce différente ?.....30
Article 5 : Le vol est-il toujours un péché ?.....31
Article 6 : Le vol est-il un péché mortel ?.....32
Article 7 : Est-il permis à quelqu'un de voler parce qu'il est dans la nécessité ?.....34
Article 8 : Peut-il y avoir rapine sans qu'il y ait péché ?.....35
Article 9 : Le vol est-il un péché plus grave que la rapine ?.....36

Après avoir parlé de l'homicide et des autres péchés par lesquels on fait tort au prochain dans son corps, nous devons nous occuper des péchés opposés à la justice par lesquels on nuit au prochain dans ses biens ; c'est-à-dire du vol et de la rapine.

À cet égard neuf questions se présentent :

1. La possession des choses extérieures est-elle naturelle à l'homme ?[1]
2. Est-il permis à quelqu'un de posséder une chose en propre ?
3. Le vol est-il l'acceptation secrète de la chose d'autrui ?[2]
4. La rapine est-elle un péché d'une autre espèce que le vol ?[3]
5. Tout vol est-il un péché ?
6. Le vol est-il un péché mortel ?[4]
7. Est-il permis de voler dans le cas de nécessité ?[5]
8. Toute rapine est-elle un péché mortel ?
9. La rapine est-elle un péché plus grave que le vol ?

1 Cet article établit que le domaine de l'homme sur les choses extérieures est de droit naturel quant à l'usage. †

2 Cet article a pour but d'établir la différence qu'il y a entre le vol et la rapine. †

3 Il y a encore d'autres espèces de vols, mais le catéchisme du concile de Trente fait remarquer que toutes les autres se rapportent à ces deux-là : De his duobus, furto et rapinis, dixisse satis erit ; ad quæ tanquàm ad caput reliqua referuntur (Cat. conc. Trid. de præcepto 7). †

4 Le vol est un péché mortel dans son genre, mais il peut devenir véniel, parce que la chose ne s'est pas faite absolument contre le consentement du maître, ou parce que l'on a ignoré par légèreté que la chose était à autrui, ou par suite de la légèreté de la matière. Il n'est pas facile de déterminer ce qui est ici matière légère ; on regarde généralement comme tel ce qui est inférieur à une valeur de 5 francs. Mais il faut ici apprécier le tort que l'on a causé au maître de la chose en le privant de ce qui lui appartient. †

5 Il n'est permis de prendre ce qui est à autrui qu'autant qu'on est dans une nécessité extrême. La proposition suivante a été condamnée par Innocent XI : Permissum est furari, non solum, in extremâ necessitate, sed etiam in gravi. †

Article 1 : La possession des choses extérieures est-elle naturelle à l'homme ?

66

Objection N°1.

Il semble que la possession des choses extérieures ne soit pas naturelle à l'homme ; car personne ne doit s'attribuer ce qui est à Dieu. Or, le domaine de toutes les créatures est la propriété de Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 23, 1) : La terre est au Seigneur, etc. La possession des choses extérieures n'est donc pas naturelle à l'homme.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu a le domaine principal[1] de tout ce qui existe, et d'après sa providence il y a des choses qu'il a destinées au soutien corporel de l'homme ; c'est pourquoi l'homme est naturellement maître de ces choses, dans le sens qu'il a le pouvoir d'en l'aire usage.

Objection N°2.

Saint Basile, expliquant la parole du riche qui dit (Luc, chap. 12) : J'abattrai mes greniers, et j'en rebâtirai de plus grands où j'amasserai toute ma récolte et tous mes biens, s'écrie : Dites-moi quels sont vos biens ? D'où les avez-vous pris ? Or, ce que l'homme possède naturellement, il peut à juste titre l'appeler sien. L'homme ne possède donc pas naturellement les biens extérieurs.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce riche est blâmé parce qu'il croyait que les biens extérieurs étaient à lui principalement, comme s'il ne les eût pas reçus d'un autre, c'est-à-dire de Dieu.

Objection N°3.

Comme le dit saint Ambroise (De Trin., liv. 1) : Le mot Seigneur exprime la puissance. Or, l'homme n'a pas de pouvoir sur les choses extérieures ; car il ne peut changer leur nature. La possession de ces choses ne lui est donc pas naturelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement repose sur la possession des choses extérieures considérées quant à leur nature. Ce domaine n'appartient qu'à Dieu, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).
Mais c'est le contraire. Il est dit en parlant de l'homme (Ps. 8, 8) : Vous avez tout placé sous ses pieds.

Conclusion.

L'homme a naturellement la possession des choses extérieures, non quant à leur nature, mais quant à leur usage, et il peut en user pour son avantage et son utilité selon la raison et la volonté.
Il faut répondre qu'on peut considérer les choses extérieures de deux manières :

1. Quant à leur nature. Elle n'est pas soumise à la puissance humaine, mais seulement à la puissance divine à laquelle tous les êtres obéissent à volonté.
2. Quant à leur usage. Sous ce rapport, l'homme a naturellement empire sur les choses extérieures, parce que parla raison et la volonté il peut s'en servir pour son utilité propre, comme ayant été faites pour lui[2] ; car ce qui est imparfait existe toujours pour ce qui est parfait, comme nous l'avons vu (quest. 64, art. 1). Aristote conclut de là (Pol., liv. 1, chap. 5) que la

1 Ce domaine est propre à Dieu ; il ne peut pas plus le communiquer à la créature que ses autres attributs. †

2 L'usage actuel du domaine suppose que l'on jouit de sa raison. Ainsi les enfants et les insensés n'ayant pas cet usage, ils ne possèdent que le domaine habituel. †

possession des choses extérieures est naturelle à l'homme. Cet empire naturel sur les autres créatures qui convient à l'homme, conformément à la raison qui est l'image de Dieu, se manifeste dans la création d'Adam, lorsqu'il est dit (Gen., 1, 26) : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, qu'il préside aux poissons de la mer, etc.

Article 2 : Est-il permis à quelqu'un de posséder une chose en propre ?

66

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis à quelqu'un de posséder une chose en propre ; car tout ce qui est contre le droit naturel est illicite. Or, d'après le droit naturel, tout est commun, et la propriété des possessions est contraire à cette communauté. Il est donc défendu à l'homme de s'approprier les choses extérieures.

Réponse à l'objection N°1 :

On attribue la communauté des biens au droit naturel[1], non que le droit naturel dise qu'on doit tout posséder en commun et rien en propre, mais parce que, d'après le droit naturel, les possessions ne sont pas distinctes, elles le sont plutôt d'après une convention qui appartient au droit positif, comme nous l'avons dit (quest. 57, art. 2 et 3). Par conséquent, la propriété des possessions n'est pas contraire au droit naturel, mais elle y a été surajoutée par les lumières de la raison humaine.

Objection N°2.

Saint Basile, expliquant la parole du riche que nous avons citée (art. préc., Objection N°2), dit que comme celui qui arrive le premier à un spectacle empêcherait les autres d'en jouir en s'appropriant ce qui a été fait pour la jouissance commune, ainsi il en est des riches qui considèrent comme leurs biens les choses communes dont ils se sont emparés les premiers. Or, il serait illicite de fermer aux autres la voie et de les empêcher de jouir des biens qui sont communs. Il est donc également illicite de s'approprier les choses qui sont communes.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui, arrivant le premier au spectacle, en prépare l'entrée aux autres, ne fait pas une action illicite ; il n'est coupable qu'autant qu'il empêche les autres d'approcher. De même le riche ne fait pas une mauvaise action, si, prenant le premier possession d'une chose qui était commune dans le principe, il en fait part aux autres ; mais il pèche, s'il les empêche absolument d'en jouir. Aussi saint Basile ajoute (loc. cit.) : Pourquoi êtes-vous dans l'abondance et ce malheureux est-il réduit à la mendicité ? sinon pour que vous obteniez le mérite d'une sage dispensation de vos biens, et qu'il obtienne une couronne en récompense de sa patience.

Objection N°3.

Saint Ambroise dit (Serm. 64 de temp.) et le Droit porte (Decret., dist. 47, chap. Sicut hi) : que personne n'appelle son bien propre ce qui est commun. Or, il entend par ce qui est commun toutes les choses extérieures, comme on le voit d'après ce qu'il dit précédemment. Il semble donc qu'il soit défendu de s'approprier une chose extérieure.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand saint Ambroise dit qu'on n'appelle pas propre ce qui est commun, il parle de la propriété quant à l'usage. C'est pourquoi il ajoute : que le superflu, on ne l'acquiert que par la violence.

1 De droit naturel tout est commun. Le droit naturel n'exige pas que les propriétés soient divisées, mais il y engage, comme à ce qu'il y a de plus convenable. Le droit des gens a consacré cette division ; c'est pourquoi il est dit (liv. 1, Digest.) : Ex hoc jure gentium discentes esse gentes, regna condita, dominia distincta, agris terminos positos. Le droit civil a ensuite réglé ce qui consacre le droit des propriétés particulières, et c'est ce qui fait dire à saint Augustin (Tract. 6 in Joan.) : Quod hæc villa sit mea, et illa tua, est ex jure imperatorum. †

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de hæres., hæres. 40) : On appelle apostoliques ceux qui se sont donné ce nom avec ostentation, parce qu'ils ne reçoivent pas dans leur communion ceux qui ont des femmes et qui possèdent des biens en propre, tels que les moines et une foule de clercs qui appartiennent à l'Église catholique. Or, ces sectaires sont hérétiques, parce qu'en se séparant de l'Église, ils regardent comme damnés ceux qui font usage de ces biens dont ils sont dépourvus. C'est donc une erreur de dire qu'ils n'ont pas permis à l'homme de posséder quelque chose en propre.

Conclusion.

Quoiqu'il ne convienne pas que l'homme ait quelque chose en propre quant à l'usage, cependant il est impie et erroné d'affirmer qu'il ne peut rien posséder en propre quant à la puissance qu'il a de disposer des choses ou de les vendre.

Il faut répondre qu'à l'égard des biens extérieurs il y a deux choses qui conviennent à l'homme.

1. Le pouvoir de se procurer et de dispenser ces biens, et sous ce rapport il lui est permis de les posséder en propre. Le droit de propriété est aussi nécessaire à la vie humaine pour trois raisons :
   a) parce qu'on est plus soigneux, quand il s'agit de cultiver ce que l'on possède en propre que ce qui est commun à tous ou à plusieurs ; car chacun fuit le travail et laisse à un autre ce qui regarde le bien commun, comme il arrive quand il y a une multitude de ministres ;
   b) parce que les choses humaines sont mieux disposées quand chacun est chargé de s'occuper des intérêts propres de sa famille, tandis qu'il y aurait confusion si tout le monde s'occupait de tout indistinctement ;
   c) parce que la paix est par là même plus facilement conservée quand chacun est content de ce qu'il a. Aussi voyons-nous que souvent des querelles s'élèvent parmi ceux qui possèdent quelque chose en commun et d'une manière indivise[1].
2. La seconde chose qui convient à l'homme, à l'égard des biens extérieurs, c'est leur usage. À cet égard, l'homme ne doit pas posséder les choses extérieures, comme si elles lui étaient propres, mais comme étant communes, afin de les donner facilement pour venir en aide à ceux qui sont dans la nécessité[2]. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Tom., 6, 17) : Dites aux riches de ce siècle… d'accorder facilement, de répandre de leurs biens, etc.

Article 3 : Est-il de l'essence du vol de prendre en secret ce qui est à autrui ?

66

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas de l'essence du vol de prendre la chose d'autrui en cachette ; car ce qui diminue le péché ne paraît pas appartenir à son essence. Or, le péché fait en secret est moins grave, puisque pour montrer l'énormité des fautes de certains pécheurs, le prophète dit (Is., 3, 9) : Ils ont publié hautement leur péché comme Sodome, ils ne l'ont pas caché. Il n'est donc pas de l'essence du vol de prendre en secret ce qui est à autrui.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Ces raisons sont celles que donne Aristote dans sa réfutation du communisme de Platon. d'ailleurs l'expérience est là pour prononcer entre les deux systèmes. †

2 On sera peut-être surpris de retrouver cette théorie si large et si satisfaisante sur la propriété dans Aristote lui-même. Il la résume en quelques mots : Ce qu'il y a de préférable, dit-il, c'est que la propriété soit particulière et que l'usage seul la rende commune. †

Le secret est quelquefois une cause de péché ; par exemple, quand quelqu'un en use pour pécher, comme il arrive pour la fraude et le dol. De cette manière il ne diminue pas, mais il constitue l'espèce du péché, et il en est ainsi à l'égard du vol. Dans d'autres cas, le secret est une simple circonstance du péché, et alors il le diminue, soit parce qu'il est le signe de la honte, soit parce qu'il enlève le scandale.

Objection N°2.

Saint Ambroise dit (Serm. 64 de temp.) et on lit dans le Droit canon (Decret., dist. 47, cap. Sicut hi) : qu'on n'est pas moins coupable d'enlever à autrui ce qui lui appartient, que de refuser à ceux qui sont dans le besoin, quand on peut leur donner et qu'on est dans l'abondance. Donc, comme le vol consiste dans l'acceptation d'une chose qui appartient à un autre, de même il consiste aussi dans sa détention.

Réponse à l'objection N°2 :

La détention de ce qui appartient à un autre cause le même tort que son acceptation injuste. C'est pourquoi, sous l'acceptation injuste on comprend la détention injuste elle-même.

Objection N°3.

Un homme peut furtivement enlever à un autre ce qui est le sien, par exemple ce qu'il a mis en dépôt chez un autre ou ce qui lui a été ravi injustement. Il n'est donc pas de l'essence du vol qu'il soit l'acceptation secrète de la chose d'autrui.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien n'empêche que ce qui appartient absolument à un seul individu n'appartienne relativement à un autre. C'est ainsi que le dépôt appartient absolument à celui qui le fait, tandis qu'il appartient à celui qui l'a reçu relativement à la garde, et que ce qui a été ravi par rapine n'appartient pas au ravisseur absolument, mais seulement quant à la détention.

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (Etym., liv. 10 ad litt. F) : Le mot voleur (fur) vient du mot furvum, c'est-à-dire fuscum (fard), parce que c'est pendant la nuit qu'il agit.

Conclusion.

Le vol est l'enlèvement secret de la chose d'autrui.

Il faut répondre qu'il y a trois choses qui concourent à l'essence du vol. La première lui convient selon qu'il est contraire à la justice, qui accorde à chacun le sien ; et par là même il consiste à usurper ce qui est à autrui. La seconde lui appartient selon qu'on le distingue des péchés qui sont contre la personne, comme l'homicide, l'adultère ; et sous ce rapport le vol doit avoir pour objet une possession. Car si quelqu'un reçoit ce qui est à autrui, non comme sa possession, mais comme une partie de lui-même[1], ou comme une personne qui lui est unie[2], il n'y a pas, dans ce cas, vol proprement dit. La troisième différence, qui complète la nature même du vol, consiste à s'emparer en secret de ce qui appartient à un autre. D'après cela, on peut dire que l'essence propre du vol consiste dans l'acceptation secrète de la chose d'autrui[3].

66

1 Comme si on amputait un membre à quelqu'un. †

2 Comme si on enlevait à quelqu'un sa fille ou son épouse. †

3 Les théologiens définissent ordinairement le vol en général : injusta rei alienæ oblatio ; saint Thomas ajoute le mot occulta, parce que c'est là ce qui établit une différence entre le vol et la rapine. †

Article 4 : Le vol et la rapine sont-ils des péchés d'une espèce différente ?

66

Objection N°1.

Il semble que le vol et la rapine ne soient pas des péchés qui diffèrent d'espèce. Car le vol et la rapine diffèrent en ce que l'un est caché et l'autre manifeste. En effet, le vol implique une acceptation secrète, tandis que la rapine suppose une acceptation violente et ouverte. Or, dans les autres genres de péchés, ces circonstances ne changent pas l'espèce. Le vol et la rapine ne sont donc pas des péchés d'espèce différente.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans les autres genres de péché, on ne considère pas la nature du péché d'après ce qui est involontaire, comme on le fait à l'égard des péchés opposés à la justice. C'est pourquoi ici dès qu'il y a différente espèce de volontaire, il y a différente espèce de péché.

Objection N°2.

Les choses morales tirent leur espèce de leur fin, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 1, art. 3, et quest. 18, art. 6). Or, le vol et la rapine se rapportent à la même fin, c'est-à-dire à la possession de ce qui est à autrui. Ils ne diffèrent donc pas d'espèce.

Réponse à l'objection N°2 :

La fin éloignée de la rapine et celle du vol est la même. Mais cela ne suffit pas pour qu'il y ait identité d'espèce, parce qu'il y a diversité dans les fins prochaines. Car celui qui fait une rapine veut posséder par sa propre puissance, tandis que celui qui l'ait un larcin veut arriver là par l'astuce.

Objection N°3.

Comme on ravit une chose pour la posséder, de même on ravit une femme pour en jouir. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (Etym., liv. 10 ad litt. R.) que le ravisseur (raptor) s'appelle corrupteur (corruptor), et celle qui a été ravie (rapta) corrompue (corrupta). Or, il y a rapt, soit qu'on enlève une femme publiquement, soit qu'on le fasse en secret. Donc la chose possédée est également ravie, soit qu'on la prenne en secret, soit qu'on la prenne publiquement. Par conséquent le vol et la rapine ne sont pas différents.

Réponse à l'objection N°3 :

Le rapt d'une femme ne peut pas être secret par rapport à la femme qu'on ravit. C'est pourquoi, s'il est secret relativement aux autres personnes, il va du côté de la femme à laquelle on fait violence de quoi constituer la rapine.

Mais c'est le contraire. Aristote (Eth., liv. 5, chap. 2) distingue le vol de la rapine en disant que l'un est fait secrètement, tandis que dans l'autre on emploie la violence.

Conclusion.

Le vol et la rapine ne sont pas de la même espèce, mais ils sont d'espèce différente, parce que le vol implique dans sa nature qu'il y ait ignorance dans celui auquel on fait injure, tandis que la rapine suppose qu'on lui fait violence.

Il faut répondre que le vol et la rapine sont des vices opposés à la justice, dans le sens qu'on fait souffrir à quelqu'un une injustice. Comme personne ne souffre volontairement ce qui est injuste, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 5, chap. 9), il s'ensuit que le vol et la rapine sont coupables en ce

qu’ils sont une acceptation qui est involontaire de la part de celui qui subit le dommage qui en résulte. Or, on distingue deux sortes d’involontaire : celui qui est l’effet de l’ignorance et celui qui résulte de la violence, comme on le voit (Eth., liv. 3, chap. 1). C’est pourquoi la rapine est un péché d’une autre nature que le vol, et par conséquent leur espèce est différente.

Article 5 : Le vol est-il toujours un péché ?

66

Objection N°1.

Il semble que le vol ne soit pas toujours un péché. Car aucun péché n’est commandé par la loi de Dieu, puisqu’il est dit (Ecclésiastique, 15, 21) que le Seigneur n’a commandé à personne de mal faire. Or, on trouve que Dieu a commandé le vol ; d’après ces paroles (Ex., 12, 35) : Les enfants d’Israël ont fait comme le Seigneur avait commandé à Moïse et ils ont dépouillé les Égyptiens. Le vol n’est donc pas toujours un péché.

Réponse à l’objection N°1 :

Il n’y a pas de larcin à prendre la chose d’un autre secrètement ou publiquement, d’après la sentence du juge qui l’autorise, parce que par là même qu’une chose nous a été adjugée judiciairement, elle nous est due. Par conséquent la spoliation des Égyptiens[1] par les Israélites fut loin d’être un vol, puisque ce fut le Seigneur qui le leur ordonna pour les dédommager des maux que les Égyptiens leur avaient fait souffrir sans raison. Aussi le Sage dit-il expressément (Sag., 10, 20) que les justes ont dépouillé les impies.

Objection N°2.

Celui qui trouve une chose qui n’est pas à lui, s’il la prend, paraît faire un vol, parce qu’il s’empare de ce qui est à autrui. Or, il semble que cet acte soit licite d’après l’équité naturelle, comme disent les jurisconsultes (§ 18, 19 et 46 de rer. divis.). Il semble donc que le vol ne soit pas toujours un péché.

Réponse à l’objection N°2 :

À l’égard des choses que l’on trouve il faut distinguer. Car il y en a qui n’ont jamais appartenu à personne, comme les pierres précieuses et les perles qu’on trouve sur le bord de la mer. Celles-là appartiennent à celui qui en est le premier possesseur. Il faut raisonner de même à l’égard des trésors qui ont été cachés dans la terre depuis longtemps et qui n’ont plus de maître ; à moins que la loi civile n’oblige celui qui les découvre à en donner moitié au propriétaire du champ[2], si on les a trouvés dans le champ d’un autre. C’est pourquoi l’Évangile dit (Matth., chap. 13), en parlant de celui qui a trouvé un trésor caché dans un champ, qu’il a acheté le champ pour avoir le droit de posséder le trésor entier. — Mais on trouve aussi des choses qui ont eu tout récemment un possesseur. Alors, si on les prend sans avoir l’intention de les garder, mais dans la disposition de les restituer au maître qui ne les a pas abandonnées[3], on ne fait pas de larcin. De même, si on considère ces choses comme ayant été abandonnées, et que celui qui les trouve en soit persuadé, il lui est permis de les garder, en cela il n’y a pas de vol. Mais autrement on commet un larcin. C’est ce qui fait dire à saint Augustin (Serm. 19 de verb. apost, chap. 8) : Si vous avez trouvé une chose et que vous ne la rendiez pas, vous avez fait un vol.

1 Dieu agit dans cette circonstance en vertu de son souverain domaine sur tout ce qui existe. †

2 La loi civile n’oblige dans ce cas qu’après la sentence du juge. †

3 Si la chose est importante, l’inventeur doit faire connaître qu’il la trouvée, afin que le possesseur puisse la lui réclamer. Si l’on ne peut découvrir le maître de l’objet qu’on a trouvé, il vaut mieux l’employer en aumônes ou en œuvres pies que de le garder. Cependant si l’inventeur se l’approprie, il y a des théologiens très graves qui disent qu’il ne fait pas d’injustice. Soto, Navarre, Sa, Hannod, sont de ce sentiment ; les théologiens de Salamanque, Lessius, de Lugo, Vasquez, Leymann, regardent cette opinion comme probable. †

Objection N°3.

Celui qui reçoit ce qui lui appartient ne paraît pas pécher, puisqu'il n'agit pas contre la justice et qu'il n'en détruit pas l'égalité. Cependant on l'ait un larcin quand on vient à s'emparer en secret d'une chose dont on est le propriétaire, mais qui était retenue ou gardée par un autre. Il semble donc que le vol ne soit pas toujours un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui prend furtivement la chose qu'il a déposée chez un autre, charge le dépositaire qui est tenu de rendre cette chose ou de démontrer que, s'il l'a perdue, il n'y a pas de sa faute. D'où il est évident qu'il pèche et qu'il est tenu de décharger le dépositaire de l'obligation qui pèse sur lui. — Quant à celui qui reprend furtivement son bien dont un autre s'était emparé injustement, il pèche aussi, non parce qu'il charge celui qui est en possession de l'objet — et c'est pourquoi il n'est pas tenu de le lui rendre ou de lui faire un dédommagement — mais il pèche contre la justice générale, parce qu'il se fait juge dans sa propre cause, sans se soumettre aux formalités du droit[1]. C'est pour ce motif qu'il est tenu de satisfaire à Dieu et de travailler à apaiser le scandale qu'il aurait pu donner.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ex., 20, 15) : Vous ne ferez pas de larcin.

Conclusion.

Le larcin étant toujours opposé à la justice, est nécessairement toujours un péché.

Il faut répondre que si on considère la nature du larcin, on trouve en lui deux causes de péché :

1. Il est coupable parce qu'il est contraire à la justice, qui rend à chacun ce qui est à lui. Ainsi il est opposé à la justice, parce qu'il consiste dans l'acceptation d'une chose qui appartient à autrui.
2. Il est coupable en raison du dol ou de la fraude que le voleur commet en s'emparant à la dérobée, et pour ainsi dire perfidement, de ce qui est à un autre. D'où il est manifeste que tout larcin est un péché.

Article 6 : Le vol est-il un péché mortel ?

66

Objection N°1.

Il semble que le vol ne soit pas un péché mortel. Car il est dit (Prov., 6, 30) : Ce n'est pas une grande faute quand on vient à voler. Or, tout péché mortel est une grande faute. Le vol n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne dit pas que le vol est une grande faute pour deux raisons :

1. À cause de la nécessité qui porte à voler, et qui diminue ou qui détruit totalement la faute, comme on le verra (art. suiv.). Aussi l'écrivain sacré ajoute : car on vole pour satisfaire son âme qui est dans le besoin.
2. On dit que le vol n'est pas une grande faute en comparaison de l'adultère, qui est puni de mort. C'est pourquoi il est dit du voleur que s'il est trouvé en délit, il rendra sept fois la valeur de ce qu'il a pris, tandis que celui qui est adultère perdra la vie.

1 Il y a cependant des circonstances où la plupart des théologiens permettent d'user de compensation. Ils veulent pour cela : **1°** que l'on soit sûr que la chose est à soi ; **2°** qu'on ne puisse pas la recouvrer par d'autres moyens ; **3°** qu'il n'y ait aucun danger de scandale et de déshonneur en la reprenant ; **4°** qu'on ne soit pas exposé à recevoir un double payement ; **5°** qu'il ne s'agisse pas d'un dépôt, parce que les lois sont contraires. Saint Antonin, Cajétan, Bannès, Sylvius, Wiggers et tous les autres thomistes, sont de ce sentiment. †

Objection N°2.

La peine de mort est due au péché mortel. Or, la loi ancienne n'inflige pas la peine de mort pour le vol, elle impose seulement une amende, d'après ces paroles (Ex., 22, 1) : Si quelqu'un a pris un bœuf ou une brebis… il rendra cinq bœufs pour un et quatre brebis pour une. Le vol n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Les peines de la vie présente sont plutôt des remèdes que des punitions adéquates au crime. Car c'est à la justice divine, qui jugera les pécheurs selon la vérité, à rendre à chacun ce qui lui revient. C'est pourquoi la justice d'ici-bas n'inflige pas la peine de mort pour tout péché mortel. Elle ne la prononce que contre ceux qui causent un dommage irréparable ou qui ont une horrible difformité. Ainsi la justice humaine ne porte pas cette peine contre le vol qui ne produit pas un tort irréparable, à moins qu'il ne soit accompagné de circonstances très aggravantes, comme on le voit à l'égard du sacrilège, qui est le vol d'une chose sacrée ; à l'égard du péculat, qui est le vol d'une chose commune[1], d'après saint Augustin (Sup. Joan. Tract. 50) et à l'égard du plagiat, qui est le vol d'un homme[2], et que la loi punissait de mort (Ex., chap. 21).

Objection N°3.

On peut voler une petite chose comme une grande. Or, il semble qu'il répugne d'admettre qu'on sera puni de la peine éternelle pour avoir volé de petites choses, comme une aiguille ou une plume. Le vol n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

La raison considère comme rien ce qui est peu important. C'est pourquoi, à l'égard de ce qui est minime, on ne croit pas que l'homme souffre un dommage ; et celui qui prend une chose de peu de valeur peut présumer qu'il n'agit pas contre la volonté de celui à qui elle appartient. On peut donc excuser du péché mortel celui qui s'empare furtivement de choses qui sont de peu d'importance. Cependant, s'il a l'intention de voler et de faire du tort au prochain, même dans des choses légères, il peut y avoir péché mortel[3], comme d'ailleurs la pensée seule suffit, du moment qu'il y a consentement. [Q118-4]

Mais c'est le contraire. On n'est damné par le jugement de Dieu que pour un péché mortel. Or, on l'est pour le vol, suivant ces paroles du prophète (Zach., 5, 3) : C'est là la malédiction qui se va répandre sur la face de toute la terre ; car tout voleur sera jugé par ce qui est ici écrit. Le vol est donc un péché mortel.

Conclusion.

Puisque le vol est contraire à la charité du prochain, il est nécessairement un péché mortel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 24, art. 5, et 1a 2æ, quest. 72, art. 5, et quest. 87, art. 3), le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, selon qu'elle est la vie spirituelle de l'âme. La charité consiste principalement dans l'amour de Dieu, et secondairement dans l'amour du prochain, qui demande que nous voulions du bien au prochain et que nous lui en fassions. Or, par le vol on nuit au prochain dans ses biens, et si les hommes se volaient réciproquement, la société humaine périrait. Le vol, en tant que contraire à la charité, est donc un péché mortel. [Q118-4]

1 Le vol des deniers publics. †

2 On s'emparait d'un homme libre ou d'un esclave pour le réduire en servitude. †

3 Malgré la légèreté de la matière, le vol peut être un péché mortel, si l'on a eu l'intention de prendre davantage et de s'emparer de tout ce qu'on pouvait saisir, ou si, par la répétition de plusieurs vols légers, on est parvenu à amasser une somme suffisante pour faire un péché mortel, ou enfin, s'il est résulté un dommage grave pour le maître, par suite de la chose qu'on lui a prise, comme dans le cas où l'on déroberait à un ouvrier un de ses instruments, et qu'on le mettrait dans l'impossibilité de travailler. †

Article 7 : Est-il permis à quelqu'un de voler parce qu'il est dans la nécessité ?

66

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis à quelqu'un de voler dans la nécessité. Car on n'impose une pénitence qu'à celui qui pèche. Or, il est dit (Ext. de furtis, can. 3) que si la faim ou la nudité contraint de voler des aliments, des habits ou du bétail, on doit faire pénitence pendant trois semaines. Il n'est donc pas permis de voler à cause de la nécessité.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette décrétale parle du cas où il n'y a pas nécessité urgente.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 6) qu'il y a des choses qui emportent avec elles une idée de malice, et il met le vol de ce nombre. Or, ce qui est mauvais en soi ne peut devenir bon, parce qu'on le fait pour une bonne fin, quelle qu'elle soit. On ne peut donc pas licitement voler pour subvenir à sa propre nécessité.

Réponse à l'objection N°2 :

Faire usage du bien d'autrui que l'on a pris secrètement dans le cas d'extrême nécessité, ce n'est pas un vol, à proprement parler, parce que cette nécessité rend sien ce que l'on prend pour soutenir sa propre vie.

Objection N°3.

L'homme doit aimer son prochain comme lui-même. Or, il n'est pas permis de voler pour venir en aide au prochain par l'aumône, comme le dit saint Augustin (Lib. cont. mend., chap. 7). Il n'est donc pas permis de voler pour subvenir à ses propres besoins.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans le cas d'une nécessité semblable, on peut prendre en secret ce qui est à autrui[1] pour secourir le prochain, lorsqu'il est à ce point dans l'indigence.

Mais c'est le contraire. Dans la nécessité, tout est commun. Il ne semble donc pas qu'il y ait péché si l'on prend la chose d'autrui, parce que la nécessité l'a rendue commune.

Conclusion.

Dans l'extrême nécessité l'homme peut prendre manifestement ou en secret ce qui appartient à d'autres, sans être coupable de larcin ou de rapine.

Il faut répondre que ce qui est de droit humain ne peut pas déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, d'après l'ordre naturel établi par la divine providence, les choses inférieures existent pour subvenir au besoin des hommes. C'est pourquoi leur division et leur appropriation, qui procèdent du droit humain, n'empêchent pas qu'on ne doive s'en servir pour soutenir celui qui est dans le besoin. Par conséquent le superflu que certaines personnes possèdent est dû de droit naturel à l'alimentation des pauvres. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (Serm. 64) ces paroles, qui sont aussi dans le droit (Decret., dist. 47, chap. Sicut hi) : C'est le pain de ceux qui sont dans le besoin que tu conserves ; c'est l'habit de ceux qui sont nus que tu renfermes ; c'est le rachat des malheureux, cet argent que tu enfouis dans la terre. — Mais, parce qu'il y a beaucoup de malheureux qui sont dans le besoin, et qu'on ne peut

1 On doit faire exception pour le cas où le maître de la chose serait lui-même dans une nécessité extrême. †

avec la même chose les secourir tous, chacun est libre de distribuer à son gré ses propres biens pour soulager ceux qui sont dans la misère. Si cependant la nécessité est tellement évidente et pressante qu'il soit manifeste qu'on doive la secourir immédiatement avec ce qui se présente[1], alors on peut licitement lui venir en aide avec le bien d'autrui[2], soit qu'on le prenne ouvertement, soit qu'on le prenne en secret. Cet acte n'est, à proprement parler, ni un vol, ni une rapine.

Article 8 : Peut-il y avoir rapine sans qu'il y ait péché ?

66

Objection N°1.

Il semble que la rapine puisse avoir lieu sans péché. Car on prend le butin par la violence, ce qui paraît appartenir à l'essence de la rapine, d'après ce que nous avons dit (art. 4). Or, il est permis d'enlever le butin de l'ennemi, puisque saint Ambroise dit (De Patriarch., liv. 1, de Abrah., chap. 3) : Quand le butin est au pouvoir du vainqueur, la discipline militaire veut que l'on conserve tout au roi pour qu'il le distribue. Il y a donc des cas où la rapine est permise.

Réponse à l'objection N°1 :

A l'égard du butin il faut distinguer. Si ceux qui dépouillent l'ennemi font une guerre juste, ce qu'ils prennent par violence dans la guerre devient leur propre bien ; ils ne commettent point en cela de rapine[3], par conséquent ils ne sont pas tenus à restituer. Toutefois, en s'emparant du butin, ceux qui font une guerre juste peuvent pécher par cupidité, par suite de leur intention mauvaise, par exemple, s'ils ne combattent pas pour la justice, mais principalement pour faire du butin. Car saint Augustin dit (Lib. de verb. Dom., serm. 19) que c'est un péché de combattre pour faire du butin. Mais, si ceux qui prélèvent le butin font une guerre injuste, ils commettent un acte de rapine et sont tenus à restituer.

Objection N°2.

Il est permis de prendre à quelqu'un ce qui n'est pas à lui. Or, les choses que les infidèles possèdent ne sont pas à eux ; car saint Augustin dit (Epist. ad Vincent. Donat. 93) : Vous avez tort d'appeler vôtres les choses que vous ne possédez pas justement et que vous devez perdre d'après la loi des rois de la terre. Il semble donc qu'on puisse ravir licitement quelque chose aux infidèles.

Réponse à l'objection N°2 :

Les infidèles ne possèdent injustement leurs biens qu'autant qu'ils doivent en être dépouillés d'après les lois des princes de la terre. C'est pourquoi ils peuvent en être privés violemment, non par l'autorité privée, mais par l'autorité publique[4].

Objection N°3.

Les princes extorquent violemment beaucoup de choses à leurs sujets ; ce qui semble appartenir à la nature de la rapine. Or, les fautes qu'ils commettent dans cette circonstance ne paraissent pas graves, parce qu'alors presque tous les princes seraient damnés. La rapine est donc permise dans quelques cas.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Comme quand une personne est en danger (Le danger de mort est ce qui constitue la nécessité extrême.) et qu'il n'est pas possible de la secourir autrement. †

2 D'après le sentiment le plus commun, si on a consommé la chose d'autrui qu'on s'est appropriée dans un cas de nécessité extrême, on est tenu de rendre au maître l'équivalent, si l'on a d'autres biens ou qu'on ait le moyen d'en acquérir (saint Liguori, liv. 3, n° 510). †

3 Les officiers et les soldats ne doivent s'emparer de ce qui est aux ennemis qu'autant que le pillage des villes et des campagnes est ordonné ou autorisé par le chef de l'armée, et celui-ci ne doit le permettre qu'autant qu'il le juge nécessaire. †

4 Il s'agit ici des infidèles qui étaient soumis de fait et de droit aux princes chrétiens. Car, pour les autres, leur infidélité ne rend pas illégitime leur possession. †

Si les princes exigent de leurs sujets[2] ce qui leur est dû conformément à la justice pour conserver le bien général, il n'y a pas de rapine, quand même ils emploieraient la violence. Mais si les princes extorquent par la violence quelque chose qui ne leur est pas dû, il y a rapine et brigandage. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 4, chap. 4) : Si l'on écarte la justice, que sont les royaumes, sinon de vastes repaires de brigands ? et que sont les repaires de brigands, sinon de petits royaumes ? Et Ezéchiel dit (22, 27) : Ses princes sont au milieu d'elle comme des loups attentifs à ravir leur proie. Ils sont donc tenus à restituer comme les voleurs ; et leur faute est plus grave que celle des voleurs, parce qu'ils compromettent plus profondément et plus universellement la justice publique, dont ils sont les gardiens.

Mais c'est le contraire. On peut faire à Dieu un sacrifice ou une offrande de tout ce qu'on reçoit licitement. Or, on ne peut lui offrir ce qui est le fruit de la rapine, d'après ces paroles du prophète (Is., 61, 8) : Je suis le Seigneur qui aime la justice, et qui hais les holocaustes qui viennent de rapines. Il n'est donc pas permis de prendre quelque chose de cette manière.

Conclusion.

Un simple particulier pèche toujours quand il ravit quelque chose par violence.

Il faut répondre que la rapine implique une violence et une contrainte par laquelle on ravit à quelqu'un ce qui lui appartient contrairement à la justice. Dans la société humaine, on ne peut user de contrainte qu'au nom de la puissance publique. C'est pourquoi celui qui, par violence, enlève une chose à un autre, s'il est un simple particulier et qu'il n'agisse pas au nom de la puissance publique, fait un acte illicite et commet une rapine, comme on le voit à l'égard des voleurs. Mais la puissance publique est confiée aux princes pour qu'ils soient les gardiens de la justice. C'est pourquoi il ne leur est permis d'user de violence et de contrainte qu'autant que la justice le leur permet, et cela, soit en combattant les ennemis, soit en punissant les citoyens qui sont des malfaiteurs. Ce qu'ils arrachent alors par la violence n'est pas une rapine, puisqu'il n'y a rien en cela qui soit contraire à la justice. Mais si, contrairement à cette vertu, ils se servent de leur puissance pour enlever violemment ce qui est à autrui, ils agissent illicitement, font un acte de rapine et sont tenus à restituer. [Q118-4]

Article 9 : Le vol est-il un péché plus grave que la rapine ?

66

Objection N°1.

Il semble que le vol soit un péché plus grave que la rapine. Car le vol suppose toujours qu'on s'est emparé de la chose d'autrui par fraude et par dol, ce qui n'a pas lieu dans la rapine. Or, la fraude et le dol sont des péchés par eux-mêmes, comme nous l'avons vu (quest. 55, art. 4 et 5). Le vol est donc un péché plus grave que la rapine.

Objection N°2.

La rougeur est la honte qu'on a d'un acte mauvais, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. ult.). Or, les hommes rougissent plus du vol que de la rapine. Le vol est donc plus honteux.

Réponse à l'objection N°2 :

Les hommes qui s'attachent aux choses sensibles se glorifient plus de la puissance extérieure qui se manifeste dans la rapine que de la vertu intérieure qui est détruite par le péché. C'est pourquoi ils rougissent moins de la rapine que du vol.

2 Ceux-ci sont tenus de payer les impôts et toutes les taxes légitimes. Dans le cas de doute sur la légitimité d'un impôt, on doit être pour le législateur. †

Objection N°3.

Plus sont nombreux les individus auxquels nuit un péché, et plus le péché paraît grave. Or, par le vol on peut nuire aux grands et aux petits, tandis que par la rapine on ne peut nuire qu'aux faibles, auxquels on peut plus aisément faire violence. Le vol paraît donc un péché plus grave que la rapine.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoiqu'on puisse nuire à plus de monde[1] par le vol que par la rapine, cependant on peut causer plus de tort par la rapine que par le vol. Par conséquent la rapine est par là même plus honteuse.

Mais c'est le contraire. La rapine est punie plus sévèrement que le vol par les lois.

Conclusion.

La rapine est un péché plus grave que le vol, non seulement en raison de l'involontaire, mais aussi en raison de ce qu'elle est plus injurieuse.

Il faut répondre que la rapine et le vol sont coupables, comme nous l'avons dit (art. 4 et 6), à cause de l'involontaire qui existe de la part de celui auquel on enlève quelque chose ; avec cette différence toutefois que dans le vol l'involontaire est accompagné de l'ignorance, tandis que dans la rapine il est accompagné de la violence. Or, ce qui est involontaire par violence l'est plus que ce qui l'est par ignorance, parce que la violence est opposée plus directement à la volonté que l'ignorance. C'est pourquoi la rapine est un péché plus grave que le vol. — Il y a aussi une seconde raison, c'est que par la rapine, non seulement on porte à quelqu'un dommage dans ses biens, mais on attaque encore sa personne dans son honneur et on lui fait ainsi injure[2], ce qui l'emporte de beaucoup sur la fraude ou le dol, qui se rapportent au vol.

La réponse à la première objection est donc par là même évidente. [Q73-3] ; [Q116-2]

66

1 Par le vol on nuit aux forts et aux faibles ; par la rapine on ne nuit qu'à ces derniers. †

2 Quand on ravit à quelqu'un ses biens violemment et sous ses propres yeux, on fait mépris de sa personne ; au lieu que quand on se cache, on prouve du moins qu'on le craint ou qu'on le respecte. †

QUESTION 67 : DES VICES OPPOSÉS À LA JUSTICE COMMUTATIVE, ET D'ABORD DE L'INJUSTICE DU JUGE

Question 67 : Des vices opposés à la justice commutative, et d'abord de l'injustice du juge.....38
Article 1 : Un juge peut-il juger justement celui qui ne lui est pas soumis ?.....39
Article 2 : Est-il permis à un juge de juger contrairement à la vérité qu'il connaît, parce qu'on lui fait des dépositions opposées ?.....40
Article 3 : Un juge peut-il condamner quelqu'un, quoiqu'il n'ait point d'accusateur ?.....42
Article 4 : Le juge peut-il licitement adoucir la peine ?.....43

Après avoir parlé des vices opposés à la justice commutative, considérés dans les actes, nous devons maintenant nous occuper des fautes du même genre qui consistent dans les paroles. Nous traiterons d'abord de ce qui appartient au jugement ; ensuite des paroles qui sont nuisibles hors de là.

Sur le jugement il y a cinq choses à considérer :

1. l'injustice du juge qui prononce la sentence ;
2. l'injustice de l'accusateur dans son accusation ;
3. l'injustice de la partie accusée dans sa défense ;
4. l'injustice du témoin dans sa déposition ;
5. l'injustice de l'avocat dans sa plaidoirie.

À l'égard de la première, de ces choses cinq questions se présentent :

1. Un juge peut-il juger justement celui qui n'est pas sous sa juridiction ?[1]
2. Est-il permis à un juge de juger contrairement à la vérité qu'il connaît, à cause des témoignages qu'on produit devant lui ?
3. Un juge peut-il justement condamner quelqu'un qui n'a pas été accusé ?[2]
4. Peut-il licitement affaiblir la peine ?

[Q89-1]

1 Celui qui juge quelqu'un qui ne lui est pas soumis prononce un jugement usurpé et fait un péché mortel. Voyez à ce sujet le concile de Trente (sess. 25, De reform., chap. 20 ; le droit canon, Extrà, liv. 2 , tit. 2 De foro competenti). †

2 Cet article a pour but d'expliquer cet axiome de droit général : Nemo condemnatur inauditus, et de démontrer la légitimité de ce principe que le droit canon consacre (caus. 4, quest. 4, cap. Nullus). †

Article 1 : Un juge peut-il juger justement celui qui ne lui est pas soumis ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'un juge puisse juger justement celui qui ne lui est pas soumis. Car il est dit (Dan., chap. 13) que Daniel a condamné par son jugement les vieillards, qu'il a convaincus de faux témoignage. Or, ces vieillards n'étaient pas soumis à Daniel ; ils étaient même les juges du peuple : On peut donc licitement juger quelqu'un qu'on n'a pas sous sa juridiction.

Réponse à l'objection N°1 :

Daniel avait reçu, pour juger les vieillards, un pouvoir qui lui avait été conféré en quelque sorte par l'inspiration divine ; ce qui est indiqué par ces paroles de l'Écriture (ibid.) : Le Seigneur suscita l'esprit d'un jeune enfant.

Objection N°2.

Le Christ n'était soumis à aucun homme, puisqu'il était le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. Cependant il s'est soumis au jugement d'un homme. Il semble donc qu'un juge puisse juger licitement quelqu'un qu'on n'a pas pour sujet.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les choses humaines on peut de son propre gré se soumettre au jugement d'un autre, quoiqu'on ne l'ait pas pour supérieur ; comme on le voit à l'égard de ceux qui s'en rapportent à des arbitres. De là il résulte qu'un tribunal arbitral ne peut punir[1], parce que les arbitres, n'étant pas des supérieurs, n'ont pas d'eux-mêmes la puissance coactive dans toute sa plénitude. C'est ainsi que le Christ s'est soumis de son propre gré au jugement des hommes, comme le pape Léon se soumit au jugement de l'empereur[2].

Objection N°3.

Selon le droit on relève d'un tribunal d'après la nature même du délit. Or, quelquefois celui qui commet un délit n'est pas soumis à celui qui occupe le tribunal de l'endroit, comme quand il est d'un autre diocèse ou qu'il est exempt. Il semble donc qu'on puisse juger celui qu'on n'a pas sous sa juridiction.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand quelqu'un fait une faute, l'évêque du lieu où il pèche devient son supérieur en raison même du délit, quand même il serait exempt ; à moins que le délit ne porte sur une chose exempte, par exemple, sur l'administration des biens d'un monastère exempt. Mais si un exempt se rend coupable d'un vol, ou d'un homicide, ou de toute autre faute, l'ordinaire peut justement le condamner.

Mais c'est le contraire. D'après saint Grégoire[3] : Vous ne pouvez mettre la faux de votre jugement dans la moisson qui paraît avoir été confiée à un autre.

1 C'est-à-dire contraindre par eux-mêmes les partis à se soumettre à leur sentence. La sentence prononcée, pour son exécution il faut avoir recours à l'autorité publique (Voy. lib. Décrétal. passim). †

2 Il s'agit ici du pape Léon IV, qui se soumit à l'empereur Louis II, pour se justifier des accusations dont il était l'objet (Décrétales, caus. 2, quest. 7, chap. Nos si incompetenter). †

3 In Regist., liv. 12, ep. 31, interrog. 9, et hab. chap. Scriptum est, 6, quest. 3. †

Conclusion.

Personne ne peut juger quelqu'un s'il ne lui est soumis par la puissance ordinaire ou par délégation. Il faut répondre que la sentence du juge est comme une loi particulière appliquée à un fait particulier. C'est pourquoi, comme la loi générale doit avoir une force coactive, d'après Aristote (Eth., liv. 10, chap. ult.), de même la sentence du juge doit avoir la même puissance pour contraindre les deux parties à l'observer : autrement le jugement ne serait pas efficace. Or, dans les choses humaines, la puissance coactive n'est exercée licitement que par celui qui représente l'autorité publique. Et ceux qui sont investis de ce droit sont considérés comme supérieurs relativement à ceux sur lesquels agit leur puissance, soit qu'ils aient une puissance ordinaire, soit qu'ils agissent par délégation. C'est pour ce motif qu'il est évident que personne ne peut juger quelqu'un, s'il ne lui est soumis de quelque manière, ou par délégation, ou par un pouvoir ordinaire[1]. [Q69-1] ; [Q89-1]

Article 2 : Est-il permis à un juge de juger contrairement à la vérité qu'il connaît, parce qu'on lui fait des dépositions opposées ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis à un juge de juger contrairement à la vérité qu'il connaît, parce qu'on lui donne des preuves opposées. Car il est dit (Deut., 17, 9) : Vous vous adresserez aux prêtres de la race de Lévi, et à celui qui aura été établi en ce temps-là juge du peuple, vous les consulterez et ils vous découvriront la vérité du jugement que vous devez porter. Or, il y a quelquefois des choses que l'on établit contrairement à la vérité, comme quand on prouve un fait par de faux témoins. Il n'est donc pas permis à un juge de juger d'après ce qu'on lui dit et de se baser sur des preuves opposées à la vérité qu'il connaît.

Réponse à l'objection N°1 :

Auparavant il est parlé de la question que doivent faire les juges, pour faire entendre qu'ils doivent juger véritablement d'après les preuves qui leur ont été fournies.

Objection N°2.

L'homme doit dans ses jugements se conformer au jugement de Dieu (Deut., 1, 17). Or, le jugement de Dieu est selon la vérité, d'après saint Paul (Rom., chap. 2), et d'après Isaïe (11, 3) qui dit du Christ : Qu'il ne jugera point sur ce qui paraît aux yeux, qu'il ne condamnera point sur un ouï-dire, mais qu'il jugera la cause des pauvres dans la justice et qu'il se déclarera le juste vengeur des humbles qu'on opprime sur la terre. Le juge ne doit donc pas juger d'après les preuves qu'on produit devant lui, et porter une sentence contraire à ce qu'il connaît.

Réponse à l'objection N°2 :

Il convient à Dieu de juger d'après sa propre puissance. C'est pourquoi ses jugements sont conformes à la vérité qu'il connaît. Il en est de même du Christ qui est Dieu et homme. Mais les autres juges ne prononcent pas d'après leur propre puissance : c'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Dans un jugement on demande des preuves pour que le juge arrive à la connaissance de la vérité : par conséquent, pour ce qui est notoire, on ne demande pas d'ordre judiciel, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Tim., 5, 24) : Il y a des personnes dont les péchés sont manifestes, et on en peut juger avant

1 Le juge ordinaire est celui qui, d'après sa charge, a droit de prononcer sur une affaire, comme le chef de l'État à l'égard de ses sujets, l'évêque à l'égard de ses diocésains. Le juge délégué est celui qui est chargé par le juge ordinaire de le remplacer. †

tout examen. Si donc un juge connaît par lui-même la vérité, il ne doit pas faire attention aux preuves, mais il doit porter sa sentence d'après la vérité qu'il connaît.

Réponse à l'objection N°3 :

L'Apôtre parle du cas où une chose est manifeste non seulement aux juges, mais encore à tous les autres, de manière que le coupable ne peut nier le crime d'aucune façon[1] ; et qu'il est immédiatement convaincu par l'évidence même du fait. Mais si le crime est évident pour le juge et qu'il ne le soit pas pour les autres, ou qu'il le soit pour les autres et non pour le juge, la discussion est alors nécessaire.

Objection N°4.

Le mot de conscience implique l'application d'une science à quelque chose que l'on doit faire, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 79, art. 13). Or, c'est un péché d'agir contrairement à ce que l'on sait. Par conséquent le juge pèche s'il vient à se prononcer d'après les allégations qu'on lui a faites contrairement à la conscience qu'il a de la vérité.

Réponse à l'objection N°4 :

L'homme, pour ce qui regarde sa propre personne, doit former sa conscience d'après ce qu'il sait ; mais pour ce qui appartient à la puissance publique, il doit la former d'après ce qu'il peut apprendre au tribunal.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (Sup. Psalt. 118, octon. 20, sect. 5) : Un bon juge ne fait rien de lui-même ; il prononce d'après le droit et les lois. Or, c'est là juger d'après les pièces et les preuves qui sont produites au tribunal. Par conséquent le juge doit juger de cette manière et non d'après son propre sentiment.

Conclusion.

Puisque les juges doivent juger non selon leur autorité privée, mais comme puissance publique, il faut qu'ils se prononcent non d'après la vérité qu'ils connaissent comme simples particuliers, mais d'après ce qu'ils savent comme personnes publiques au moyen des lois, des témoins, des pièces et des allégations qu'ils ont recueillies à titre de preuves.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. et quest. 60, art. 2 et 6), il appartient à un juge de juger, en vertu de la puissance publique qu'il représente. C'est pourquoi il doit former son jugement, non d'après ce qu'il connaît comme personne privée, mais d'après ce qu'il sait comme personne publique. À ce titre il connaît une chose en général et en particulier. Il la connaît en général au moyen des lois publiques, divines, ou humaines contre lesquelles il ne doit admettre aucune preuve. Dans une affaire particulière il s'instruit au moyen des pièces du procès, des témoins, et de tous les autres documents légitimes. C'est plutôt d'après cela qu'il doit former son jugement que d'après ce qu'il connaît comme individu. Cependant il peut s'aider de ces dernières connaissances, pour discuter avec plus de soin les preuves qu'on produit et pour chercher à en découvrir le défaut. Que s'il ne peut juridiquement les repousser, il doit, comme nous l'avons dit (hic sup.), y conformer son jugement[2].

67

1 Comme il arrive dans les faits notoires. †

2 Ce qui nous paraît donner beaucoup plus de force à ce sentiment, c'est qu'en jugeant contre les preuves, le juge s'expose à discréditer sa propre sentence, à perdre la confiance et l'estime publiques, et à produire par conséquent un très grand scandale. Ces considérations peuvent suffire pour l'aider à former sa conscience, de manière qu'il n'agisse pas contre elle, tout en se prononçant contre ce qu'il sait de science privée. †

Article 3 : Un juge peut-il condamner quelqu'un, quoiqu'il n'ait point d'accusateur ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'un juge puisse condamner quelqu'un, quoiqu'il n'ait pas d'accusateur. Car la justice humaine vient de la justice divine. Or, Dieu juge les pécheurs, quoiqu'il n'y ait personne pour les accuser. Il semble donc que l'homme puisse dans un jugement condamner quelqu'un, quand même il n'y aurait pas d'accusateur.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu, dans son jugement, se sert de la conscience du pécheur comme d'un accusateur, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 2, 15) : Leur conscience leur rend témoignage par la diversité des réflexions et des pensées qui les accusent ou qui les défendent, ou bien il se repose sur l'évidence du fait qui éclate à ses yeux, d'après ces mots de la Genèse (4, 10) : La voix du sang de votre frère Abel crie vers moi de la terre.

Objection N°2.

Dans un jugement il faut un accusateur pour qu'il défère le crime au juge. Or, quelquefois la connaissance d'un crime peut arriver au juge autrement que par l'accusation ; par exemple, il peut le connaître par une dénonciation, ou par l'infamie, ou enfin il peut l'avoir vu commettre lui-même. Le juge peut donc condamner quelqu'un sans accusateur.

Réponse à l'objection N°2 :

L'infamie publique tient lieu d'accusateur[1]. Ainsi, à l'occasion de ces paroles de la Genèse (4, 10) : La voix du sang de votre frère, la glose dit (interl.) : L'évidence du crime qui a été commis n'a pas besoin d'accusateur. Dans la dénonciation[2], comme nous l'avons dit (quest. 33, art. 7), on n'a pas l'intention de punir celui qui pèche, mais de l'améliorer. C'est pourquoi on n'agit pas contre, mais pour celui qui est l'auteur du péché ; c'est ce qui fait qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait là un accusateur. Si l'on porte une peine contre celui qui se révolte à l'égard de l'Église, c'est parce qu'il y a là une faute manifeste qui remplace l'accusation. Enfin, quant au crime que le juge voit, il ne peut le juger que conformément au droit, ce qui suppose un accusateur.

Objection N°3.

L'Écriture rapporte les actions des saints comme des modèles que nous devons imiter. Or, Daniel fut à la fois le juge et l'accusateur des iniques vieillards dont il a raconté l'histoire (Dan., chap. 13). Par conséquent il n'est pas contraire à la justice qu'en condamnant quelqu'un on soit tout à la fois son juge et son accusateur.

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu, dans son jugement, procède d'après sa connaissance propre de la vérité, mais il n'en est pas de même de l'homme[3], comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi l'homme ne peut pas être tout à la fois accusateur, témoin et juge, comme Dieu. Mais Daniel fut simultanément accusateur et juge, et pour ainsi dire exécuteur de l'arrêt de Dieu, parce qu'il était mû par son inspiration, comme nous l'avons dit (art. 1, réponse N°1).

1 Manifesta accusatione non indiget (caus. 2, quest. 1, chap. Manifesta). †

2 Il s'agit ici de la dénonciation que l'on fait par charité et non de la dénonciation juridique. †

3 Quand on n'entend qu'une partie, souvent on croit l'affaire certaine, et quand on a entendu l'autre, elle devient douteuse. †

Mais c'est le contraire. A l'occasion de ces paroles de l'Apôtre : Et vous êtes enflés d'orgueil (1 Cor., 5, 2), saint Ambroise dit que le juge ne doit pas condamner sans accusateur, et que le Seigneur n'a point rejeté Judas, quoiqu'il fût un voleur, parce qu'il n'y avait personne pour l'accuser.

Conclusion.

Un juge ne peut juger, ni condamner personne, sans un accusateur, puisque, comme interprète de la justice, il ne peut prononcer qu'entre deux individus.

Il faut répondre que le juge est l'interprète de la justice. Ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 5, chap. 4) : Les hommes ont recours au juge comme à la justice personnifiée. Or, la justice, comme nous l'avons dit (quest. 58, art. 2), ne consiste pas dans le rapport de l'homme avec lui-même, mais avec un autre. C'est pourquoi il faut que le juge se prononce entre deux ; ce qui a lieu quand l'un est accusateur et l'autre accusé[4]. Par conséquent un juge ne peut pas condamner quelqu'un pour un crime, s'il n'a un accusateur, d'après ces paroles (Actes, 25, 16) : Ce n'est point la coutume des Romains de livrer un homme à la mort avant que l'accusé ait les accusateurs présents devant lui, et qu'on lui ait donné la liberté de se justifier du crime dont on l'accuse. [Q68-2]

Article 4 : Le juge peut-il licitement adoucir la peine ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'un juge puisse licitement adoucir la peine ; car il est dit (Jacques, 2, 13) : Que celui qui ne fait pas miséricorde sera jugé sans miséricorde. Or, on n'est pas puni parce qu'on ne fait pas ce qu'on ne peut faire licitement. Un juge peut donc licitement faire miséricorde en adoucissant la peine.

Réponse à l'objection N°1 :

Le juge peut être miséricordieux dans ce qui est laissé à son libre arbitre. Dans ce cas, il appartient à l'homme de bien de diminuer les peines, comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 10). Mais il ne lui appartient pas de faire de la miséricorde à l'égard de ce qui est déterminé par la loi divine ou humaine.

Objection N°2.

L'homme doit imiter dans ses jugements le jugement de Dieu. Or, Dieu remet à ceux qui se repentent leur peine, parce qu'il ne veut pas la mort du pécheur, selon l'expression du prophète (Ez., chap. 18). Le juge peut donc licitement remettre une partie de la peine à celui qui se repent.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu a le pouvoir suprême de juger, et c'est de lui que relèvent toutes les fautes que l'on fait contre quelqu'un. C'est pourquoi il est libre de remettre la peine, surtout quand on considère que la peine est due principalement au péché, qui est une offense contre lui. Cependant il ne la remet qu'autant qu'il convient à sa bonté, qui est la source de toutes les lois.

Objection N°3.

Il est permis à chacun de faire ce qui est utile à quelqu'un et qui ne nuit à personne. Or, il est utile à un coupable de lui remettre sa peine, et cela ne fait de mal à qui que ce soit. Un juge peut donc licitement faire au criminel la remise de sa peine.

4 C'est d'ailleurs ce qui découle de l'article précédent. Car, d'après cet article, le juge doit se prononcer d'après ce qu'il sait publiquement ; ce qu'il sait de la sorte, lui est découvert par les accusateurs et les témoins. †

Réponse à l'objection N°3 :

Si le juge remettait la peine sans y regarder, il nuirait à la société, parce qu'il importe que les malfaiteurs soient punis pour faire éviter les fautes. C'est pourquoi, après avoir déterminé le châtiment du séducteur, la loi ajoute (Deut., 13, 11) : C'est afin que tout Israël, entendant cet exemple, soit saisi de crainte, et qu'il ne se trouve plus personne qui ose rien entreprendre de semblable. Il nuirait aussi à la personne qui a reçu l'injure ; car elle trouve un dédommagement à ce qu'elle a souffert dans la peine infligée à celui qui l'a injuriée.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Deut., 13, 8) de celui qui cherche à entraîner les autres au culte des dieux étrangers : Que la compassion ne vous porte point à l'épargner ou à lui donner raison ; mais tuez-le aussitôt. Il est dit aussi de l'homicide (Deut., 19, 12) : Il mourra, et vous n'aurez pas compassion de lui.

Conclusion.

Un juge supérieur peut adoucir la peine due au coupable, si celui qui a reçu l'injure veut la remettre. Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3 préc.), il y a deux choses à considérer à l'égard du juge : l'une, c'est qu'il doit prononcer entre l'accusateur et le criminel ; l'autre, c'est qu'il ne porte pas sa sentence d'après sa propre puissance, mais d'après l'autorité publique. Par conséquent, il y a deux raisons qui l'empêchent de faire au coupable la remise de sa peine :

1. De la part de l'accusateur, qui a quelquefois un droit strict à ce que le criminel soit puni, comme quand il en a reçu une injure. Il n'est pas au pouvoir du juge de faire la remise de cette injure, parce que tout juge est tenu de rendre à chacun ce qui lui appartient.
2. Il en est empêché par la puissance publique, qu'il représente, et dont le bien exige que les malfaiteurs soient punis. Cependant, sous ce rapport, il y a une différence entre les juges inférieurs et le juge suprême, c'est-à-dire le prince auquel la puissance publique a été pleinement confiée. Car le juge inférieur n'a pas le pouvoir de remettre au coupable la peine, contrairement aux lois qui lui ont été imposées par l'autorité supérieure. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Tract. 116), à l'occasion de ces paroles de saint Jean (Jean, 19, 11) : Vous n'auriez contre moi aucun pouvoir, que Dieu avait donné à Pilate une puissance telle qu'il était soumis à l'autorité de César, de manière qu'il n'était pas absolument libre d'absoudre un accusé. Mais le prince qui a la plénitude de la puissance dans l'État peut, si celui qui a été offensé veut faire la remise de son offense, absoudre licitement le coupable, pourvu que son indulgence ne paraisse pas être funeste à l'intérêt général. [Q89-1]

67

QUESTION 68 : DE CE QUI REGARDE LES ACCUSATIONS INJUSTES

Question 68 : De ce qui regarde les accusations injustes.....45
Article 1 : Est-on tenu d'accuser ?.....46
Article 2 : Est-il nécessaire que l'accusation soit faite par écrit ?.....47
Article 3 : L'accusation est-elle rendue injuste pour cause de calomnie, de prévarication et de tergiversation ?.....48
Article 4 : L'accusateur qui n'a pu prouver son fait est-il tenu à la peine du talion ?.....50

Après avoir parlé du juge, nous devons nous occuper de l'accusateur.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Est-on tenu d'accuser ?[1]
2. L'accusation doit-elle être faite par écrit ?[2]
3. L'accusation est-elle vicieuse ?
4. Ceux qui accusent injustement doivent-ils être punis ?[3]

1 On définit l'accusation : Delatio rei de crimine ad vindictam publicam, facta per eum qui spondet se probaturum. †

2 D'après le droit commun, l'accusation doit être écrite, datée du jour où on l'intente, renfermer les noms de l'accusateur ou de l'accusé, l'espèce du délit, le lieu et le temps où il a été commis. Autrefois l'accusateur s'engageait à subir la peine du talion, s'il ne parvenait pas à prouver son accusation (Voy. Art. 4). †

3 Cette prescription est tombée en désuétude. Si l'accusateur est un calomniateur, il peut être puni comme faux témoin, s'il va jusqu'à soutenir en justice ses calomnies, ou bien il peut être poursuivi comme tout diffamateur qui attente injustement à la réputation de ses semblables. †

Article 1 : Est-on tenu d'accuser ?

68

Objection N°1.

Il semble qu'on ne soit pas obligé d'accuser ; car un péché n'exempte personne de l'accomplissement des préceptes divins, parce que, dans ce cas, on tirerait avantage de la faute qu'on aurait faite. Or, il y a des hommes que le péché rend inhabiles à former une accusation. Tels sont les excommuniés, les infâmes, ceux qui sont accusés eux-mêmes des plus grands crimes et dont l'innocence n'est pas prouvée. L'homme n'est donc pas de précepte divin obligé d'accuser.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche que le péché ne rende quelqu'un incapable de faire ce qui est pour lui d'obligation ; par exemple, qu'il ne l'empêche de mériter la vie éternelle et de recevoir les sacrements de l'Église. L'homme est loin d'en retirer de l'avantage, parce que c'est une peine très grave que de ne pouvoir faire les choses auxquelles on est obligé ; car les actes de vertu sont des perfections de l'homme.

Objection N°2.

Tout ce qui est dû dépend de la charité, qui est la fin du précepte. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Rom., 13, 8) : Ne devez rien à qui que ce soit, sinon l'amour qu'on se doit les uns aux autres. Or, l'homme doit ce qui est de charité à tout le monde, aux grands et aux petits, aux inférieurs et aux supérieurs. Par conséquent, puisque les sujets ne doivent pas accuser leurs chefs, ni les inférieurs leurs supérieurs, comme on le voit (caus. 2, quest. 7), il semble que personne ne doive accuser.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est défendu aux sujets d'accuser leurs chefs, quand ils cherchent à les diffamer et à les reprendre, non par suite de l'affection que leur inspire la charité, mais par malice, ou quand les sujets, qui veulent se faire accusateurs, sont eux-mêmes coupables, comme on le voit (2, quest. 7, chap. Clericus et suiv.). Mais s'ils sont dans les conditions voulues pour accuser, il leur est permis de le faire par charité.

Objection N°3.

Personne n'est tenu d'agir contrairement à la fidélité qu'on doit à un ami, parce qu'on ne doit pas faire à un autre ce qu'on ne veut pas qu'on fasse à soi-même. Or, accuser quelqu'un, c'est quelquefois un acte contraire à la fidélité qu'on doit à un ami ; car il est dit (Prov., 11, 13) : Le fourbe révèle les secrets, mais celui qui reste fidèle cache ce que son ami lui a confié. On n'est donc pas tenu d'accuser.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est contraire à la fidélité de révéler des secrets[1] au détriment d'un particulier ; mais il n'en est pas de même si on fait cette révélation pour le bien général, parce qu'on doit toujours préférer ce bien au bien particulier. C'est pourquoi il n'est permis de recevoir aucun secret contraire au bien général. Toutefois on ne doit pas d'ailleurs regarder comme un secret ce que l'on peut suffisamment prouver par témoins.

1 À l'égard du secret, il ne peut pas obliger, s'il s'agit de choses contraires au bien public ou gravement funestes à un tiers, parce qu'on ne peut pas prendre d'engagements contraires à la morale. Mais s'il s'agit d'un autre secret on doit le garder (quest. 70, art. 1). †

Mais c'est le contraire. Il est dit (Lév., 5, 4) : Si un homme pèche en ce qu'il aura ouï quelqu'un qui faisait un serment, ou qu'il aura été témoin de quelque crime, soit qu'il l'ait vu, soit qu'il l'ait su et qu'il ne l'ait point déclaré, il portera son iniquité.

Conclusion.

Si on connaît un crime qui soit funeste à l'État et qu'on puisse le prouver, on est tenu de l'accuser ; mais si on ne peut en fournir la preuve, on n'y est pas tenu du tout.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 33, art. 6 et 7, et quest. préc. art. 3, réponse N°2), il y a cette différence entre la dénonciation et l'accusation : c'est que par la dénonciation[2] on se propose d'améliorer son frère, tandis que par l'accusation on cherche à faire punir son crime. Or, on ne recherche pas pour elles-mêmes les peines de la vie présente, parce que ce n'est pas ici le moment suprême de rendre à chacun ce qui lui revient, mais on les recherche selon qu'elles sont médicinales et qu'elles servent, soit à l'amélioration de la personne qui pèche, soit au bien de l'État, dont le repos résulte de la punition des coupables. On se propose la première de ces deux choses dans la dénonciation, comme nous l'avons vu (quest. 33, art. 7) ; mais la seconde appartient, à proprement parler, à l'accusation. C'est pourquoi si le crime est de nature à faire du tort à l'État, on est tenu de soulever l'accusation, pourvu qu'on soit en mesure de la prouver, ce qui est du devoir de l'accusateur ; par exemple, quand la faute de quelqu'un nuit spirituellement ou corporellement à la multitude. Mais si le péché n'est pas de nature à produire de l'effet sur la multitude, ou bien si on n'est pas capable d'en donner des preuves suffisantes, on n'est pas obligé d'intenter l'accusation ; parce que personne n'est tenu de faire ce qu'il ne peut mener à bonne fin d'une manière légitime. [Q73-2] ; [Q98-4]

Article 2 : Est-il nécessaire que l'accusation soit faite par écrit ?

68

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire de faire l'accusation par écrit ; car l'écriture a été inventée pour venir en aide à la mémoire humaine relativement au passé. Or, l'accusation a lieu dans le présent. Il n'est donc pas nécessaire qu'on la fasse par écrit.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est difficile de retenir chaque mot à cause de leur variété et de leur multitude. La preuve, c'est qu'une foule d'individus qui ont entendu la même chose, si on venait à les interroger, ne la rapporteraient pas de la même manière, quoiqu'il ne se fût écoulé depuis qu'un instant très court. Et comme il ne faut dans les mots qu'une différence légère pour en varier le sens, il s'ensuit que, quoique le juge doive presque immédiatement promulguer sa sentence, il est cependant avantageux, pour la certitude de son jugement, que l'accusation soit écrite.

Objection N°2.

D'après le droit (2, quest. 8, chap. Per scripta), aucun absent ne peut être accusateur, ni accusé. Or, l'écriture paraît servir à transmettre quelque chose aux absents, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 10, chap. 1). Elle n'est donc pas nécessaire pour l'accusation, surtout puisque les canons disent de ne recevoir par écrit aucune accusation.

Réponse à l'objection N°2 :

L'écriture n'est pas seulement nécessaire à cause de l'absence de la personne qui s'exprime ou de la personne à laquelle on parle, mais elle l'est encore à cause du délai du temps qui s'écoule, comme

2 Saint Thomas entend ici la dénonciation qui se fait par charité ; car il comprend la dénonciation juridique sous l'accusation (quest. 70, art. 1, réponse N°2). Les théologiens distinguent ces deux choses, parce que la dénonciation juridique n'a pas besoin de preuves. Il suffit qu'on indique au juge les témoins qu'il pourra interroger. †

nous l'avons dit (Réponse N°1). C'est pourquoi, quand le droit dit qu'on ne reçoive par écrit l'accusation de personne, cette règle doit s'entendre d'un absent qui enverrait par écrit une accusation. Mais cela n'empêche pas que, quand il est présent, il ne soit nécessaire d'écrire.

Objection N°3.

Comme le crime d'un individu est manifesté par l'accusation, de même il l'est par la dénonciation. Or, pour la dénonciation, il n'est pas nécessaire qu'elle soit écrite. Il semble donc qu'il en soit de même de l'accusation.

Réponse à l'objection N°3 :

Le dénonciateur ne s'oblige pas à prouver ; c'est pourquoi on ne le punit pas, s'il ne peut y parvenir. C'est pour ce motif que dans la dénonciation il n'est pas nécessaire d'écrire ; mais il suffit qu'on la fasse de vive voix à l'Église, qui est chargée de donner aux fidèles la correction dont ils ont besoin.

Mais c'est le contraire. Le droit dit (2, quest. 8, chap. 1) : Qu'on ne reçoive jamais les accusateurs sans que leur accusation soit écrite.

Conclusion.

Non seulement l'accusation, mais encore tout ce qui a lieu dans les jugements publics doit se faire par écrit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3), quand on accuse quelqu'un au sujet d'un crime, l'accusateur est constitué partie, de telle sorte que le juge tient le milieu entre l'accusateur et l'accusé, dans l'examen de la cause où il faut, autant que possible, qu'il ne marche qu'avec certitude. Mais comme ce qui n'est qu'exprimé oralement s'échappe facilement de la mémoire : le juge ne pourrait être sûr de ce qu'on lui a dit et de la manière dont on l'a dit, quand il doit porter sa sentence, si on n'avait tout consigné par écrit. C'est pourquoi on a eu raison de décider qu'on rédigerait par écrit l'accusation, comme les autres choses qui se rapportent au jugement.

Article 3 : L'accusation est-elle rendue injuste pour cause de calomnie, de prévarication et de tergiversation ?

68

Objection N°1.

Il semble que l'accusation ne soit pas rendue injuste à cause de la calomnie, de la prévarication et de la tergiversation. Car, d'après le droit (2, quest. 3, in append. Grat., post chap. 8), calomnier, c'est intenter une fausse accusation. Or, quelquefois on reproche à un autre un crime faux parce qu'on ignore le fait, et cette ignorance rend excusable. Il semble donc qu'une accusation ne soit pas toujours injuste, quand elle est calomnieuse.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne doit accuser qu'à propos d'une chose dont on est absolument certain, et à l'égard de laquelle l'ignorance du fait n'est pas possible. Toutefois celui qui charge quelqu'un d'un crime faux n'est pas un calomniateur ; il n'y a que celui qui le fait par malice. Car il arrive quelquefois qu'on accuse par légèreté d'esprit ; parce qu'on croit trop facilement ce qu'on a entendu ; c'est alors de la témérité. D'autres fois on est porté à accuser d'après une erreur qui n'est pas coupable. C'est à la prudence du juge à discerner toutes ces choses, afin qu'il ne déclare pas calomniateur celui qui s'est engagé dans une fausse accusation par légèreté d'esprit ou d'après une erreur qui est excusable.

Objection N°2.

On dit au même endroit que prévariquer, c'est cacher des crimes véritables. Or, il ne semble pas que ce soit illicite ; parce que l'homme n'est pas tenu de découvrir tous les crimes, comme nous l'avons dit (art. 1 et quest. 33, art. 7). Il semble donc que la prévarication ne rende pas l'accusation injuste.

Réponse à l'objection N°2 :

Tous ceux qui cachent des crimes véritables ne sont pas des prévaricateurs. Il n'y a que celui qui dissimule frauduleusement ce qui se rapporte à l'accusation qu'il a soulevée et qui s'entend avec le coupable pour voiler les preuves véritables, et pour admettre de fausses excuses.

Objection N°3.

Toujours d'après le droit (ibid.) : tergiverser, c'est se désister absolument d'une accusation. Or, on peut le faire sans injustice ; car il est dit (chap. 8, caus. 2, quest. 3) : Si on se repent d'avoir fait une accusation criminelle et d'avoir avancé une chose qu'on ne peut prouver, dans le cas où l'accusé qui est innocent y consent, que l'accusateur et l'accusé s'absolvent réciproquement. La tergiversation ne rend donc pas l'accusation injuste.

Réponse à l'objection N°3 :

Tergiverser c'est absolument se désister de l'accusation, en quittant le rôle d'accusateur sans motif légitime. Mais il peut se faire qu'un individu se désiste de l'accusation à bon droit, sans qu'il y ait faute de sa part ; c'est ce qui arrive dans deux circonstances :

1. Quand, dans la marche de l'accusation, on reconnaît que le crime dont on a accusé quelqu'un est faux. Alors l'accusateur et l'accusé s'absolvent d'un commun consentement.
2. Quand le prince qui est chargé du soin de l'intérêt général que l'accusation a pour but, vient lui-même à faire tomber l'accusation[1].

Mais c'est le contraire. Il est dit (in append. ad cap. cit.) : On découvre de trois manières la perversité des accusateurs ; ils calomnient, ou ils prévariquent, ou ils tergiversent.

Conclusion.

Toute accusation est rendue injuste, ou par la calomnie, quand on charge quelqu'un de crimes qui sont faux, ou par la prévarication quand on emploie la fraude dans l'accusation, ou par la tergiversation quand on se désiste absolument de l'accusation.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), l'accusation a pour but le bien général qu'on se propose en faisant connaître le crime. Or, on ne doit pas nuire injustement à quelqu'un dans l'intérêt du bien général. C'est pourquoi dans l'accusation on peut pécher de deux manières.

1. On pèche en agissant injustement contre celui qui est accusé, lorsqu'on le charge de crimes qui sont faux ; ce qui constitue la calomnie.
2. On peut pécher envers l'État, dont le bien est l'objet principal de l'accusation, quand on empêche malicieusement la répression d'une faute. Ce qui a lieu de deux manières. D'abord en employant la fraude dans l'accusation, ce qui appartient à la prévarication. Car on appelle prévaricateur, celui qui aide la partie adverse, en trahissant sa propre cause[2]. Ensuite en se désistant totalement de l'accusation, ce qui produit la tergiversation, car celui qui se désiste de ce qu'il avait commencé paraît en quelque sorte tourner le dos.

1 En France il n'y a que les procureurs et les magistrats qui soient tenus d'accuser et de soutenir l'accusation dans l'intérêt du bien public. On leur dénonce le crime, et ils s'emparent ensuite des lumières qu'on leur communique pour se saisir de l'affaire. †

2 Soit en admettant comme bonnes des excuses frivoles, soit en ne faisant pas connaître les preuves qu'il a contre l'accusé. Dans ce cas, il y a entente entre l'accusateur et l'accusé. †

Article 4 : L'accusateur qui n'a pu prouver son fait est-il tenu à la peine du talion ?

68

Objection N°1.

Il semble que l'accusateur qui n'a pu prouver son fait, ne soit pas tenu à la peine du talion. Car il arrive quelquefois qu'on est porté par une juste erreur à accuser ; et dans ce cas le juge absout l'accusateur, d'après le droit (2, quest. 3, chap. Si quem pænituerit). L'accusateur qui échoue dans la preuve de son fait n'est donc pas tenu à la peine du talion.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 5) : Dans la justice il ne faut pas toujours qu'il y ait réciprocité d'action, parce qu'il y a une grande différence entre celui qui blesse quelqu'un volontairement et celui qui le fait involontairement. On punit la faute qui est volontaire et on pardonne celle qui est involontaire. C'est pourquoi quand le juge sait qu'un individu a accusé faussement, sans avoir la volonté de nuire, mais qu'il l'a fait involontairement par ignorance, par suite d'une erreur qui n'est pas répréhensible, il ne lui impose pas la peine du talion.

Objection N°2.

Si l'on devait infliger la peine du talion à celui qui fait une accusation injuste, ce serait à cause de l'injure qu'il a commise contre quelqu'un. Or, ce n'est pas à cause de l'injure commise contre la personne de l'accusé, parce qu'alors le prince ne pourrait remettre cette peine ; ce n'est pas non plus à cause de l'injure qu'il a faite à l'État, parce que dans ce cas l'accusé ne pourrait l'absoudre. La peine du talion n'est donc pas due à celui qui a failli dans sa preuve.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui accuse à tort pèche et contre la personne de l'accusé et contre l'État ; c'est pourquoi il est puni pour cette double faute. C'est ce qu'on lit dans le Deutéronome (19, 18) : Lorsque après une recherche très exacte, ils auront reconnu que le faux témoin a avancé une calomnie contre son frère, ils le traiteront comme il avait dessein de traiter son frère : ce qui appartient à l'injure faite à la personne. Ensuite pour l'injure faite à l'État, la loi ajoute : Et vous ôterez le mal du milieu de vous, afin que les autres entendant ceci soient dans la crainte et qu'ils n'osent entreprendre rien de semblable. Toutefois, quand l'accusation est fausse, c'est spécialement à la personne de l'accusé que l'accusateur fait injure. C'est pourquoi l'accusé, s'il est innocent, peut lui remettre son offense ; surtout s'il ne l'a pas accusé calomnieusement, mais par légèreté d'esprit. Mais s'il se désiste de l'accusation d'un coupable parce qu'il s'est entendu avec lui, il fait tort à l'État, et dans ce cas ce n'est pas l'accusé qui peut lui remettre sa faute, c'est le prince qui est chargé du soin des affaires publiques.

Objection N°3.

On ne doit pas infliger au même péché deux sortes de peine, d'après ce mot du prophète (Nahum, chap. 1) : Dieu ne jugera pas deux fois pour une même chose. Or, celui qui ne peut prouver son fait, encourt la peine d'infamie que le pape ne paraît pas pouvoir remettre, suivant ces paroles du pape Gélase[1]. Quoique nous puissions par la pénitence sauver les âmes, nous ne pouvons cependant effacer l'infamie. Il n'est donc pas tenu à la peine du talion.

Réponse à l'objection N°3 :

1 (id hab. Callist. 2, epist. 2, chap. 5, t.1, Concil. Append. Grat. ad cap. Euphemium, 2, quest. 3) †

L’accusateur mérite la peine du talion en retour du tort qu’il a l’intention de faire au prochain. Mais il mérite la peine de l’infamie à cause de la malice avec laquelle il a accusé quelqu’un calomnieusement. Quelquefois le prince remet la peine sans détruire l’infamie, d’autres fois il détruit l’une et l’autre. Quant à ce que dit le pape Gélase : Nous ne pouvons effacer l’infamie, il faut l’entendre de l’infamie de fait[2] ; soit parce qu’il n’est pas avantageux de l’effacer dans certains cas, soit qu’il s’agisse là de l’infamie infligée par le juge civil, comme le dit Gratien (loc. cit., Objection N°3).

Mais c’est le contraire. Le pape Adrien I dit (in Capit, chap. 52, t. 6, Concil. et hab., chap. 3, quest. 3) : Celui qui ne prouvera pas ce qu’il avance, qu’il souffre lui-même la peine qu’il voulait faire infliger à celui qu’il a accusé.

Conclusion.

Il est juste que si un accusateur ne prouve pas son fait et qu’il ait exposé quelqu’un au péril d’un grave châtiment, il supporte une peine semblable.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. 2), l’accusateur se constitue partie dans l’accusation, et son but est de faire punir l’accusé. Il appartient au juge d’établir entre eux l’égalité de la justice. Or, cette égalité exige que celui qui cherche à nuire à un autre subisse le même dommage, d’après ces paroles de la loi (Ex., 21, 24) : œil pour œil, dent pour dent. C’est pourquoi il est juste que celui qui expose par son accusation quelqu’un au danger d’un grave châtiment, subisse lui-même une peine semblable.

68

2 Une fois la chose jugée, l’arrêt est irrévocable. †

QUESTION 69 : DES PÉCHÉS QUI SONT CONTRAIRES À LA JUSTICE DE LA PART DE L'ACCUSÉ

Question 69 : Des péchés qui sont contraires à la justice de la part de l'accusé.....52
Article 1 : L'accusé peut-il sans péché mortel nier la vérité qui le ferait condamner ?.....53
Article 2 : Est-il permis à un accusé de se défendre par la calomnie ?.....54
Article 3 : Est-il permis à l'accusé de décliner le jugement au moyen de l'appel ?.....56
Article 4 : Est-il permis à celui qui est condamné à mort de se défendre, s'il le peut ?.....57
[Q81-0]

Après avoir parlé de l'accusateur, nous avons à nous occuper des péchés qui sont contraires à la justice de la part de l'accusé.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Pèche-t-on mortellement en niant la vérité par laquelle on serait condamné ?[1]
2. Est-il permis à quelqu'un de se défendre par la calomnie ?[2]
3. Est-il permis de décliner le jugement par voie d'appel ?[3]
4. Est-il permis à celui qui est condamné de se défendre par la violence, s'il en a la faculté ?

1 Sur cette question, il est certain qu'en aucun cas l'accusé ne doit mentir ; tous les théologiens admettent que quand il n'a plus l'espérance d'échapper à la sentence il doit avouer la vérité. Mais est-il tenu de faire lui-même cet aveu, quand il a l'espoir de n'être pas sans cela convaincu. La plupart des théologiens trouvent trop dur de l'obliger à un pareil aveu. (Voyez à cet égard saint Liguori, liv. 4, n° 274, et Mgr Bouvier.) †

2 Innocent XI a condamné cette proposition : Probabile est non peccare mortaliter qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat. †

3 Appellatio est à minore judice ad majorem provocatio. Le droit d'appel est consacré par le droit canonique (chap. Omnis oppressus, causa 2, quest. 6, chap. Pastoralis, de appell.). †

Article 1 : L'accusé peut-il sans péché mortel nier la vérité qui le ferait condamner ?

69

Objection N°1.

Il semble que sans péché mortel l'accusé puisse nier la vérité qui le ferait condamner. Car saint Jean Chrysostome dit (Hom. 31 sup. Epist. ad Hebr.) : Je ne vous dis pas de vous produire en public, ni de vous accuser près d'un autre. Or, si l'accusé avouait la vérité en justice, il se livrerait et s'accuserait lui-même. Il n'est donc pas tenu de dire la vérité, et par conséquent il ne pèche pas mortellement, s'il ment dans le jugement.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand on est interrogé par un juge juridiquement, on ne se trahit pas soi-même, mais on l'est par un autre ; puisque celui auquel on doit obéir met dans la nécessité de lui répondre.

Objection N°2.

Comme il y a mensonge officieux quand on ment pour délivrer un autre de la mort, de même il paraît qu'il y a aussi mensonge officieux quand on ment pour se sauver la vie, parce qu'on est plus tenu envers soi qu'envers un autre. Or, le mensonge officieux n'est pas un péché mortel, mais un péché véniel. Par conséquent si l'accusé nie la vérité en jugement pour se délivrer de fa mort, il ne pèche pas mortellement.

Réponse à l'objection N°2 :

Mentir pour délivrer quelqu'un de la mort, tout en faisant injure à un autre, n'est pas un mensonge purement officieux, mais il a quelque chose de pernicieux. Or, quand on ment en justice pour s'excuser, on fait injure à celui auquel on doit obéissance, puisqu'on lui refuse ce qu'on lui doit, c'est-à-dire l'aveu de la vérité.

Objection N°3.

Tout péché mortel est contraire à la charité, comme nous l'avons dit (quest. 24, art. 12). Or, qu'un accusé mente en s'excusant d'un péché mortel qu'on lui reproche, il n'agit pas contrairement à la charité, ni quant à l'amour de Dieu, ni quant à l'amour du prochain. Ce mensonge n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui ment en justice en s'excusant, pèche contre l'amour de Dieu à qui le jugement appartient, et contre l'amour du prochain, soit par rapport au juge auquel il refuse ce qu'il lui doit, soit par rapport à l'accusateur qui est puni, s'il ne peut prouver ce qu'il avance. Aussi, à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (Ps. 140, 4) : Ne permettez pas que mon cœur se porte à rien dire d'injuste pour chercher des excuses dans le péché, la glose dit (ord. Cassiod.) : Les impudents ont l'habitude, quand ils sont pris en faute, de s'excuser par de faux prétextes. Et saint Grégoire (Mor., liv. 22, chap. 9), expliquant ces paroles de Job (chap. 31) : Si j'ai caché mon péché, comme l'homme, etc., dit : Que c'est un vice ordinaire dans l'espèce humaine de faire le péché en secret, de le cacher en le niant après l'avoir commis, et de le multiplier en se défendant, lorsqu'on en est convaincu[1].

1 Cependant, après le jugement porté, l'accusé n'est point tenu d'avouer sa faute, qu'il ait été condamné ou non. Sylvius, Serra, Navarro, Sanchez, Laymann, Mgr Bouvier, saint Liguori, sont de ce sentiment. †

Mais c'est le contraire. Tout ce qui est contraire à la gloire de Dieu est un péché mortel, parce que nous sommes obligés ex præcepto de tout faire pour la gloire de Dieu, comme on le voit (1 Cor., chap. 10). Or, il appartient à la gloire de Dieu que le coupable dise ce qui est contre lui, comme on le voit par ce que Josué dit à Achas (Jos., 7, 19) : Mon fils, rendez gloire au Seigneur le Dieu d'Israël : confessez-lui votre faute et déclarez-moi ce que vous avez fait sans en rien cacher. C'est donc un péché mortel que de mentir pour excuser un péché.

Conclusion.

L'accusé que le juge interroge ne peut pas en jugement mentir ou nier la vérité, sans se rendre coupable de péché mortel ; il peut cependant ne pas répondre au juge dans les questions qu'il lui fait et qui ne sont pas juridiques, et il peut décliner le jugement en en appelant à un juge supérieur.
Il faut répondre que celui qui agit contrairement à ce qui est dû à la justice pèche mortellement, comme nous l'avons vu (quest. 59, art. 4). Or, la justice exige que l'on obéisse à son supérieur pour les choses auxquelles s'étend sa juridiction. Ainsi le juge, comme nous l'avons dit (quest. 67, art. 1), est le supérieur de celui qui est jugé. Ce dernier est donc tenu de lui dire la vérité[1], lorsqu'il la lui demande selon la forme du droit. C'est pourquoi s'il ne veut pas avouer la vérité qu'il est tenu de déclarer, ou s'il la nie par un mensonge, il pèche mortellement. Mais si le juge lui demande ce qu'il ne peut lui demander juridiquement, il n'est pas obligé de lui répondre. Il peut licitement décliner son jugement, soit par l'appel, soit autrement ; toutefois il n'est jamais permis de mentir.

Article 2 : Est-il permis à un accusé de se défendre par la calomnie ?

69

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis à un accusé de se défendre par la calomnie. Car d'après le droit civil (1, Transigere, chap. De Transact.), quand il s'agit de la vie, il est permis à chacun de corrompre son adversaire. Or, ceci est plus grave que de se défendre par une calomnie. L'accusé ne pèche donc pas dans une cause capitale, s'il a recours à la calomnie pour se défendre.

Réponse à l'objection N°1 :

Les lois humaines laissent beaucoup de choses impunies qui sont aux yeux de la justice divine des péchés, comme on le voit à l'égard de la simple fornication ; parce que la loi humaine ne demande pas de l'homme cette vertu parfaite qui est l'apanage de quelques-uns, et qu'on ne peut trouver dans une multitude d'hommes aussi grande que celle que la loi humaine régit. Or, ne pas vouloir commettre un péché pour échapper à la mort corporelle, dont le criminel est menacé dans une affaire capitale, c'est l'effet d'une vertu héroïque ; parce que de tous les maux que l'on peut redouter, la mort est le plus terrible, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 3, cap. 6). C'est pourquoi si dans une cause capitale le criminel corrompt son adversaire, il pèche en le portant à faire un acte répréhensible, mais la loi civile n'a pas de peine pour ce délit. Loin de là, elle dit même que c'est une chose permise.

Objection N°2.

L'accusateur qui s'entend avec l'accusé est soumis à une peine déterminée par les lois, comme on le voit (2, quest. 3, chap. Si quem pænituerit). Or, il n'y a pas de peine portée contre l'accusé pour s'être entendu avec son accusateur. Il semble donc qu'il soit permis à l'accusé de se défendre calomnieusement.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Saint Thomas fait alors à l'accusé un devoir d'avouer sa faute. Non seulement les thomistes, mais encore plusieurs théologiens étrangers à son école, partagent son sentiment. Mais dans le cas où l'accusé est dans la bonne foi, tous les théologiens s'accordent à dire que le confesseur doit l'y laisser. Sanchez, Mgr Bouvier (De Decaloguo, chap. 7, art. 5), saint Liguori (liv. 4, n° 274). †

L’accusateur, s’il s’entend avec l’accusé qui est coupable, encourt une peine ; d’où il est évident qu’il pèche. Par conséquent, puisque c’est une faute de porter quelqu’un au mal, ou de participer au péché de quelque manière, car l’Apôtre dit (Rom., chap. 1) que ceux qui sont du même sentiment que les pécheurs sont dignes de mort, il est évident que l’accusé pèche quand il s’entend avec son adversaire. Cependant les lois humaines ne lui infligent pas de peine pour la raison que nous avons donnée (Réponse N°1).

Objection N°3.

Il est dit (Prov., 14, 16) : Le sage craint et se détourne du mal ; l’insensé passe outre et il est plein de confiance. Or, ce que fait le sage n’est pas un péché. Donc, si un individu se délivre du mal, peu importe de quelle manière, il ne pèche pas.

Réponse à l’objection N°3 :

Le sage se cache non par la calomnie, mais par la prudence.

Mais c’est le contraire. Dans une cause criminelle, on doit prêter serment à l’égard de la calomnie, comme on le voit (ext. de juram. calom., chap. Inhærentes) ; ce qui n’aurait pas lieu, s’il était permis de se défendre par le moyen. Il n’est donc pas permis à l’accusé de se défendre de cette manière.

Conclusion.

L’accusé qui est coupable ne peut en justice se défendre par la calomnie, mais il peut, à l’égard des choses auxquelles il n’est pas tenu de répondre, cacher la vérité ou se défendre justement de quelque autre manière ; mais il ne lui est permis d’aucune façon de dire une fausseté, ou de taire la vérité qu’il est tenu de déclarer, ou de mentir de quelque manière que ce soit.

Il faut répondre qu’autre chose est de taire la vérité, et autre chose de dire une fausseté. Dans certains cas la première de ces deux choses est permise. Car on n’est pas tenu de déclarer toute vérité ; on ne doit avouer que celle que le juge peut et doit exiger juridiquement ; comme quand l’infamie a précédé le crime qui fait l’objet de l’accusation, ou quand il y a eu des indices exprès, ou encore quand il y a préalablement une demi-preuve[1]. Mais il n’est permis à personne en aucun cas de dire une fausseté. À l’égard de ce qui est permis, on peut user de voies licites, adaptées à la fin qu’on se propose, ce qui appartient à la prudence ; ou bien on peut avoir recours à des moyens illicites, inconvenants pour la fin qu’on a en vue, et c’est ce qui se rapporte à l’astuce qui s’exerce par la fraude et le dol, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (quest. 55, art. 4 et 5). Le premier de ces deux procédés est louable, mais le second est vicieux. Ainsi il est donc permis au criminel qui est accusé, de se défendre, en cachant la vérité qu’il n’est pas tenu d’avouer, et par des moyens qui n’aient rien de répréhensible[2], par exemple en ne répondant pas aux questions auxquelles il n’est pas tenu de répondre. Mais ce n’est pas là se défendre par la calomnie, c’est plutôt échapper à l’accusation par la prudence. — Il ne lui est pas permis de dire une fausseté, ou de taire la vérité, qu’il est tenu de déclarer, ni d’employer le dol ou la fraude, parce que la fraude et le dol ont la force du mensonge : et c’est là se défendre au moyen de la calomnie. [Q81-0]

69

1 Ce sont les circonstances dans lesquelles l’interrogation du juge est juridique. †

2 On reconnaît à l’accusé le droit de révéler les crimes secrets des témoins qui déposent contre lui, si cette révélation peut infirmer leur déposition, et s’il n’a pas d’autre moyen d’échapper à la sentence dont il est menacé. †

Article 3 : Est-il permis à l'accusé de décliner le jugement au moyen de l'appel ?

69

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis à l'accusé de décliner le jugement au moyen de l'appel. Car l'Apôtre dit (Rom., 13, 1) : Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures. Or, l'accusé qui en appelle refuse de se soumettre à une puissance supérieure, c'est-à-dire au juge. Donc il pèche.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne doit être soumis à une puissance inférieure qu'autant qu'elle observe l'ordre de la puissance qui est au-dessus d'elle. Si elle s'en écarte, il n'est pas nécessaire qu'on lui soit soumis ; comme quand le proconsul ordonne une chose et l'empereur une autre, ainsi qu'on le voit par la glose (Rom., chap. 13 ord. sup. illud : Qui autem resistunt), et dans saint Augustin (Serm. 6 de verb. Dei, chap. 8). Or, quand un juge charge quelqu'un injustement, il n'observe pas sous ce rapport l'ordre de la puissance supérieure qui lui fait un devoir de juger d'après la justice. C'est pourquoi il est permis à celui qui est injustement lésé, de recourir à l'autorité supérieure, en en appelant avant ou après la sentence[1]. Et, parce qu'on ne présume pas qu'il y ait de la droiture là où la vraie foi manque, il s'ensuit qu'il n'est pas permis à un catholique d'en appeler à un juge infidèle, d'après ce décret (2, quest. 6, chap. 32) : Que le catholique qui en aura appelé, pour une cause juste ou injuste, au jugement d'un juge qui n'a pas la même foi que lui, soit excommunié. Car l'Apôtre a aussi condamné ceux qui portaient leurs affaires litigieuses devant les infidèles (1 Cor., chap. 6).

Objection N°2.

Le lien de la puissance ordinaire est plus fort que celui de l'élection propre. Or, il est dit (2, quest. 8, chap. 33), qu'il n'est pas permis de se soustraire aux juges que le consentement commun a choisis. Par conséquent il est encore moins permis d'en appeler des juges ordinaires.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand quelqu'un s'en rapporte de son plein gré au jugement d'un individu dont la justice ne lui inspire pas de confiance, c'est sa propre faute ou un effet de sa négligence. Car il semble qu'il y ait de la légèreté d'esprit à ne pas rester attaché à celui qu'on a une première fois approuvé. C'est pourquoi on a raison de ne pas permettre d'en appeler des juges qu'on s'est donné, et qui tirent tout leur pouvoir du consentement des parties qui sont en lutte. Mais la puissance du juge ordinaire ne dépend pas du consentement de celui qui est soumis à son jugement, elle dépend de l'autorité du roi et du prince qui l'en a investi. C'est pourquoi la loi accorde le recours de l'appel contre les peines injustes qu'elle pourrait infliger, de telle sorte que si le juge est tout à la fois juge ordinaire et arbitre, on peut en appeler, parce qu'il semble que sa puissance ordinaire ait été l'occasion qui l'a fait choisir comme arbitre. On ne doit pas imputer le défaut de la sentence à celui qui a consenti à l'accepter comme arbitre et non comme le juge ordinaire que le prince lui a donné.

Objection N°3.

Ce qui est licite une fois l'est toujours. Or, il n'est pas permis d'en appeler après dix jours, ni trois fois à l'égard d'une môme cause. Il semble donc que l'appel ne soit pas permis en lui-même.

Réponse à l'objection N°3 :

1 D'après le droit ecclésiastique, on peut en appeler avant la sentence, mais dans les affaires séculières on ne peut en appeler qu'après. †

L'équité du droit vient au secours de l'une des parties de manière à ne pas être onéreuse à l'autre. C'est pourquoi on a accordé le temps de dix jours pour en appeler[1], et l'on a jugé ce délai suffisant pour réfléchir et se décider sur l'opportunité de l'appel. Si on n'avait pas déterminé un temps pendant lequel il serait permis d'en appeler, on n'aurait jamais eu de certitude dans les jugements, et par conséquent l'autre partie en aurait souffert. C'est pour ce motif qu'on n'a pas permis d'en appeler trois fois au sujet de la même chose, parce qu'il n'est pas probable que les juges s'écartent de la justice après autant de décisions.

Mais c'est le contraire. Saint Paul en a appelé à César, comme on le voit (Actes, chap. 25).

Conclusion.

Dans une cause juste, lorsqu'il a été trop sévèrement jugé, il est permis à l'accusé d'en appeler à une puissance supérieure, mais il n'est pas permis d'en appeler injustement, pour apporter des retards et empêcher que la sentence ne soit prononcée.
Il faut répondre qu'on peut user du droit d'appel de deux manières :

1. On peut en appeler parce qu'on a confiance dans la bonté de sa cause, et qu'on a été jugé injustement. Dans ce cas l'appel est permis[2] ; car c'est éviter la condamnation avec prudence. Aussi le droit dit (2, quest. 6, chap. 3) : Que celui qui est opprimé en appelle librement, s'il le veut, au jugement des prêtres, et que personne ne l'en empêche.
2. On peut en appeler pour susciter des retards[3] et empêcher qu'on ne porte contre soi une juste sentence. Alors c'est se défendre par la calomnie ; ce qui est illicite, comme nous l'avons dit (art. préc.). Car on fait injure au juge qui ne peut remplir son devoir, et à l'adversaire dont on trouble autant que possible la justice. C'est pourquoi, comme le dit le droit (2, quest. 6, chap. 27), on doit punir par tous les moyens celui dont l'appel est injuste.

Article 4 : Est-il permis à celui qui est condamné à mort de se défendre, s'il le peut ?

69

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis à celui qui est condamné à mort de se défendre, s'il le peut. Car la chose à laquelle la nature porte est toujours licite, puisqu'elle est de droit naturel. Or, la nature nous porte à résister à tout ce qui nous attaque, non seulement parmi les hommes et les animaux, mais encore parmi les choses insensibles. Par conséquent il est permis au coupable qui est condamné à mort de résister, s'il le peut, afin qu'on ne le fasse pas mourir.

Réponse à l'objection N°1 :

La raison a été donnée à l'homme pour qu'il ne suive pas passivement l'attrait de la nature, mais pour qu'il ne lui obéisse que rationnellement. C'est pourquoi toute défense de soi n'est pas licite ; elle ne l'est que quand elle est faite avec la modération légitime.

Objection N°2.

Comme on évite par la résistance la peine de mort portée contre soi, de même on l'évite par la fuite. Or, il paraît permis à un individu de se délivrer de la mort par la fuite, d'après ces paroles de

1 L'appel ne suspend pas la sentence d'excommunication, de suspense ou d'interdit ; le décret du premier juge a pendant ce temps-là son effet (Trid., sess, 24, De regul., chap. 13). †

2 L'appel doit se faire par degré, sans omettre aucun juge intermédiaire. †

3 Cependant, dans les causes criminelles, on accorde au coupable d'en appeler d'une juste sentence, pour prolonger sa vie ou dans l'espérance de voir s'adoucir sa peine. Dans les causes civiles on peut aussi en appeler quand on a de nouvelles preuves à faire valoir ou que les opinions sont également probables, et qu'on a l'espérance qu'un autre juge embrassera l'autre sentiment. †

l'Écriture (Ecclésiastique, 9, 18) : Éloignez-vous de l'homme qui a le pouvoir de vous faire périr. Il est donc aussi permis au coupable de faire résistance.

Réponse à l'objection N°2 :

Personne n'est condamné à se donner lui-même la mort[1], mais à la subir. C'est pourquoi on n'est pas tenu à faire une chose dont la mort doit être la conséquence ; ainsi on n'est pas tenu de rester dans un lieu pour être de là conduit au supplice[2]. Mais on est obligé de ne pas résister à l'agent pour ne pas chercher à éviter la sentence qu'il est juste qu'on souffre. Par exemple, si quelqu'un est condamné à mourir de faim, il ne pèche pas, s'il prend de la nourriture qu'il s'est procurée en secret ; parce que, s'il ne la prenait pas, ce serait se tuer lui- même.

Objection N°3.

Il est dit (Prov., 24, 11) Tirez du péril ceux que l'on mène à la mort et qui vont tomber sous l'épée. Or, on se doit à soi-même plus qu'à un autre. Il est donc permis au condamné de se défendre lui-même, pour qu'il ne soit pas mis à mort.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette parole du Sage n'engage pas à délivrer quelqu'un de la mort contrairement à l'ordre de la justice. Par conséquent un condamné ne doit pas se soustraire lui-même à la peine de mort en résistant contre la justice.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Rom., 13, 2) : Celui qui résiste à la puissance, résiste à l'ordre de Dieu et attire sur lui la damnation. Or, le condamné, en se défendant, résiste à la puissance par rapport au but pour lequel elle a été établie de Dieu, qui consiste à punir les malfaiteurs et à récompenser les bons. Il pèche donc en se défendant.

Conclusion.

Celui qui est condamné à mort justement ne peut se défendre sans péché, mais il peut le faire si sa condamnation est injuste.

Il faut répondre qu'on est condamné à mort de deux manières :

1. Justement[3]. Alors il n'est pas permis au condamné de se défendre. Car il est permis au juge de combattre celui qui résiste. D'où il résulte que de son côté la guerre est injuste, et par conséquent il pèche indubitablement.
2. On peut être condamné injustement. Ce jugement ressemble à la violence des brigands, d'après ce mot du prophète (Ez., 22, 27) : Ses princes étaient au milieu d'elle comme des loups toujours attentifs à ravir leur proie et à verser le sang. C'est pourquoi, comme il est permis de résister aux brigands, de même il est permis dans ce cas de résister aux mauvais princes, à moins qu'on ne s'en abstienne pour éviter le scandale, quand on a à craindre qu'il n'en résulte de graves troubles. [Q81-0]

69

1 Si on condamnait quelqu'un à s'empoisonner lui-même ou à s'ouvrir les veines, la plupart des théologiens pensent qu'il ne devrait pas exécuter cette sentence, parce que le suicide n'est jamais permis. †

2 On peut aussi s'évader, si on est condamné à une longue détention. Il est permis également aux simples particuliers de favoriser l'évasion d'un criminel en lui donnant des conseils ou en lui fournissant des instruments. Mais ses gardiens et ses juges ne peuvent, sans péché grave, favoriser sa fuite. †

3 D'après Bannès et Sylvius, l'innocent qui a été condamné secundum allegata et probata peut se défendre, absolument parlant, mais il ne le doit pas par accident, à cause du scandale qui en résulterait. †

QUESTION 70 : DE L'INJUSTICE QUI REGARDE LA PERSONNE DU TÉMOIN

Question 70 : De l'injustice qui regarde la personne du témoin.....59
Article 1 : Un homme est-il obligé de remplir l'office de témoin ?.....60
Article 2 : Le témoignage de deux ou de trois témoins est-il suffisant ?.....61
Article 3 : Peut-on refuser le témoignage de quelqu'un sans qu'il ait fait de faute ?.....63
Article 4 : Le faux témoignage est-il toujours un péché mortel ?.....65

Après avoir parlé de l'accusé, nous avons à nous occuper de l'injustice qui se rapporte à la personne du témoin.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Est-on tenu de rendre témoignage ?
2. Est-ce assez de deux ou trois témoins ?
3. Le témoignage d'une personne peut-il être rejeté sans qu'elle soit inculpée ?
4. Est-ce un péché mortel de rendre un faux témoignage ?

[Q89-1]

Article 1 : Un homme est-il obligé de remplir l'office de témoin ?

70

Objection N°1.

Il semble qu'on ne soit pas tenu à rendre témoignage. Car saint Augustin dit (Quæst. Genes., liv. 1, quest. 26, et liv. 22 cont. Faust., chap. 33) qu'Abraham, en appelant sa femme sa sœur, voulut cacher la vérité, sans dire un mensonge. Or, en cachant la vérité, on s'abstient de faire l'office de témoin. On n'y est donc pas tenu.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle du droit de cacher la vérité quand on n'est pas forcé par l'autorité du supérieur à la manifester, et quand on peut la tenir secrète, sans qu'il en résulte aucun tort spécial pour personne[1].

Objection N°2.

Personne n'est tenu d'agir frauduleusement. Or, il est dit (Prov., 11, 13) que celui qui est fourbe révèle les secrets, mais que celui qui est fidèle cache le secret que son ami lui a confié. L'homme n'est donc pas toujours tenu à rendre témoignage, surtout à l'égard de ce que son ami lui a confié en secret.

Réponse à l'objection N°2 :

A l'égard des choses qui ont été confiées à quelqu'un sous le secret de la confession, il ne doit d'aucune manière en rendre témoignage, parce qu'il ne les sait pas comme homme, mais comme ministre de Dieu, et que le lien du sacrement est plus fort que tout précepte humain. Pour ce que l'on sait d'une autre manière sous le secret, il faut distinguer. Car quelquefois il y a de ces choses que l'on est tenu de manifester aussitôt que l'on en a connaissance ; par exemple, celles qui tendent à la perte spirituelle ou corporelle de la société, ou qui doivent causer une perte grave à un individu, ou toute autre chose semblable qu'on est tenu de divulguer par une déposition ou par une dénonciation. Le secret ne peut être obligatoire dans ce cas, parce qu'alors on manquerait à la fidélité qu'on doit à autrui. D'autres fois il s'agit de choses qu'on n'est pas tenu de produire. Ainsi on peut être obligé à les garder par là même qu'on les a reçues sous le secret ; et dans ce cas on ne doit pas les faire connaître, même quand le supérieur le commande, parce qu'il est de droit naturel de conserver la foi promise, et qu'on ne peut rien ordonner à l'homme qui soit contraire à ce qui est de droit naturel.

Objection N°3.

Les choses qui sont de nécessité de salut sont surtout obligatoires pour les clercs et les prêtres. Or, il est défendu aux clercs et aux prêtres de déposer dans une affaire capitale. Il n'est donc pas nécessaire au salut qu'on rende témoignage.

Réponse à l'objection N°3 :

Il ne convient pas aux ministres de l'autel de faire périr quelqu'un ou de coopérer à cette action, comme nous l'avons dit (quest. 64, art. 4). C'est pourquoi on ne peut pas juridiquement les obliger à déposer dans une affaire capitale.

1 On ne serait pas tenu de déposer, si on ne pouvait le faire sans s'exposer à de grands périls ; à moins qu'il ne s'agisse du bien général, ou que le prochain ne doive subir un tort beaucoup plus grave que celui qu'on redoute. †

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (Hab. ex Isid., liv. 3 Sentent., chap. 59 ; voy. chap. Falsidicus) : Celui qui cache la vérité et celui qui ment sont l’un et l’autre coupables : l’un, parce qu’il ne veut pas être utile ; l’autre, parce qu’il cherche à nuire.

Conclusion.

Dans les crimes manifestes et dans ceux qui ont été précédés par l’infamie, l’homme est tenu de rendre témoignage juridiquement quand son supérieur le demande ; dans les autres, on est tenu encore de rendre témoignage pour la délivrance de l’accusé, sans que l’autorité supérieure l’exige, mais on n’y est pas obligé quand il s’agit de le faire condamner.

Il faut répondre qu’à l’égard du témoignage que l’on doit rendre, il faut distinguer, parce que quelquefois on requiert le témoignage d’une personne et d’autres fois on ne le requiert pas. Si le témoignage d’un inférieur est requis par l’autorité du supérieur auquel il doit obéissance pour ce qui appartient à la justice, il est évident qu’il est tenu de faire sa déposition sur les choses à l’égard desquelles on est en droit d’exiger de lui juridiquement un témoignage, comme les choses qui sont manifestes[1] et celles que l’infamie a précédées. Mais si on exige de lui un témoignage sur d’autres points, par exemple, sur des faits occultes et que l’infamie n’a pas précédés, il n’est pas tenu de déposer. — Si son témoignage n’est pas requis par l’autorité du supérieur auquel il est tenu d’obéir[2], il faut distinguer de nouveau. Car, si le témoignage est nécessaire pour délivrer un homme d’une mort injuste ou d’une autre peine, ou d’une fausse infamie, ou d’une perte quelconque, dans ce cas on est tenu de faire une déposition. Et si on ne requiert pas son témoignage, le témoin est obligé de faire tout son possible pour faire connaître la vérité à quelqu’un qui puisse être utile à l’accusé. Car il est dit (Ps. 81, 4) : Délivrez le pauvre et l’indigent, arrach[Q89-1]ez-les de la main du pécheur. Et ailleurs (Prov., 24, 11) : Délivrez ceux qu’on conduit à la mort. L’Apôtre dit aussi (Rom., 1, 32) : Ils méritent la mort, non seulement ceux qui font ces choses, mais encore ceux qui les approuvent. A cette occasion, la glose observe (Ambr. in hunc loc. apud Pet. Lombard. in comm.) : Que se taire c’est consentir, quand on peut reprendre[3]. — Mais, pour ce qui doit faire condamner quelqu’un, on n’est tenu de déposer que quand on y est forcé juridiquement par le supérieur, parce que, si la vérité reste cachée dans cette circonstance, il n’en résulte de dommage particulier pour personne. Ou si l’accusateur se trouve en péril, on n’a pas à s’en inquiéter, parce qu’il s’est jeté de lui-même dans cet embarras. Mais la raison n’est pas la même quand il s’agit d’un accusé dont les jours sont en danger, sans qu’il l’ait voulu. [Q89-1]

Article 2 : Le témoignage de deux ou de trois témoins est-il suffisant ?

70

Objection N°1.

Il semble que le témoignage de deux ou de trois témoins ne suffise pas. Car le jugement demande la certitude. Or, on n’est pas certain de la vérité sur la parole de deux témoins, puisqu’on lit (3 Rois, chap. 21 ?) que Naboth fut faussement condamné sur la déposition de deux témoins. Ce n’est donc pas assez du témoignage de deux ou trois personnes.

Réponse à l’objection N°1 :

Quelle que soit la multitude des témoins, le témoignage pourrait être inique quelquefois, puisqu’il est dit (Ex., 23, 2) : Vous ne suivrez point la multitude pour faire le mal. Cependant, quoiqu’on ne puisse

1 Saint Thomas entend par le mot manifeste ce qui peut être prouvé par des témoins suffisants. Car si le juge accusait et qu’il n’y eût qu’un seul témoin, Bannès, Ledesna, Serra, prétendent que ce témoin ne serait pas tenu de répondre. †

2 Ce qui arrive quand le témoin n’est pas interrogé par le juge légitime ou qu’il ne l’est pas juridiquement. †

3 Celui qui fait un faux témoignage est tenu de restituer le dommage qui en résulte, mais on n’oblige pas à la restitution celui qui ne comparaît pas comme témoin ou qui refuse de répondre. Ce sentiment est du moins soutenu par de Lugo, Bannès, Sylvius, Serra, Billuart, contre Soto, Navarrès, Asor, etc. †

avoir la certitude infaillible dans ce cas, on ne doit pas négliger la certitude qu'on peut acquérir probablement au moyen de deux ou de trois témoins, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Pour qu'un témoignage soit digne de foi, il faut qu'il soit d'accord avec lui-même. Or, le plus souvent, le témoignage de deux ou trois individus se trouve en désaccord sur quelques points. Il n'est donc pas capable d'établir en justice la vérité.

Réponse à l'objection N°2 :

Le désaccord des témoins sur des circonstances principales qui changent la substance du fait, par exemple, sur le temps, le lieu ou les personnes dont il s'agit principalement, détruit l'efficacité de leur témoignage ; parce que, s'ils diffèrent sur ces points, ils paraissent réduits chacun à leur attestation particulière et parler de faits divers. Par exemple, si un témoin dit qu'une chose s'est passée dans un temps ou dans un lieu, et qu'un autre prétende que ce soit dans un autre temps ou dans un autre lieu, ils ne paraissent pas parler du même fait. Toutefois on ne rejette pas le témoignage, si l'un dit qu'il ne se rappelle pas et que l'autre affirme un temps ou un lieu déterminé. Si les témoins de l'accusateur et ceux de l'accusé sont absolument en désaccord sur ces mêmes points, et qu'ils soient égaux en nombre et aussi dignes de foi, on prononce en faveur de l'accusé[1], parce que le juge doit être plus facile pour absoudre que pour condamner, si ce n'est dans les causes favorables, comme celle de la liberté. — Si les témoins de la même partie sont en dissentiment, le juge doit réfléchir pour savoir le parti qu'il doit embrasser, en examinant le nombre des témoins, leur dignité, le caractère de la cause, la condition de l'affaire et la nature des dépositions. On doit absolument repousser le témoignage d'un individu si, en l'interrogeant sur ce qu'il a vu et sur ce qu'il sait, il est en désaccord avec lui-même ; mais il n'en est pas de même s'il se contredit quand on l'interroge sur l'opinion et la renommée, parce que, selon les différentes choses qu'il a vues et entendues, il peut être porté à répondre diversement. — Mais si les témoignages sont en désaccord sur des circonstances qui n'appartiennent pas à la substance du fait ; par exemple, si le temps était nébuleux ou serein, si la maison était peinte ou ne l'était pas, ou d'autres choses semblables, ce dissentiment ne nuit pas au témoignage, parce que les hommes n'ayant pas l'habitude de s'inquiéter beaucoup de ces choses, elles s'échappent facilement de leur mémoire. Et même le désaccord sur ces points rend le témoignage plus croyable, comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 1), parce que s'ils étaient d'accord en tout, même sur les plus petits détails, ils paraîtraient s'être entendus. Toutefois c'est à la prudence du juge qu'il appartient de discerner toutes ces choses.

Objection N°3.

Il est dit (2, quest. 4, chap. 11) : On ne condamnera l'évêque que d'après soixante-douze témoins ; pour un cardinal-prêtre, il en faudra soixante-quatre ; pour un cardinal-diacre de la ville de Rome, vingt-sept ; pour un sous-diacre, un acolyte, un exorciste, un lecteur, un portier, sept. Or, la faute de celui qui est le plus élevé en dignité est plus dangereuse, et par conséquent elle est moins tolérable. Ainsi, pour la condamnation des autres individus, ce n'est pas assez de deux ou trois témoins.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce décret est spécialement applicable[2] aux évêques, aux prêtres, aux diacres et aux clercs de l'Église romaine, à cause de sa dignité, et cela pour trois raisons :

1. Parce qu'on ne doit établir dans cette Église que des hommes dont la sainteté offre plus de confiance que la déposition d'une foule de témoins ;

1 C'est un axiome que tous les droits invoquent : Cum sunt partium jura obscura, reo favendum potiùs quàm actori (De reg. juris, in 6, reg. 2) : In pœnis benígnior est interpretatio facienda (Ibid., reg. 49). †

2 Ces privilèges ont été abrogés par la coutume contraire. Il ne faut pas plus de témoins contre les chefs de l'Église romaine que contre les autres. †

2. Parce que les hommes qui doivent juger les autres ont souvent une multitude d'ennemis, précisément à cause de leur justice. On ne doit donc pas légèrement croire aux témoins qui s'élèvent contre eux, s'ils ne sont pas en grand nombre ;
3. Parce que la condamnation de l'un des chefs de cette Église dérogerait dans l'opinion des fidèles à sa dignité et à son autorité ; ce qui est plus dangereux que de tolérer en elle un pécheur, à moins qu'il ne soit public et manifeste, et qu'il n'en résulte un grave scandale.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Deut., 17, 6) : Celui qui doit être puni de mort sera condamné sur la déposition de deux ou trois témoins. Et plus loin (ibid., 19, 15) : Tout passera pour constant sur la déposition de deux ou trois témoins.

Conclusion.

Dans tout jugement il faut nécessairement la déposition de deux ou trois témoins, et cela suffit.
Il faut répondre que, d'après Aristote (Eth., liv. 1, chap. 3 et chap. 7), on ne doit pas également rechercher la certitude dans toute matière. Car, dans les actes humains qui sont l'objet des jugements et pour lesquels on exige des témoignages, on ne peut pas avoir une certitude démonstrative, parce qu'ils portent sur ce qui est contingent et variable. C'est pourquoi il suffit de cette certitude probable, qui le plus souvent repose sur la vérité, quoiqu'elle s'en éloigne quelquefois. Or, il est probable que la parole de plusieurs renferme plutôt la vérité que la parole d'un seul. C'est pourquoi, comme il n'y a que l'accusé qui nie, tandis qu'il y a plusieurs témoins qui affirment la même chose que l'accusateur ; c'est avec raison qu'il a été décidé, de droit divin[2] et humain[3], qu'on devait s'en tenir à la parole des témoins. — D'un autre côté, toute multitude est comprise dans trois choses : dans un commencement, un milieu et une fin. C'est ce qui fait dire à Aristote (De cælo, liv. 1, text. 2) que le tout et la totalité supposent le nombre trois. Il y a en effet trois individus qui affirment quand les deux témoins sont d'accord avec l'accusateur ; c'est pour ce motif qu'on exige au moins deux témoins. Ou pour que la certitude soit plus grande, on en demande trois, ce qui fait que la multitude est parfaite dans les témoins eux-mêmes. Aussi est-il dit (Ecclé., 4, 12) qu'une triple corde est difficile à couper. Et à l'occasion de ces paroles de saint Jean (chap. 8) : Le témoignage de deux hommes est véritable, saint Augustin dit (Tract. 36) que par là il rend hommage au mystère de la sainte Trinité, dans laquelle réside le fondement perpétuel de la vérité.

Article 3 : Peut-on refuser le témoignage de quelqu'un sans qu'il ait fait de faute ?

70

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive repousser le témoignage de quelqu'un que pour une faute. Car il y en a auxquels on inflige pour peine de n'être pas admis en témoignage, comme on le voit à l'égard de ceux qui sont marqués d'infamie. Or, on ne doit porter une peine que pour une faute. Il semble donc qu'on ne doive repousser le témoignage d'un individu que pour une faute.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand on écarte quelqu'un comme témoin, c'est plutôt une précaution pour éviter le faux témoignage qu'un châtiment. Ce raisonnement n'est donc pas concluant.

2 Sous la loi ancienne, il était de droit divin que deux ou trois témoins suffisaient (Deut., chap. 17 et 19). Quoique le Christ ait rappelé ces paroles, néanmoins ces préceptes indiciels ont été abolis sous la loi nouvelle. †

3 Le droit des gens, le droit canonique et le droit civil sont d'accord à cet égard. †

Objection N°2.

On doit penser le bien de tout le monde, si on n'a pas la preuve du contraire. Or, il appartient à la bonté de l'homme de rendre un témoignage véridique. Par conséquent, comme on ne peut prouver le contraire que par une faute, il semble qu'on ne doive repousser le témoignage de quelqu'un que pour ce motif.

Réponse à l'objection N°2 :

On doit bien penser de chacun, si on n'a pas la preuve du contraire, pourvu qu'on ne s'expose pas à compromettre les intérêts d'un autre. Dans ce cas, il faut prendre des précautions et ne pas s'en rapporter facilement atout le monde, d'après ces paroles de saint Jean (1 Jean, 4, 1) : Ne croyez pas à tout esprit.

Objection N°3.

On ne devient incapable de ce qui est de nécessité de salut que par le péché. Or, il est nécessaire au salut d'attester la vérité, comme nous l'avons dit (art. 1). On ne doit donc être exclu comme témoin que pour une faute.

Réponse à l'objection N°3 :

Déposer est de nécessité de salut, en supposant que le témoin soit apte à le faire et que le droit l'ordonne. Par conséquent rien n'empêche qu'on n'exempte quelqu'un de ce devoir, si le droit ne l'en juge pas capable.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (in Regist., liv. 11, ep. 56), et le droit porte (2, quest. 1, chap. In primis) que si un évêque est accusé par ses serviteurs, on ne doit point du tout les entendre.

Conclusion.

On peut repousser le témoignage d'un individu, quelquefois pour une faute et d'autres fois sans cela.

Il faut répondre que le témoignage, comme nous l'avons dit (art. préc.), ne produit pas une certitude infaillible, mais probable. C'est pourquoi tout ce qui produit une probabilité en sens contraire rend le témoignage nul. Or, il est probable qu'un individu n'est pas capable d'attester la vérité, quelquefois parce qu'il a fait une faute, comme les infidèles et les infâmes, ainsi que ceux qui sont coupables de crime public, et qui ne peuvent plus être accusateurs ; d'autres fois sans qu'il ait fait de faute, soit par suite du défaut de raison, comme on le voit à l'égard des enfants, des insensés et des femmes[1] ; soit à cause des affections, comme quand il s'agit des ennemis, des parents[2] ou des domestiques ; soit en raison de leur condition extérieure, comme les pauvres, les serfs, et ceux auxquels on peut commander et qu'on peut facilement amener à faire une déposition contraire à la vérité. Ainsi il est évident qu'on repousse le témoignage d'un individu pour une faute et sans cela.

70

1 Le droit canon exclut les femmes pour les causes criminelles, à cause de la fragilité de leur sexe et de la mobilité de leur esprit. †

2 Sont dispensés de déposer, les ascendants, les descendants, les frères et sœurs du coupable, et les alliés aux mêmes degrés ; les personnes qui sont par état ou par profession les dépositaires des secrets qu'on leur confie, comme les avocats, les médecins, les évêques ou les curés même, à l'égard des choses qu'on leur a révélées hors de la confession. †

Article 4 : Le faux témoignage est-il toujours un péché mortel ?

70

Objection N°1.

Il semble que le faux témoignage ne soit pas toujours un péché mortel. Car il arrive qu'on fait un faux témoignage par suite de l'ignorance du fait. Or, cette ignorance excuse du péché mortel. Le faux témoignage n'est donc pas toujours un péché de cette nature.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans une déposition le témoin ne doit pas affirmer avec certitude, comme s'il le savait, ce dont il n'est pas certain, mais il doit donner pour douteux ce dont il doute, et affirmer comme certain ce dont il est sûr. Mais parce qu'il arrive, par suite de la faiblesse de la mémoire, qu'on regarde quelquefois comme certain ce qui est faux, si, après y avoir réfléchi avec toute l'attention possible, on se croit sûr d'une fausseté, on ne pèche pas mortellement en l'affirmant, parce qu'alors on ne fait pas un faux témoignage absolument et avec intention, mais on le fait par accident, sans le vouloir[1].

Objection N°2.

Le mensonge qui sert à quelqu'un et qui ne nuit à personne est un mensonge officieux, qui n'est pas un péché mortel. Or, quelquefois dans le faux témoignage le mensonge a ce caractère, comme quand on fait un faux témoignage pour délivrer quelqu'un de la mort ou d'une sentence injuste qui est intentée par de faux témoins ou par la malice du juge. Ce faux témoignage n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Un jugement injuste n'est pas un jugement. C'est pourquoi un faux témoignage produit dans un jugement injuste pour empêcher l'injustice n'a pas, par la force même du jugement, le caractère d'un péché mortel, il ne l'a que par suite de la violation du serment.

Objection N°3.

On requiert du témoin le serment, afin qu'il craigne de pécher mortellement en se parjurant. Or, cela ne serait pas nécessaire, si le faux témoignage était un péché mortel. Il n'en est donc pas toujours un.

Réponse à l'objection N°3 :

Les hommes abhorrent surtout les péchés qui sont contre Dieu, comme étant les plus graves, et le parjure est de ce nombre. Mais ils n'abhorrent pas de même les péchés qui sont contre le prochain. C'est pourquoi, pour être plus sûr du témoignage, on demande au témoin le serment.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Prov., 19, 5) : Le faux témoin ne sera pas impuni.

Conclusion.

Celui qui fait un faux témoignage pèche mortellement, puisqu'il est parjure, qu'il agit contre la justice et qu'il ment.

Il faut répondre que le faux témoignage a une triple difformité. La première vient du parjure, parce que les témoins ne sont admis qu'autant qu'ils prêtent serment, et il est par là même toujours un

1 Si le témoin s'aperçoit ensuite de son erreur, et qu'il puisse, sans grave inconvénient, rétracter sa déposition, il est obligé de le faire, par charité, de l'aveu de tous, et même par justice, suivant le sentiment le plus probable, d'après Sylvius, Billuart, saint Alphonse de Liguori, Mgr Gousset,

péché mortel[1]. La seconde provient de la violation de la justice. À ce point de vue, il est un péché mortel dans son genre[2], comme toute injustice. C'est pourquoi dans le Décalogue il est ainsi défendu (Ex., 20, 16) : Vous ne ferez pas de faux témoignage contre votre prochain. Car il n'agit pas contre quelqu'un, celui qui l'empêche de faire une injure, mais seulement celui qui le prive de la justice. La troisième résulte de la fausseté même, qui fait que tout mensonge est un péché. Sous ce rapport, le faux témoignage n'est pas toujours un péché mortel. [Q89-1]

70

etc. †

1 Le parjure n'admet pas de légèreté de matière. †

2 Il peut y avoir sous ce rapport légèreté de matière, parce que le dommage causé par un faux témoignage peut être peu important. †

QUESTION 71 : DE L'INJUSTICE QUI A LIEU DANS LE JUGEMENT DE LA PART DES AVOCATS

Question 71 : De l'injustice qui a lieu dans le jugement de la part des avocats.....67
Article 1 : Un avocat est-il tenu de se charger de la cause des pauvres ?.....68
Article 2 : Est-il convenable que d'après le droit il y ait des individus qui soient exclus de la charge d'avocat ?.....69
Article 3 : Un avocat pêche-t-il en défendant une cause injuste ?.....71
Article 4 : Est-il permis à un avocat de recevoir de l'argent pour sa défense ?.....72

Après avoir parlé des témoins, nous avons à nous occuper de l'injustice qui a lieu dans le jugement de la part des avocats.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. L'avocat est-il tenu de se charger de la cause des pauvres ?[1]
2. Y a-t-il des individus qu'on doive éloigner de la charge d'avocat ?
3. Un avocat pèche-t-il en défendant une cause injuste ?
4. Pèche-t-il en recevant de l'argent pour sa défense ?

1 La doctrine renfermée dans cet article est applicable aux médecins, aux procureurs, aux notaires et en général à tous ceux qui remplissent des fonctions publiques. †

Article 1 : Un avocat est-il tenu de se charger de la cause des pauvres ?

71

Objection N°1.

Il semble qu'un avocat soit tenu de prendre en main la cause des pauvres. Car il est dit (Ex., 23, 5) : Si vous voyez l'âne de celui qui vous hait abattu sous sa charge, vous ne passerez pas votre chemin, mais vous le relèverez. Or, le pauvre n'est pas moins en danger, si sa cause est opprimée contrairement à la justice, que si son âne tombait sous un fardeau. L'avocat est donc tenu de prendre la défense de la cause des pauvres.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand un âne succombe sous son fardeau, il ne peut être secouru dans cette circonstance que par ceux qui passent ; c'est pourquoi ils sont tenus de lui venir en aide. Mais ils n'y seraient pas obligés, s'il y avait lieu de le secourir autrement.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Hom. 9 in Ev.) : Que celui qui a de l'intelligence ait soin de ne pas se taire absolument ; que celui qui est dans l'abondance ne cesse pas de faire des œuvres de miséricorde ; que celui qui a l'art de diriger les autres le communique au prochain ; que celui qui a accès près du riche intercède pour les pauvres ; car il sera demandé compte à chacun du moindre talent qu'il aura reçu. Or, on ne doit pas cacher le talent que la Providence a confié, mais on doit le dispenser avec fidélité, ce qui est manifeste par la peine portée contre le serviteur qui avait enfoui le sien (Matth., chap. 25). L'avocat est donc tenu de parler pour les pauvres.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme est tenu de dispenser utilement le talent qui lui a été confié, mais en observant l'opportunité des lieux, des temps et des autres circonstances, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

Le précepte qui nous commande de faire des œuvres de miséricorde étant affirmatif, oblige surtout pour le lieu et pour le temps où la nécessité est pressante. Or, il semble qu'il y ait nécessité quand la cause du pauvre est opprimée. Il semble donc que dans ce cas l'avocat soit tenu de prendre sa défense.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute nécessité ne met pas dans l'obligation de secourir le prochain, il n'y a que celle dont nous avons parlé.

Mais c'est le contraire. L'indigent qui a besoin de nourriture n'est pas dans une nécessité moins pressante que celui qui a besoin d'avocat. Or celui qui a le pouvoir de nourrir un pauvre n'est pas toujours tenu de le faire. Un avocat n'est donc pas toujours tenu de défendre la cause des pauvres.

Conclusion.

Quand les causes des pauvres ne peuvent pas être soutenues autrement, les avocats sont tenus de s'en charger et de les défendre, comme tout le monde est tenu de faire une œuvre de miséricorde en faveur de celui qui est dans le besoin extrême.

Il faut répondre que la défense de la cause des pauvres étant une œuvre de miséricorde, on doit raisonner à son égard, comme nous l'avons fait pour toutes les autres œuvres de ce genre (quest. 32, art. 5 et 6). Mais personne ne pouvant suffire à toutes les œuvres de miséricorde que réclament tous les indigents, il s'ensuit, comme l'observe saint Augustin (De doct. christ., liv. 1, chap. 28), que dans l'impossibilité où l'on est d'être utile à tout le monde, il faut particulièrement venir en aide à ceux qui, selon les différentes conjonctures des temps, des lieux et des affaires, nous sont plus étroitement unis. Il dit selon les lieux, parce qu'on n'est pas tenu de chercher par le monde des indigents pour les soulager, mais il suffit de faire des œuvres de charité en faveur de ceux qui se présentent. Ainsi il est dit (Ex., 23, 4) : Si vous trouvez le bœuf de votre ennemi ou son âne qui soit égaré, ne manquez pas de le lui ramener. Il ajoute, selon les temps, parce qu'on n'est pas tenu de subvenir aux besoins futurs du prochain ; il suffit de soulager sa misère présente. C'est ce qui fait dire à saint Jean (1 Jean, 3, 17) : Celui qui aura vu son frère dans le besoin, et qui lui aura fermé son cœur et ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? Enfin il parle de toutes les affaires quelles qu'elles soient, parce que l'homme doit surtout prodiguer ses soins à ceux qui lui sont attachés par quelques liens, d'après ces paroles de saint Paul (1 Tim., 5, 8) : Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et particulièrement de ceux de sa maison, il a renoncé à la foi. — Toutes ces conditions étant remplies, il faut encore observer si celui qui est dans la nécessité est dans un état tel qu'on ne voie pas comment il pourrait être secouru autrement. Dans ce cas, on est tenu de faire en sa faveur une œuvre de miséricorde. Mais si l'on voit qu'il peut se procurer des secours ailleurs, soit par lui-même, soit par une autre personne qui tient à lui de plus près ou qui a plus de ressources, on n'est pas tenu nécessairement de secourir son indigence, et celui qui s'en abstient ne pèche pas, quoiqu'il fasse une action louable[1], s'il vient alors à son aide. Par conséquent, un avocat n'est pas toujours tenu de défendre la cause du pauvre ; il ne le doit qu'autant que toutes les conditions que nous venons d'énumérer sont remplies simultanément[2] ; autrement il faudrait qu'il négligeât toutes les autres affaires, et qu'il ne s'occupât que d'appuyer les causes des pauvres. Il en faut dire autant du médecin à l'égard des soins qu'il leur doit.

Article 2 : Est-il convenable que d'après le droit il y ait des individus qui soient exclus de la charge d'avocat ?

71

Objection N°1.

Il semble qu'on ait tort d'écarter juridiquement quelqu'un de l'office d'avocat. Car on ne doit empêcher personne de faire des œuvres de miséricorde. Or, défendre une cause, c'est une œuvre de miséricorde, comme nous l'avons dit (art. préc.). On ne doit donc pas empêcher quelqu'un de remplir cette charge.

Réponse à l'objection N°1 :

On est quelquefois empêché de faire des œuvres de miséricorde, les uns par défaut de convenance, les autres pour cause d'impuissance. Car toutes les œuvres de miséricorde ne conviennent pas à tout le monde ; ainsi il n'appartient pas aux sots de donner des conseils, ni aux ignorants d'instruire. [Q75-1]

1 Il fait dans ce cas une œuvre de conseil qui est très agréable à Dieu. †

2 D'ailleurs, dans ce cas, le juge impose d'office la nécessité de défendre l'accusé. †

Objection N°2.

Les causes contraires ne doivent pas produire le même effet. Or, se livrer aux choses de Dieu et s'adonner aux péchés, voilà deux choses contraires. C'est donc à tort qu'on exclut de la charge d'avocat les moines et les clercs pour cause de religion, les infâmes et les hérétiques à cause de leur crime.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la vertu est détruite par l'excès et le défaut, de même l'inconvenance provient du plus et du moins. C'est pourquoi les uns sont écartés de l'office d'avocat, parce qu'ils sont trop élevés pour le remplir, comme les religieux et les clercs ; les autres parce qu'ils n'ont pas les qualités que cette charge exige, comme les infâmes et les infidèles.

Objection N°3.

L'homme doit aimer son prochain comme lui-même. Or, c'est un acte d'amour que de prendre la défense d'une cause. C'est donc à tort qu'on accorde à quelques-uns le droit de défense pour eux-mêmes, tandis qu'on le leur refuse pour défendre les autres.

Réponse à l'objection N°3 :

La nécessité n'est pas aussi pressante quand il s'agit de défendre la cause des autres que la sienne, parce que les autres peuvent se procurer d'autres secours ; il n'y a donc pas de parité.

Mais c'est le contraire. Le droit dit (3, quest. 7, chap. Infames) qu'il y a beaucoup de personnes qui sont écartées de l'office du barreau.

Conclusion.

Il y en a que le droit écarte de la charge d'avocat, non seulement pour cause d'impuissance, comme les furieux, les enfants, les sourds et muets, les ineptes, mais encore pour cause d'inconvenance, comme les clercs, les moines, les aveugles, les infidèles et les infâmes, et ceux qui ont été condamnés à de graves peines, quoique les clercs puissent plaider pour leurs églises et les moines pour leur monastère.

Il faut répondre qu'un acte est défendu pour deux raisons, ou parce qu'on est incapable de le faire, ou parce qu'il n'est pas convenable qu'on le fasse. L'impuissance exclut absolument, mais le défaut de convenance n'exclut pas absolument, parce que la nécessité peut le détruire. Ainsi l'office d'avocat est donc interdit aux uns pour cause d'impuissance, parce qu'ils manquent ou du sens interne, comme les furieux et les enfants, ou des sens extérieurs, comme les sourds et les muets. Car il faut à un avocat de l'aptitude dans l'intelligence pour qu'il puisse faire voir convenablement la justice de la cause qu'il a embrassée[1], et il est nécessaire qu'il ait la langue déliée et l'oreille libre, afin qu'il puisse s'exprimer et entendre ce qu'on lui dit. Par conséquent ceux qui sont privés de ces facultés ne peuvent nullement remplir le rôle d'avocat ni pour eux, ni pour les autres. — Il peut n'être pas décent de remplir cette charge pour deux motifs :

1. Parce qu'on est lié par des devoirs plus élevés. Ainsi il n'est pas convenable que les moines et les prêtres remplissent le rôle d'avocat dans une cause quelconque, et on ne le permet pas aux clercs dans les tribunaux séculiers, parce que ces personnes sont attachées aux choses divines.
2. Par suite de défauts personnels, tels que les défauts corporels, comme on le voit pour les aveugles qui ne pourraient décemment se présenter devant un tribunal ; ou tels que des défauts spirituels. Car il ne convient pas que celui qui a méprisé en lui-même la justice soit

1 Les avocats qui sont ignorants, qui ne peuvent juger suffisamment les causes qui leur sont soumises, et qui ne savent pas les défendre d'après le droit et la coutume, pèchent mortellement en s'en chargeant, et sont tenus de restituer à leur client tout le dommage qu'ils lui ont causé par leur incapacité ou leur négligence. †

le défenseur de la justice d'un autre. C'est pourquoi il n'est pas convenable que les infâmes, les infidèles, et ceux qui ont été condamnés pour des crimes graves, soient avocats.

Toutefois la nécessité l'emporte sur cette inconvenance. C'est ce qui fait que ces personnes peuvent remplir le rôle d'avocats pour elles-mêmes ou pour ceux qui leur sont attachés. Ainsi les clercs peuvent plaider pour leurs églises, et les moines pour leur monastère, si l'Abbé le leur ordonne.

Article 3 : Un avocat pêche-t-il en défendant une cause injuste ?

71

Objection N°1.

Il semble qu'un avocat ne pèche pas en défendant une cause injuste. Car, comme le médecin montre son habileté en guérissant une maladie désespérée, de même l'avocat montre la sienne en défendant une cause injuste. Or, on loue le médecin qui obtient une guérison semblable. On doit donc aussi louer l'avocat de son action plutôt que de lui en faire un crime.

Réponse à l'objection N°1 :

Le médecin qui soigne une maladie désespérée, ne fait injure à personne ; tandis que l'avocat qui se charge d'une mauvaise cause, blesse injustement celui contre lequel il plaide[1]. Il n'y a donc pas ici de similitude. Car quoiqu'il paraisse digne d'éloge sous le rapport du talent, néanmoins il pèche quant à l'injustice de la volonté, parce qu'il abuse de son art pour le mal.

Objection N°2.

Il est permis de se désister d'un acte qui est coupable. Or, on punit l'avocat, s'il abandonne sa cause, comme on le voit (2, quest. 3, in append. Grat. ad cap. Si quem pœnituerit). Un avocat ne pèche donc pas en défendant une cause injuste une fois qu'il s'en est chargé.

Réponse à l'objection N°2 :

Si un avocat a cru dans le principe que sa cause était bonne, et qu'ensuite il s'aperçoive qu'elle est mauvaise, il ne doit pas la trahir, c'est-à-dire il ne doit pas venir en aide à l'autre partie ou lui révéler les secrets de la sienne. Cependant il peut et il doit abandonner son affaire, et exciter son client à cesser de la poursuivre ou l'engager à s'entendre avec la partie adverse sans lui faire aucun tort.

Objection N°3.

Le péché parait plus grave quand on emploie l'injustice pour servir une cause juste[2] que quand on défend une cause injuste ; parce que l'un porte sur la forme et l'autre sur la matière. Or, il semble permis à l'avocat d'user de ruses, comme le soldat peut se servir d'embûches. Il semble donc qu'il ne pèche pas en défendant une cause injuste.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 40, art. 3), il est permis à un soldat ou à un chef de corps dans une guerre juste de faire insidieusement ce qu'il doit faire, en se cachant avec prudence, mais sans employer frauduleusement la fausseté, parce qu'on doit respecter la foi à l'égard de l'ennemi, comme le dit Cicéron (De offic., liv. 1, in tit. De bellicis offic. et liv. 3 De fortitud.). Par conséquent il est également permis à un avocat qui défend une bonne cause de cacher prudemment ce qui pourrait être un obstacle à son succès ; mais il ne lui est pas permis d'avoir recours à la fausseté[3].

1 Dans les causes criminelles, l'avocat ne doit pas se charger du rôle d'accusateur, s'il s'agit d'un fait douteux. †

2 par exemple lorsqu'on a recours à de faux témoins ou à de fausses lois †

3 Dans le cas où il a recours au mensonge pour soutenir une cause qui est juste, il ne pèche pas contre la justice proprement dite, mais il pèche contre la justice légale, parce qu'il use de moyens illicites. †

Mais c'est le contraire. Il est dit (2 Paralip., 19, 2) : Vous prêtez secours à l'impie… et c'est pour cela que vous mériterez la colère de Dieu. Or, l'avocat en défendant une cause injuste prête secours à l'impie. Il mérite donc la colère de Dieu pour son péché.

Conclusion.

L'avocat pèche grièvement s'il défend sciemment une cause injuste, et il est tenu de restituer ; mais s'il le fait par ignorance il n'est pas coupable, parce que son ignorance l'excuse.
Il faut répondre qu'il est défendu de coopérer à une mauvaise action, soit en la conseillant, soit en aidant à la faire, soit en y consentant de quelque manière ; parce que celui qui conseille un acte et qui aide à le faire en est pour ainsi dire l'auteur. Et l'Apôtre ajoute (Rom., 1, 32) que la mort est due non seulement à ceux qui font le péché, mais encore à ceux qui approuvent ceux qui le font. C'est pourquoi nous avons dit (quest. 62, art. 7) qu'ils sont tous tenus à restituer. Or, il est évident que l'avocat aide et conseille celui dont il défend la cause. Par conséquent s'il défend sciemment une cause injuste, il pèche grièvement sans aucun doute, et il est tenu de restituer à l'autre partie le tort qu'il lui a causé contrairement à la justice[1]. Mais s'il est dans l'ignorance[2] et qu'il défende une cause injuste tout en croyant qu'elle ne l'est pas, il est excusable selon que l'ignorance peut excuser[3].

Article 4 : Est-il permis à un avocat de recevoir de l'argent pour sa défense ?

71

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis à un avocat de recevoir de l'argent pour sa défense. Car on ne doit pas faire les œuvres de miséricorde en vue d'une récompense humaine, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 14, 12) : Quand vous donnez à dîner ou à souper, n'invitez ni vos amis, ni vos frères, ni vos parents, ni vos voisins qui sont riches, de peur qu'ils ne vous invitent ensuite à leur tour et que ce ne soit là votre récompense. Or, la défense de la cause de quelqu'un est une œuvre de miséricorde, comme nous l'avons dit (art. 1). Il n'est donc pas permis à un avocat de recevoir de l'argent pour une cause qu'il a soutenue.

Réponse à l'objection N°1 :

On n'est pas toujours tenu de faire gratuitement ce qui peut être l'objet d'une œuvre de miséricorde ; autrement on ne pourrait rien vendre licitement, parce qu'on peut tout employer à des œuvres de miséricorde. Et quand on en fait ce dernier usage, on ne doit pas chercher une récompense humaine, mais divine. De même l'avocat, quand il se charge par miséricorde de la cause des pauvres, ne doit pas avoir pour but d'en être récompensé par les hommes, mais par Dieu. Toutefois il n'est pas toujours tenu de plaider gratuitement.

Objection N°2.

On ne doit pas donner ce qui est spirituel pour ce qui est matériel. Or, un plaidoyer paraît être une chose spirituelle, puisque c'est une application de la science du droit. Il n'est donc pas permis à un avocat de recevoir de l'argent pour une cause qu'il a plaidée.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Il est aussi responsable envers son client du dommage qu'il lui a causé, s'il ne l'a pas prévenu de l'injustice de sa cause qu'il connaissait bien. †

2 Si la cause est douteuse, les théologiens admettent en général que l'avocat peut s'en charger, mais il doit prévenir son client de l'incertitude de l'issue de son procès. †

3 Si l'ignorance est antécédente, on est exempt de péché et de restitution ; si elle est concomitante, on est exempt de restituer, mais on n'est pas sans péché ; si elle est conséquente, affectée ou crasse, il y a tout à la fois péché et nécessité de restituer. †

Quoique la science du droit soit une chose spirituelle, cependant son application demande un travail corporel. C'est pourquoi il est permis de recevoir de l'argent en retour : autrement il ne serait permis à aucun artisan de vivre de son art.

Objection N°3.

Comme la personne de l'avocat concourt au jugement, de môme aussi celle du juge et celle du témoin. Or, d'après saint Augustin (Epist. 54 ad Maced.), le juge ne doit pas faire payer une sentence qui est juste, ni le témoin un témoignage qui est vrai. L'avocat ne peut donc pas non plus faire payer son plaidoyer.

Réponse à l'objection N°3 :

Le juge et le témoin sont communs aux deux parties, parce que le juge est tenu de rendre une juste sentence et le témoin doit faire une déposition véridique. Or, la justice et la vérité ne penchent pas d'un côté plutôt que d'un autre. C'est pourquoi les juges reçoivent de la société[1] des honoraires pour leur peine, et les témoins en reçoivent, non pour prix de leur témoignage, mais en dédommagement de leur démarche et de leurs frais. Ce sont les deux parties ou celle qui les produit qui les payent ; parce que personne ne combat jamais à ses dépens, selon l'expression de l'Apôtre (1 Cor., 9, 7). Mais l'avocat ne défend que l'une des parties ; c'est pourquoi il peut licitement lui faire payer le service qu'il lui a rendu.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (ibid.) que l'avocat a le droit de faire payer son plaidoyer et le jurisconsulte le conseil qu'il donne.

Conclusion.

Il est permis aux avocats de recevoir pour leur plaidoyer une somme modérée selon la condition de la personne et la coutume du pays.

Il faut répondre qu'on peut avec justice recevoir une récompense pour un service qu'on n'est pas tenu de rendre à un autre. Or, il est évident qu'un avocat n'est pas toujours tenu de défendre les causes des autres ou de leur donner un conseil. C'est pourquoi s'il fait payer son plaidoyer ou sa consultation, il n'agit pas contre la justice. On doit faire le même raisonnement à l'égard du médecin qui s'occupe d'une maladie, et en général de tous ceux qui ont des emplois analogues ; pourvu toutefois qu'ils ne reçoivent que des sommes modérées, eu égard à la condition des personnes[2], des affaires, du travail et à la coutume du pays[3]. Si par indélicatesse ils prennent des sommes excessives, ils pèchent contre la justice. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (loc. cit.) qu'on a coutume de leur faire rendre ce qu'ils ont extorqué par une indélicatesse excessive, mais qu'il n'en est pas de même de ce qu'ils reçoivent d'après une coutume qui est supportable.

71

1 C'est le seul mode de rétribution qui puisse assurer leur indépendance et leur impartialité. †

2 Un avocat peut exiger plus d'un riche que d'un pauvre. Celui qui a une réputation de science et d'habileté peut aussi prendre plus cher qu'un avocat ordinaire. †

3 Il y a des tarifs établis par des règlements spéciaux, ou par des coutumes. D'ailleurs, on doit s'en rapporter pour ces matières au jugement des hommes prudents et désintéressés dans l'affaire. †

QUESTION 72 : DES PAROLES INJURIEUSES QUE L'ON PRONONCE HORS DES JUGEMENTS ET D'ABORD DE LA CONTUMÉLIE

Question 72 : Des paroles injurieuses que l'on prononce hors des jugements et d'abord de la contumélie.....74
Article 1 : La contumélie consiste-t-elle dans les paroles ?.....75
Article 2 : La contumélie est-elle un péché mortel ?.....76
Article 3 : Devons-nous supporter les contumélies faites contre nous ?.....78
Article 4 : La contumélie vient-elle de la colère ?.....79
[Q122-6]

Après avoir parlé des paroles injurieuses qu'on prononce en jugement, nous devons nous occuper de celles qu'on prononce hors de là.

Nous traiterons :

1. de la contumélie[1] ;
2. de la détraction ;
3. des rapports ;
4. de la moquerie ;
5. de la malédiction.

Sur la contumélie quatre questions se présentent :

1. Qu'est-ce que la contumélie ?
2. Toute contumélie est-elle un péché mortel ?
3. Faut-il réprimer ceux qui font des contumélies ?
4. De l'origine de la contumélie.

1 **Contumélie** : Vieilli, littér. Parole ou action atteignant une personne dans son amour-propre, sa dignité; offense très grave. Certes, au point de vue des contumélies et des blasphèmes, des besognes sacrilèges et des galimafrées sensorielles, ce prêtre semble exorbitant, presque unique (Huysmans, Là-bas,t. 2, 1891, p. 173): « Cette sorte d'ironie si souvent pratiquée par le pamphlétaire allait à un tel point d'exaspération et de frénésie, finissait par devenir une spirale si furieuse de sarcasmes, de contumélies, de grincements, que Léopold, jusqu'alors assez peu frotté de littérature, eut comme une révélation de la puissance des mots humains. » Bloy, La Femme pauvre,1897, p. 135. def : http://www.cnrtl.fr/ †

Article 1 : La contumélie consiste-t-elle dans les paroles ?

72

Objection N°1.

Il semble que la contumélie ne consiste pas dans les paroles. Car la contumélie implique un tort causé au prochain, puisqu'elle appartient à l'injustice. Or, les paroles ne paraissent faire aucun tort au prochain, ni dans sa personne, ni dans ses biens. La contumélie ne consiste donc pas dans les paroles.

Réponse à l'objection N°1 :

Les paroles considérées dans leur essence, c'est-à-dire comme des sons qui frappent l'oreille, ne font aucun tort au prochain, sinon quand elles fatiguent l'ouïe, comme quand on parle trop haut. Mais, considérées comme des signes représentatifs qui portent quelque chose à la connaissance des autres, elles peuvent faire beaucoup de mal. Un des plus grands, c'est qu'elles peuvent faire perdre à un homme son honneur ou le respect que les autres doivent avoir pour lui. C'est pourquoi la contumélie est plus grande, si l'on dit à quelqu'un ses défauts en présence de beaucoup de témoins. Si on ne les dit qu'à lui[1], il peut néanmoins y avoir encore contumélie, dans le sens que celui qui parle agit injustement contre le respect qu'il doit à celui qui l'écoute.

Objection N°2.

La contumélie paraît se rapporter à une sorte de déshonneur. Or, on peut être déshonoré ou blessé plutôt par des actes que par des paroles. Il semble donc que la contumélie ne consiste pas dans les paroles, mais plutôt dans les actes.

Réponse à l'objection N°2 :

On déshonore quelqu'un par des actes, selon que ces actes produisent ou signifient ce qui est contraire à son honneur. Dans le premier cas, ce n'est pas une contumélie, mais une des autres espèces d'injustice dont nous avons parlé (quest. 64 à 66). Dans le second, c'en est une, parce que les actes sont alors significatifs comme les paroles.

Objection N°3.

Le déshonneur qui résulte des paroles prend le nom d'opprobre ou de reproche. Or, la contumélie paraît différer de ces deux choses. Elle ne consiste donc pas dans les paroles.

Réponse à l'objection N°3 :

L'opprobre et le reproche consistent dans les paroles comme la contumélie, parce que par ces trois choses on représente les défauts de quelqu'un au détriment de son honneur. Mais ces défauts sont de trois sortes : il y a le défaut de la faute qui est représenté par la contumélie ; le défaut en général de la faute et de la peine, qui est représenté par l'opprobre (convicium), parce qu'on a coutume de désigner par là un vice (vicium), non seulement de l'âme, mais encore du corps. Par exemple, si l'on dit injurieusement à quelqu'un qu'il est aveugle, c'est un opprobre et non une contumélie ; mais si l'on dit à un autre qu'il est un voleur, non seulement c'est un opprobre, mais c'est encore une contumélie. D'autres fois on met sous les yeux de quelqu'un sa bassesse ou sa pauvreté, ce qui déroge à l'honneur qui résulte d'une certaine supériorité de position. Ceci se fait au moyen du reproche, qui existe, à proprement parler, quand on rappelle injurieusement à la mémoire d'un autre

1 Il est à remarquer que pour qu'il y ait contumélie, il faut que la personne outragée soit présente, ou du moins qu'on ait l'intention qu'elle sache ce qu'on a dit. Cette condition est essentielle, parce que la contumélie est opposée à l'honneur, et que pour honorer quelqu'un il faut qu'il soit

le secours qu'on lui a accordé, quand il était dans l'indigence[1]. Ainsi il est dit de l'insensé (Ecclé., 20, 15) qu'il donne peu et qu'il reproche souvent. Au reste, l'une de ces dénominations se prend quelquefois pour l'autre.

Mais c'est le contraire. On ne perçoit par l'ouïe que la parole. Or, la contumélie se perçoit de cette manière, d'après ce mot du prophète (Jérem., 20, 10) : J'ai entendu des contumélies autour de moi. La contumélie est donc dans les paroles.

Conclusion.

La contumélie consiste dans des paroles par lesquelles ce qui est contraire à la gloire de quelqu'un est porté à sa connaissance et à celle des autres.

Il faut répondre que la contumélie implique la diffamation d'un individu ; ce qui se fait de deux manières :

1. Car, quand l'honneur résulte d'une certaine supériorité, on déshonore une personne en la privant de l'élévation qui lui attirait de la gloire ; ce qui se fait par les péchés d'action dont nous avons parlé (quest. 64 à 66).
2. Il y a contumélie quand un fait qui est contraire à la gloire de quelqu'un est porté à sa connaissance et à celle des autres. C'est ce qui appartient à la contumélie proprement dite, et c'est ce qui se produit par des signes. Mais, comme l'observe saint Augustin (De doct. christ., liv. 2, chap. 3), tous les signes comparés aux paroles sont en très petit nombre ; car la parole est le moyen principal que les hommes ont adopté pour exprimer toutes les conceptions de leur esprit. C'est pourquoi la contumélie proprement dite consiste dans les paroles. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (Etym., liv. 10 ad litt. C) qu'on appelle du mot contumeliosus celui qui fait des contumélies, parce qu'il est prompt à dire des injures et qu'il en a la bouche pleine (tumet). — Toutefois, comme au moyen de certains faits[2] on peut exprimer la même chose que par des paroles, il s'ensuit que la contumélie prise dans un sens large s'entend aussi des actes. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (Rom., 1, 30) : Contumélieux, orgueilleux, etc., la glose dit (interl.) qu'ils font des contumélies ceux qui, par leurs paroles ou leurs actions, déshonorent et outragent les autres. [Q73-1]

Article 2 : La contumélie est-elle un péché mortel ?

72

Objection N°1.

Il semble que la contumélie ou l'opprobre ne soit pas un péché mortel. Car aucun péché mortel n'est l'acte d'une vertu. Or, il appartient à la vertu qu'Aristote appelle eutrapélie, ou bonne humeur, de piquer les autres et de le faire finement (Eth., liv. 4, chap. 8). La contumélie n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Il appartient à la bonne humeur de faire quelques pointes légères, non pour diffamer ou pour contrister celui qu'on attaque, mais plutôt pour s'amuser et par plaisanterie. On peut faire cela sans péché, si l'on observe les circonstances que l'on doit observer. Mais si on ne craint pas de contrister celui contre lequel on plaisante, et qu'on aille jusqu'à en faire un objet de risée pour les autres, on est coupable, comme on le voit (ibid.).

là. †

1 Ces trois choses sont de la même espèce, parce qu'elles ont le même objet formel, qui consiste à atteindre l'honneur. C'est ce qu'observent Sylvius, Cajétan, Billuart, Soto, Serra, etc. †

2 Ainsi on peut exprimer son mépris envers quelqu'un en haussant les épaules, en brisant une de ses images, en lui donnant un soufflet, et de mille autres manières. †

Objection N°2.

Les hommes parfaits ne font pas de péché mortel, cependant ils se permettent quelquefois des paroles blessantes ou des contumélies, comme on le voit par l'apôtre saint Paul, qui dit aux Galates (3, 1) : O insensés ! Et le Seigneur lui-même s'écrie (Luc, 24, 25) : O hommes dépourvus d'intelligence dont le cœur est tardif à croire ! L'opprobre ou la contumélie n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme il est permis de frapper quelqu'un ou de lui faire subir une perte pour le corriger, de même on peut, dans le même but, adresser des paroles de reproche à celui que l'on doit corriger. C'est ainsi que le Seigneur appelle ses disciples des hommes sans intelligence, et que l'Apôtre dit insensés aux Galates. Cependant, comme l'observe saint Augustin (De serm. Dom. in mont., liv. 2, chap. 19), on doit rarement, et seulement pour le cas d'extrême nécessité, employer ces réprimandes, et nous devons y avoir recours, non pour nous-mêmes, mais dans l'intérêt de la gloire de Dieu.

Objection N°3.

Quoique ce qui est un péché véniel dans son genre puisse devenir mortel, cependant un péché qui est mortel dans son genre ne peut pas être véniel, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 88, art. 4 et 6). Si donc c'était un péché mortel dans son genre de faire une contumélie, il s'ensuivrait que ce serait toujours une faute grave, ce qui paraît être faux, comme on le voit évidemment à l'égard de celui qui fait une contumélie par légèreté ou par un léger mouvement de colère. La contumélie n'est donc pas un péché mortel dans son genre.

Réponse à l'objection N°3 :

Le péché de contumélie dépendant de l'intention de celui qui le commet, il peut se faire qu'il soit un péché véniel, si la contumélie est légère, qu'elle ne porte pas une grave atteinte à l'honneur d'autrui, qu'elle ait été faite par légèreté d'esprit ou par suite d'une colère légère, sans le dessein ferme et arrêté de faire tort à la réputation de celui dont on parle, comme quand on veut seulement le contrister légèrement par ce que l'on dit.

Mais c'est le contraire. On ne mérite la peine éternelle de l'enfer que pour un péché mortel. Or, la contumélie mérite cette peine, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 5, 22) : Celui qui aura dit à son frère : fat, méritera d'être condamné au feu de l'enfer. L'opprobre ou la contumélie est donc un péché mortel.

Conclusion.

La contumélie est un péché mortel formellement, c'est-à-dire quand elle est faite avec l'intention de nuire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., réponse N°1), les paroles, considérées comme des sons, ne nuisent pas aux autres, mais elles sont nuisibles selon les choses qu'elles signifient. Cette signification provient des dispositions intérieures. C'est pourquoi, quand il s'agit des péchés de paroles, il faut surtout observer l'intention d'après laquelle on les prononce. Ainsi donc la contumélie impliquant par son essence une diffamation, si celui qui la fait a l'intention, par les paroles qu'il prononce, de ravir à un autre son honneur, c'est proprement et absolument en cela que consiste la contumélie. Ce péché n'est pas moins un péché mortel que le vol ou la rapine : car l'homme n'aime pas moins son honneur que ses biens[1]. Mais si l'on dit à un autre une parole de reproche ou de blâme, non pour le déshonorer, mais pour lui faire une correction ou pour un autre motif semblable, on ne fait pas formellement et absolument une contumélie ; on n'en fait une que par accident et matériellement, dans le sens qu'on dit ce qui pourrait être un opprobre ou une contumélie. Il peut donc y avoir en cela quelquefois un péché véniel, et d'autres fois il n'y a point

1 On préfère même l'honneur aux richesses, et en soi la contumélie est un péché plus grave que le vol et la rapine. †

du tout de péché[1]. — Toutefois il faut ici de la discrétion, afin de ne faire de ces paroles qu'un usage modéré ; parce que la contumélie que l'on fait sans y penser peut être tellement grave qu'on détruise l'honneur de celui contre lequel on a parlé. Dans ce cas on pourrait pécher mortellement, quand même on n'aurait pas eu l'intention de déshonorer la personne qu'on a atteinte ; comme celui qui en jouant vient à frapper quelqu'un étourdiment et à le blesser grièvement, n'est pas irrépréhensible[2]. [Q73-2] ; [Q75-1] ; [Q76-3]

Article 3 : Devons-nous supporter les contumélies faites contre nous ?

72

Objection N°1.

Il semble que nous ne devions pas supporter les contumélies faites contre nous. Car celui qui supporte une contumélie faite sur son compte excite l'audace de celui qui en est l'auteur. Or, c'est une chose qu'on ne doit pas faire. Par conséquent l'homme ne doit pas supporter une contumélie faite contre lui, mais il doit plutôt répondre à celui qui en est l'auteur.

Réponse à l'objection N°1 :

On doit réprimer avec modération l'audace de celui qui fait une contumélie, c'est-à-dire qu'on doit en cela remplir un devoir de charité, sans chercher à satisfaire son amour-propre[3]. C'est ce qui fait dire au Sage (Prov., 26, 4) : Ne répondez pas à l'insensé selon sa folie, de peur que vous ne deveniez semblable à lui.

Objection N°2.

L'homme doit s'aimer plus qu'un autre. Or, on ne doit pas supporter qu'on fasse une contumélie contre un autre. C'est ce qui fait dire au Sage (Prov., 26, 10) que celui qui impose silence à l'insensé adoucit les colères. On ne doit donc pas supporter les contumélies faites contre soi.

Réponse à l'objection N°2 :

En reprenant les contumélies faites contre un autre, on n'a moins à craindre de rechercher sa propre gloire que quand on repousse les contumélies faites contre soi et on paraît davantage animé par le sentiment de la charité.

Objection N°3.

Il n'est pas permis à quelqu'un de se venger, d'après ce mot de l'Apôtre, qui fait dire à Dieu (Rom., 12, 19) : La vengeance m'appartient, je rendrai à chacun ce qu'il mérite. Or, quand on ne résiste pas à la contumélie, on se venge, suivant cette réflexion de saint Chrysostome (Hom. 22 in Epist. ad Rom. et Hom. 43 in Matth.) : Si vous voulez vous venger, gardez le silence, et vous lui aurez fait une plaie funeste. On ne doit donc pas supporter les contumélies en gardant le silence, mais on doit plutôt y répondre.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'on se taisait[4] pour exciter par ce silence à la colère la personne qui aurait fait une contumélie, il y aurait là un acte de vengeance ; mais si l'on se tait, dans l'intention de laisser se dissiper son courroux, on fait un acte louable. C'est pourquoi il est dit (Ecclésiastique, 8, 4) : Ne disputez pas avec un grand parleur et ne jetez pas de bois sur son feu.

---

1 Comme dans les circonstances exprimées dans la réponse à la seconde objection. †

2 Quand on a fait tort à quelqu'un par la contumélie, on le répare par des marques d'estime et de bienveillance particulière, si l'on est supérieur à la personne offensée ; par des excuses, si on est son égal, ou en lui demandant pardon, si ou est son inférieur. †

3 Dieu permet quelquefois que les personnes les plus saintes soient l'objet des accusations les plus graves, pour leur fournir l'occasion de faire des progrès dans la vertu. †

4 Dans ce cas, le silence a quelque chose de méprisant et de contraire à la charité. †

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste dit (Ps. 37, 13) : Ceux qui cherchaient à me perdre ont tenu de mauvais discours. Puis il ajoute : Mais j'étais comme un sourd et je ne les écoutais pas, et j'étais comme un muet qui n'ouvre pas la bouche.

Conclusion.

On peut repousser les contumélies faites contre soi, dans l'intérêt de celui qui en est l'auteur, pour réprimer son audace et aussi dans le but de défendre sa dignité et son autorité propre ; quoique d'ailleurs chacun doive être disposé de cœur à supporter toutes les injures, si l'on voit qu'elles sont utiles à son salut personnel et à celui des autres.

Il faut répondre que, comme il est nécessaire de supporter ce qu'on fait contre nous, de même nous devons supporter ce que l'on dit. Or, à l'égard des actes que l'on fait contre nous, nous devons être dans la disposition de les souffrir. C'est ce que dit saint Augustin (De serm. Dom., liv. 1, chap. 19) quand il explique ces paroles de l'Évangile : Si quelqu'un vous frappe sur une joue, présentez-lui l'autre, c'est-à-dire, d'après ce grand docteur, que l'homme doit être disposé à agir ainsi, s'il en est besoin. Mais il n'est pas toujours obligé de le faire en acte, parce que le Seigneur ne l'a pas fait, puisque après avoir reçu un soufflet, il a dit : Pourquoi me frappez-vous ? comme on le voit (Jean, 18, 23). C'est pourquoi relativement aux paroles de contumélie qu'on prononce contre nous, il faut faire le même raisonnement. Car nous sommes obligés d'être toujours prêts à les souffrir, si cela est utile[3]. — Cependant nous devons quelquefois les repousser principalement pour deux raisons.

1. Dans l'intérêt de celui qui s'en rend coupable, pour abaisser son audace et l'empêcher à l'avenir de faire de pareilles actions, d'après ces paroles du Sage (Prov., 26, 5) : Répondez au fou selon qu'il convient à sa jolie, de peur qu'il ne se croie sage.
2. Dans l'intérêt d'une foule d'individus dont les progrès spirituels peuvent être arrêtés par les contumélies faites contre nous. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Hom. 9 sup. Ezech.) : Ceux dont la vie doit servir de modèle aux autres, sont obligés, s'ils le peuvent, d'imposer silence à ceux qui les dénigrent, de peur que ceux qui pouvaient les écouter ne ferment l'oreille à leur prédication et qu'en s'obstinant ainsi dans le dérèglement de leurs mœurs ils ne méprisent la vertu. [Q73-4]

Article 4 : La contumélie vient-elle de la colère ?

72

Objection N°1.

Il semble que la contumélie ne vienne pas de la colère. Car il est dit (Prov., 11, 2) : Où est l'orgueil, là se trouve la contumélie. Or, la colère est un vice distinct de l'orgueil. La contumélie n'en vient donc pas.

Réponse à l'objection N°1 :

La contumélie ne se rapporte pas à la fin de l'orgueil qui est la hauteur. C'est pour cette raison que la contumélie ne vient pas de ce vice directement. Cependant l'orgueil y dispose dans le sens que ceux qui se croient supérieurs, méprisent plus facilement les autres et leur disent des injures ; car ils se fâchent plus aisément, parce qu'ils considèrent comme quelque chose d'indigne tout ce qui se fait contre leur volonté.

Objection N°2.

Il est dit (Prov., 20, 3) : Tous les sots se jettent dans les contumélies. Or, la sottise est un vice opposé à la sagesse, comme nous l'avons vu (quest. 46, art. 1), tandis que la colère est contraire à la douceur. La contumélie ne vient donc pas de la colère.

3 Si cela est utile, par exemple, pour la gloire de Dieu ou notre salut. †

Réponse à l'objection N°2 :

D'après Aristote (Eth., liv. 7, chap. 6) la colère n'écoute pas parfaitement la raison. Ainsi celui qui est irrité manque de raison et par là même il approche de la folie. C'est pourquoi la contumélie vient de la folie selon l'affinité qu'elle a avec la colère.

Objection N°3.

Aucun péché n'est affaibli par sa cause. Or, le péché de contumélie est plus faible, quand on le fait par colère ; car celui qui fait une contumélie par haine pèche plus grièvement que celui qui en fait une par colère. La colère n'est donc pas la cause de ce péché.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 4), celui qui est irrité a l'intention d'outrager ouvertement, ce que ne cherche pas celui qui a de la haine[1]. C'est pourquoi la contumélie qui implique une injure manifeste, appartient plutôt à la colère qu'à la haine.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 31, chap. 17) que la contumélie vient de la colère.

Conclusion.

Puisque la contumélie excite à la vengeance, elle paraît venir de la colère plutôt que d'un autre vice. Il faut répondre que, quoiqu'un péché puisse venir de différentes sources, cependant on dit qu'il vient plus principalement du vice qui a coutume de le produire le plus souvent, parce qu'il se trouve plus rapproché de sa fin. Or, la contumélie a beaucoup d'affinité avec la fin de la colère qui est la vengeance ; car celui qui est irrité n'a pas de moyen plus prompt pour se venger que de faire une contumélie contre la personne à laquelle il en veut[2]. C'est pourquoi la contumélie vient principalement de la colère. [Q122-6]

72

1 La haine cherche plutôt à arriver à ses fins par des moyens cachés, et elle a recours à la détraction plutôt qu'à la contumélie. †

2 L'injure est la première arme à laquelle il a recours pour décharger son courroux. †

QUESTION 73 : DE LA DÉTRACTION

Question 73 : De la détraction.....81
Article 1 : La détraction est-elle bien définie, quand on dit qu'elle est le dénigrement de la réputation d'autrui par des paroles ?.....82
Article 2 : La détraction est-elle un péché mortel ?.....83
Article 3 : La détraction est-elle le plus grave de tous les péchés qu'on commet contre le prochain ?.....85
Article 4 : Celui qui entend médire et qui le souffre pèche-t-il grièvement ?.....87

Après avoir parlé de la contumélie, nous devons nous occuper de la détraction. — À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Qu'est-ce que la détraction ?[1]
2. Est-elle un péché mortel ?
3. De la comparaison de la détraction avec les autres péchés.
4. Pèche-t-on en écoutant une détraction ?[2]

1 Billuart complète ainsi cette définition : Detractio est injusta denigratio famæ alienæ per occulta verba. †

2 L'Apôtre dit (Rom., 1, 32) : Ceux qui font de telles choses sont dignes de mort, et non seulement ceux qui les font, mais encore ceux qui approuvent ceux qui les font. †

Article 1 : La détraction est-elle bien définie, quand on dit qu'elle est le dénigrement de la réputation d'autrui par des paroles ?

73

Objection N°1.

Il semble que la détraction ne soit pas le dénigrement de la réputation d'autrui par des paroles secrètes, comme quelques-uns l'ont définie. En effet qu'une chose soit secrète ou qu'elle soit manifeste, ce sont des circonstances qui ne constituent pas l'espèce du péché ; car, qu'un péché soit connu de beaucoup ou de quelques-uns, c'est un accident. Or, ce qui ne constitue pas l'espèce du péché n'appartient pas à son essence ; on ne doit donc pas le faire entrer dans sa définition. Par conséquent il n'est pas de l'essence de la détraction qu'elle soit produite par des paroles secrètes.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans les commutations involontaires auxquelles reviennent tous les torts causés au prochain par parole ou par action, les circonstances du secret et de la publicité changent l'espèce du péché[1], parce que ce qui est involontaire par violence est autre que ce qui est involontaire par ignorance, comme nous l'avons dit (quest. 65, art. 4, et 1a 2æ, quest. 6, art. 5 et 8).

Objection N°2.

La connaissance publique appartient à l'essence de la renommée. Si donc par la détraction on dénigre la réputation de quelqu'un, cela ne peut se faire au moyen de paroles secrètes, mais il faut des paroles prononcées devant tout le monde.

Réponse à l'objection N°2 :

La détraction se fait en secret, non d'une manière absolue, mais relativement à celui qui en est l'objet, parce qu'on parle mal de lui en son absence et sans qu'il le sache ; au lieu que celui qui fait une contumélie parle contre une personne en face. Par conséquent si l'on parle mal d'un autre devant plusieurs personnes en son absence, il y a détraction ; si on le fait devant lui seul, c'est une contumélie. Toutefois, si l'on dit du mal d'un absent à une seule personne, on ne détruit pas totalement sa réputation, mais en partie.

Objection N°3.

Il fait une détraction (detrahit) celui qui enlève quelque chose à quelqu'un ou qui diminue ce qu'il possède. Or, quelquefois on dénigre la réputation d'autrui, quoiqu'on ne lui enlève rien en vérité, comme quand on découvre les vrais défauts d'un individu. Donc tout dénigrement de la réputation n'est pas une détraction.

Réponse à l'objection N°3 :

Faire une détraction, ce n'est pas retrancher quelque chose de la vérité, mais c'est affaiblir la réputation de quelqu'un. Ce qui a lieu tantôt directement, tantôt indirectement. Directement de quatre manières :

1. Quand on impute une chose fausse à quelqu'un[2] ;
2. Quand on augmente sa culpabilité par le récit qu'on en fait ;
3. Quand on révèle un secret ;

1 Ainsi le vol est autre que la rapine, et, pour la même raison, la détraction est autre que la contumélie. †

2 Dans ce cas, c'est ce qu'on appelle une calomnie : c'est la plus grave des détractions. Mais, quoique ces différentes sortes de détraction n'aient pas la même gravité, cependant, d'après Cajétan et Serra, elles ne diffèrent pas entre elles d'espèce. †

4. Quand on dit qu'une bonne action a été faite dans une mauvaise intention. Indirectement, en niant ce qu'il y a de bien dans une personne, ou en le taisant malicieusement, ou en le diminuant[3].

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ecclésiaste, 10, 11) : Celui qui médit en secret est comme le serpent qui mord sans faire de bruit. Par conséquent déchirer en secret la réputation de quelqu'un, c'est faire une détraction.

Conclusion.

La détraction est le dénigrement de la réputation d'autrui par des paroles.

Il faut répondre que, comme on nuit à autrui par action de deux manières : ouvertement, comme par la rapine ou par toute espèce de violence ; en secret, comme en le volant et en le frappant perfidement ; de même on blesse le prochain par paroles de deux façons : ouvertement au moyen de la contumélie, dont nous avons parlé (quest. préc., art. 1), et en secret, ce qui résulte de la détraction. Quand on parle ouvertement contre un autre, il semble qu'on l'estime peu ; par conséquent on le déshonore par là même. C'est pourquoi la contumélie fait tort à l'honneur de celui qu'elle atteint. Mais celui qui parle contre quelqu'un en secret, paraît le craindre plus qu'il ne le méprise. Il ne porte donc pas directement atteinte à son honneur, mais à sa réputation, dans le sens qu'en prononçant secrètement ces paroles, il donne, autant qu'il est en son pouvoir, à ceux qui l'écoutent une mauvaise opinion de celui contre lequel il parle. Car le détracteur désire qu'on le croie, et c'est à cela que tendent tous ses efforts. D'où il est évident que la détraction diffère de la contumélie de deux manières :

1. Quant au mode de s'exprimer ; puisque celui qui fait une contumélie parle contre quelqu'un ouvertement, tandis que le détracteur parle en secret ;
2. Quant à la fin qu'on se propose, ou quant au dommage que l'on cause, parce que celui qui fait une contumélie déroge à l'honneur, et le détracteur à la réputation.

Article 2 : La détraction est-elle un péché mortel ?

73

Objection N°1.

Il semble que la détraction ne soit pas un péché mortel. Car aucun acte de vertu n'est un péché mortel. Or, la révélation d'un péché secret, ce qui, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), appartient à la détraction, est un acte de vertu ou de charité, quand on dénonce le péché d'un de ses frères pour qu'il s'en corrige, ou bien c'est un acte de justice quand on l'accuse. La détraction n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Révéler un péché secret de quelqu'un en le dénonçant pour qu'il s'en corrige, ou en l'accusant dans l'intérêt de la justice publique, ce n'est pas une détraction, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article et quest. 68, art. 1).

Objection N°2.

A l'occasion de ces paroles (Prov., chap. 24) : N ayez point de rapport avec les détracteurs, la glose dit (ord. Raban.) que c'est là spécialement le vice dans lequel tombe le genre humain tout entier. Or, il n'y a pas de péché mortel qui existe dans tout le genre humain ; parce qu'il y a beaucoup d'hommes qui en

3 La plupart des théologiens ajoutent : en louant faiblement ; mais cette dernière sorte de détraction rentre dans la seconde et la troisième. On a renfermé ces différentes sortes de détraction dans les deux vers suivants : Imponens, augens, manifestans, in mala vertens ; qui negat aut minuit, reticet, laudatve remissè. †

sont exempts ; tandis que les péchés véniels se trouvent dans tout le monde. La détraction est donc un péché véniel.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette glose ne dit pas que la détraction se trouve dans tout le genre humain, mais elle ajoute presque : soit parce que le nombre des insensés est infini et qu'il y a peu d'hommes qui marchent dans la voie du salut ; soit parce qu'il y en a peu, pour ne pas dire aucun, qui ne disent par légèreté quelque chose qui porte atteinte sous quelque rapport en matière légère à la réputation du prochain. Car, comme le dit l'apôtre saint Jacques (3, 2) : Celui qui ne pèche pas par paroles est un homme parfait.

Objection N°3.

Saint Augustin (Hom. de igne purgat. 42 de Sanct.) met parmi les petits péchés les mauvaises paroles que nous prononçons facilement ou témérairement : ce qui appartient à la détraction. La détraction est donc un péché véniel.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Augustin parle du cas où l'on dit de quelqu'un un mal qui n'est pas grave, sans avoir l'intention de lui nuire, mais par légèreté d'esprit ou de parole.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Rom., 1, 30) : Dieu hait les détracteurs. L'Apôtre se sert de ces paroles, d'après la glose (ordin. Petri Lombardi), dans la crainte qu'on ne croie cette faute légère parce qu'elle consiste en paroles.

Conclusion.

Puisque la réputation paraît être la plus précieuse de toutes les choses temporelles, celui qui déroge et qui nuit à l'honneur et à la réputation d'autrui avec l'intention de le dénigrer pèche mortellement ; mais il n'en est pas de même si la diffamation s'ensuit en dehors de l'intention de celui qui parle ; à moins qu'il n'ait blessé notablement la réputation d'autrui en ce qui touche à l'honneur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 72, art. 2), les péchés de paroles doivent être principalement jugés d'après l'intention de celui qui parle. Ainsi la détraction a pour but par son essence de dénigrer la réputation d'autrui. Par conséquent le détracteur, absolument parlant, est celui qui parle de quelqu'un, en son absence, de manière à lui enlever sa réputation. Or, diffamer une personne c'est une chose grave ; parce que la réputation paraît être le premier de tous les biens temporels. Car quand elle manque, l'homme se trouve dans l'impossibilité de faire une foule de choses. C'est pourquoi il est dit (Ecclésiastique, 41, 15) : Ayez soin de vous procurer une bonne réputation ; car ce sera pour vous un bien plus stable que mille trésors grands et précieux. C'est ce qui fait que la détraction, absolument parlant, est un péché mortel. — Cependant il arrive quelquefois qu'on dit des paroles par lesquelles on diminue la réputation de quelqu'un, sans en avoir dessein, mais en se proposant un autre but. Ce n'est pas faire une détraction, absolument et formellement parlant, mais c'est seulement en faire une, matériellement et par accident. Et si les paroles par lesquelles on diminue la réputation d'autrui, sont dites pour un bien ou pour une nécessité[1], en observant toutes les circonstances voulues[2], il n'y a pas de péché et on ne peut pas dire que ce soit une détraction. Mais si on les prononce par légèreté d'esprit[3] ou sans nécessité, le péché n'est pas mortel : à moins que ce que l'on a dit ne soit tellement grave qu'il blesse notablement la réputation de quoiqu'un, et surtout en ce qui touche à la probité, parce que ces paroles sont dans leur genre des péchés mortels.

1 Au lieu de propter necessarium bonum, que portent les éditions de Rome, de Venise et de Nicolaï, Billuart veut qu'on lise : propter bonum vel necessarium, d'après les éditions très estimées de Lyon, 1507, et de Cologne, 1639. †

2 Ces circonstances sont celles-ci : il faut **1°** qu'on ne révèle pas le secret à plus de personnes qu'il ne faut ; **2°** que la révélation doive produire un bon effet ; **3°** qu'elle soit faite avec une intention droite ; **4°** qu'il s'agisse de faire un bien ou d'éviter un mal important. †

— On est tenu à restituer la réputation, comme toutes les choses qu'on a prises, de la manière que nous avons dit (quest. 62, art. 2) en traitant de la restitution. [Q115-1]

Article 3 : La détraction est-elle le plus grave de tous les péchés qu'on commet contre le prochain ?

73

Objection N°1.

Il semble que la détraction soit le plus grave de tous les péchés qu'on commet contre le prochain. Car à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (Ps. 108) : Pro eo ut pie diligerent, detrahebant mihi, la glose dit (ord. Aug.) : Les détracteurs nuisent plus au Christ dans ses membres, en faisant périr les âmes des fidèles, que ceux qui ont crucifié sa chair qui devait ensuite ressusciter. D'où il résulte que la détraction est un péché plus grave que l'homicide, parce que la mort de l'âme est un plus grand mal que la mort du corps. Et comme l'homicide est le plus grand de tous les péchés commis contre le prochain, il s'ensuit que la détraction est absolument la plus grave de toutes ces fautes.

Réponse à l'objection N°1 :

Les détracteurs du Christ qui empêchent la foi dans les fidèles, attaquent sa divinité sur laquelle la foi repose. Ce n'est donc pas une simple détraction, mais un blasphème.

Objection N°2.

La détraction paraît être un péché plus grave que la contumélie : parce que l'homme peut repousser la contumélie, tandis qu'il ne peut pas se défendre de la détraction qui se cache. Or, la contumélie paraît être un péché plus grave que l'adultère, parce que l'adultère unit deux personnes dans une même chair, tandis que la contumélie divise en plusieurs parties ceux qui sont unis. La détraction est donc un péché plus grand que l'adultère, qui est cependant une faute très grave parmi les autres fautes que l'on commet contre le prochain.

Réponse à l'objection N°2 :

La contumélie est un péché plus grave que la détraction, parce qu'elle fait un plus grand mépris du prochain, comme la rapine est un péché plus grave que le vol, ainsi que nous l'avons dit (quest. 66, art. 9). Cependant la contumélie n'est pas un péché plus grave que l'adultère. Car la gravité de l'adultère ne provient pas de l'union des corps, mais du désordre qui en résulte pour la génération humaine. Celui qui fait une contumélie n'est pas à lui seul une cause suffisante d'inimitié, mais il est seulement une occasion de division pour ceux qui sont unis, dans le sens que par là même qu'il découvre les défauts de quelqu'un, il éloigne ainsi les autres de son amitié, autant qu'il est en son pouvoir, quoiqu'il ne les y force pas par ses discours. Le détracteur est donc occasionnellement homicide[1], dans le sens que par ses paroles il donne aux autres l'occasion de haïr le prochain ou de le mépriser. C'est pourquoi dans l'épître de saint Clément[2], il est dit que les détracteurs sont des homicides, c'est-à-dire qu'ils le sont occasionnellement ; parce que celui qui hait son frère est homicide, comme le dit saint Jean (1 Jean, 3, 15).

3 Dans ce cas, l'acte est imparfait. Cette condition se rencontre souvent ; car rien n'est plus mobile que la langue, et Laymann observe que si l'on n'admettait pas cette circonstance atténuante, il n'y aurait presque personne sans péché mortel. †

1 Le détracteur donne la mort à son âme par la médisance, et il s'efforce de faire périr la réputation de celui dont il parle et de semer dans l'âme de celui qui l'écoute des principes de haine. C'est dans ce cas qu'on appelle le détracteur un homicide. †

2 Quæ est 1. ad Jacob, inter med. et fin. ut refertur in Decret., dist. 1, de Pœn., chap. Homicidiorum. †

Objection N°3.

La contumélie vient de la colère et la détraction de l'envie, comme on le voit dans saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 17). Or, l'envie est un péché plus grand que la colère. La détraction est donc aussi un péché plus grand que la contumélie ; ce qui nous amène à la conclusion précédente.

Réponse à l'objection N°3 :

La colère cherche à se venger ouvertement, d'après la remarque d'Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 4). C'est pourquoi la détraction qui se fait en secret n'est pas fille de la colère, comme la contumélie, mais elle est plutôt fille de l'envie, qui s'efforce de toutes les manières à affaiblir la gloire du prochain. Cependant il ne s'ensuit pas pour cela que la détraction soit plus grave que la contumélie ; parce que du vice le moins grave peut sortir le plus grand péché. C'est ainsi que de la colère naissent l'homicide et le blasphème. Car on considère l'origine des péchés selon leur inclination finale, c'est-à-dire selon qu'ils portent vers les créatures ; tandis qu'on apprécie leur gravité, selon qu'ils éloignent de Dieu.

Objection N°4.

Un péché est d'autant plus grave qu'il produit un plus grand défaut. Or, la détraction produit le plus grand des défauts, c'est-à-dire l'aveuglement de l'esprit. Car saint Grégoire dit (in Regist., liv. 8, epist. 45) : Quelle autre chose font les détracteurs que de souffler sur la poussière et de se jeter de la terre aux yeux, de telle sorte que plus ils font de détraction et moins ils voient de vérités. La détraction est donc le péché le plus grave que l'on commette contre le prochain.

Réponse à l'objection N°4 :

L'homme prend plaisir au sentiment qui sort de sa bouche (Prov., 15, 23). C'est ce qui fait que le détracteur commence à aimer et à croire davantage ce qu'il dit, et par conséquent à concevoir plus de haine contre le prochain et à s'éloigner davantage de la connaissance de la vérité[1]. D'ailleurs, cet effet peut être aussi une conséquence des autres péchés qui appartiennent à la haine.

Mais c'est le contraire. Les péchés par action sont plus graves que les péchés par parole. Or, la détraction est un péché de parole, tandis que l'adultère, l'homicide et le vol sont des péchés d'action. Elle n'est donc pas le plus grave des péchés que l'on commet contre le prochain.

Conclusion.

Le vice de la détraction par lequel on fait tort au prochain dans son honneur est dans son genre plus grave que le vol, mais il l'est moins que l'homicide et l'adultère.

Il faut répondre que les péchés que l'on commet contre le prochain doivent être appréciés absolument d'après le tort qu'ils lui causent, parce que c'est de là qu'ils tirent leur culpabilité. Le tort causé est d'autant plus grave que le bien attaqué est plus grand. Or, il y a pour l'homme trois sortes de bien : le bien de l'âme, le bien du corps et les biens extérieurs. Le premier qui est le plus grand ne peut nous être ravi par un autre qu'occasionnellement, par exemple en nous persuadant à faire le mal, ce qui ne détruit pas notre liberté ; mais les deux autres espèces de bien, celui du corps et celui des choses extérieures, peuvent nous être enlevés par un autre violemment. Le bien du corps l'emportant sur celui des choses extérieures, les péchés qui nuisent au corps sont plus graves que ceux qui portent atteinte aux biens extérieurs. Par conséquent, de tous les péchés que l'on commet contre le prochain, le plus grave est l'homicide, par lequel on lui enlève la vie dont il jouit maintenant. Vient ensuite l'adultère, qui est la violation de l'ordre légitime de la génération humaine par laquelle on entre dans la vie. En troisième lieu se placent les biens extérieurs, parmi lesquels la réputation l'emporte sur les richesses, parce qu'elle se rapproche davantage des biens

1 La détraction devient alors de la calomnie ; ce qui est le péché le plus grave de ce genre. †

spirituels ; ce qui fait dire au Sage (Prov., 22, 1) : Qu'un bon nom vaut mieux qu'une grande fortune. C'est pourquoi la détraction est dans son genre un péché plus grand que le vol, mais moindre que l'homicide ou l'adultère. Cependant l'ordre peut être différent en raison des circonstances aggravantes ou atténuantes[1]. Par accident la gravité du péché s'apprécie d'après la disposition de celui qui le commet. Car on pèche plus grièvement, quand on le fait avec délibération que quand on le fait par étourderie ou par faiblesse. À ce point de vue, les péchés de parole ont moins de gravité, parce qu'ils échappent facilement dans la conversation sans grande préméditation[2]. [Q74-2] ; [Q76-4] ; [Q115-1]

Article 4 : Celui qui entend médire et qui le souffre pèche-t-il grièvement ?

73

Objection N°1.

Il semble que celui qui entend médire et qui le souffre ne pèche pas grièvement. En effet, on n'est pas tenu à faire pour les autres plus que pour soi. Or, celui qui supporte avec patience ses détracteurs est louable. Car saint Grégoire dit (Hom. 9 sup. Ezech.) : Comme nous ne devons pas exciter par notre zèle les langues des détracteurs, de peur qu'ils ne périssent, de même nous devons supporter avec une parfaite égalité d'âme celles que leur malice a mises en mouvement, pour ajouter à nos mérites. On ne pèche donc pas en ne s'opposant pas aux médisances des autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Personne n'entend les détractions faites contre lui, parce que le mal qu'on dit de quelqu'un, en sa présence, ne constitue pas une détraction proprement dite, mais une contumélie, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°2). Cependant on peut connaître par les rapports des autres les détractions dont on a été l'objet, alors on est libre de laisser attaquer sa réputation, si par là on ne compromet personne, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article et quest. 72, art. 3). C'est pourquoi on peut faire preuve d'une louable patience, en supportant ainsi les détractions faites contre soi. Mais on n'est pas maître de laisser ainsi attaquer la réputation d'autrui. C'est pour cela qu'on fait une faute, si on ne s'y oppose pas quand on le peut. On y est tenu pour la même raison qu'on est obligé de relever l'âne d'un autre qui succombe sous son fardeau, comme la loi l'ordonne (Deut., chap. 22).

Objection N°2.

Il est dit (Ecclésiastique, 4, 30) : Gardez-vous de contredire en aucune manière la parole de vérité. Or, quelquefois on fait une détraction en disant des choses qui sont vraies, comme nous l'avons vu (art. 1, Réponse N°3). Il semble donc que l'homme ne soit pas toujours tenu à résister à ses détracteurs.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne doit pas toujours résister au détracteur, en l'accusant de fausseté ; surtout si l'on sait que ce qu'il dit est vrai ; mais on doit le reprendre de ce qu'il pèche contre son frère par ses médisances, ou du moins lui faire voir que ses détractions déplaisent, en prenant un air de tristesse[3]. Car, selon l'expression du Sage (Prov., 25, 23) : Le vent de l'aquilon dissipe les pluies, et le visage triste la langue des détracteurs.

1 Ainsi la détraction faite avec réflexion et préméditation est un péché plus grave que l'homicide fait avec inadvertance ou sans dessein bien arrêté. †

2 Ainsi, à ce point de vue, l'ordre établi précédemment se trouve renversé. La médisance qui se fait par légèreté le plus souvent est moins grave que le larcin, qui suppose toujours une détermination réfléchie. †

3 Souvent il suffit, pour être exempt de tout péché, de montrer que la médisance déplaît, soit en se retirant, soit en prenant un air sérieux, soit en changeant de conversation. †

Objection N°3.

Personne ne doit empêcher ce qui est avantageux aux autres. Or, la détraction est souvent utile à ceux qui en sont l'objet. Car le pape Pie[1] dit (in append., ad chap. Oves 6, quest. 4) que quelquefois la détraction s'élève contre les bons pour humilier ceux que l'adulation de leurs parents ou la faveur des personnes étrangères avait enorgueillis. On ne doit donc pas empêcher les détracteurs.

Réponse à l'objection N°3 :

L'utilité qu'on retire de la détraction ne provient pas de l'intention du détracteur, mais de la sagesse de Dieu qui sait faire sortir le bien de toute espèce de mal. C'est pourquoi on doit néanmoins résister aux détracteurs, comme à ceux qui volent ou qui oppriment les autres, quoique ceux qui sont opprimés ou dépouillés puissent accroître leurs mérites, en supportant ces maux avec patience.

Mais c'est le contraire. Saint Jérôme dit (Epist. 2 ad Nepot.) : Prenez garde de souiller votre langue ou vos oreilles ; c'est-à-dire ne dites pas de mal des autres ou n'écoutez pas ceux qui en disent.

Conclusion.

Celui qui entend un détracteur qu'il pourrait arrêter, et qui prend plaisir à ses détractions, est coupable du même crime que lui.

Il faut, répondre que d'après l'Apôtre (Rom., 1, 32) : La mort n'est pas due seulement à ceux qui font le péché, mais encore à ceux qui approuvent ceux qui le font. Ce qui a lieu de deux manières :

1. Directement, quand on porte un autre au péché ou quand on y prend plaisir ;
2. Indirectement, quand on n'empêche pas de le faire, quoiqu'on en ait le pouvoir. Ce qui arrive quelquefois non parce qu'on approuve le péché, mais parce qu'on a une crainte humaine.

Il faut donc dire que si quelqu'un entend médire sans s'y opposer, il paraît approuver le détracteur, et par conséquent il participe à son péché. S'il le porte à médire, ou si du moins il prend plaisir à entendre ses médisances, parce qu'il hait celui qu'elles atteignent, il ne pèche pas moins que le détracteur et quelquefois davantage. C'est ce qui fait dire à saint Bernard (De consid., liv. 2, chap. 13) qu'il n'est pas facile de décider lequel est le plus coupable du détracteur ou de celui qui l'écoute. — Si on ne prend pas plaisir au péché, mais que par crainte, ou par négligence, ou par honte on ne reprenne pas le détracteur, on pèche, mais la faute est beaucoup moins grave que celle du détracteur ; et le plus souvent elle est vénielle[2]. Elle peut cependant être quelquefois mortelle, soit parce que l'on devait par devoir corriger le médisant[3], soit à cause du péril qui en résulte ; soit à cause du motif pour lequel le respect humain peut être quelquefois un péché mortel lui-même, comme nous l'avons vu (quest. 19, art. 3).

73

1 Ce passage attribué à Pie I est plutôt de saint Grégoire (Mor., liv. 22, chap. 5). †

2 D'après ce passage, la plupart des théologiens excusent universellement du péché mortel ceux qui entendant médire ne font point la correction. Saint Alphonse dit qu'on peut soutenir ce sentiment, qu'il appelle communissima sententia (liv. 3, n° 981). †

3 Cette obligation est imposée aux supérieurs dans l'ordre temporel, et ils pèchent contre la justice s'ils ne la remplissent pas. Mais il n'en est pas de même des supérieurs dans l'ordre spirituel, d'après le sentiment que Mgr Gousset regarde comme le plus probable (Théologie morale, t. 1, p. 530). †

QUESTION 74 : DES RAPPORTS

Question 74 : Des rapports.....89
Article 1 : Les rapports sont-ils un péché distinct de la détraction ?.....90
Article 2 : La détraction est-elle un péché plus grave que les rapports ?.....91

Après avoir parlé de la médisance, nous devons nous occuper des rapports.

À cet égard deux questions se présentent :

1. Les rapports forment-ils un péché distinct de la détraction ?[1]
2. Lequel de ces deux péchés est le plus grave ?[2]

1 Nous désignons sous le nom de rapports cette espèce de détraction que les théologiens appellent susurratio, du mot susurro, et qu'ils définissent : Oblocutio mala et secreta de proximo ad dissolvendam veram amicitiam. †

2 Les rapports vrais ou faux sont toujours des péchés mortels quand ils sèment la division dans les familles, ou quand on prévoit qu'ils auront quelques effets très fâcheux. †

Article 1 : Les rapports sont-ils un péché distinct de la détraction ?

74

Objection N°1.

Il semble que les rapports ne soient pas un péché distinct de la détraction. Car saint Isidore dit (Etym., liv. 10, ad litt. S) : Le mot susurro (murmure) vient du son de la parole, parce qu'en faisant cette espèce de détraction on ne parle pas en face à quelqu'un, mais à l'oreille. Or, il appartient à la détraction de parler mal d'un autre. La susurration ou le rapport n'est donc pas un péché distinct de la détraction.

Réponse à l'objection N°1 :

Le faiseur de rapports est appelé détracteur, selon qu'il parle mal d'un autre ; cependant il en diffère, parce qu'il ne se propose pas absolument d'en dire du mal, mais il répète tout ce qui est de nature à troubler ses rapports avec une autre personne, ce qui embrasse souvent des choses qui sont bonnes absolument, mais qui ont une apparence défavorable, qui fait qu'elles déplaisent à celui auquel on les raconte.

Objection N°2.

Il est dit (Lév., 19, 16) : N'allez point de côté et d'autre faire des délations et des rapports contre votre prochain. Or, le délateur paraît être le même que le détracteur. Les rapports ne diffèrent donc pas de la détraction.

Réponse à l'objection N°2 :

Le délateur[2] diffère du faiseur de rapports et du détracteur, parce que le délateur est celui qui impose publiquement aux autres des crimes, soit en les accusant, soit en les couvrant d'opprobres ; ce qui n'appartient ni au détracteur, ni au faiseur de rapports.

Objection N°3.

D'après l'Écriture (Ecclésiastique, 28, 15) : Le faiseur de rapports et l'homme à deux langues sera maudit. Or, l'homme à deux langues paraît être le même que le détracteur, parce qu'il appartient aux détracteurs de tenir deux sortes de langage, l'un en l'absence et l'autre en la présence de celui qu'il dénigre. Le faiseur de rapports est donc le même que le détracteur.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme à deux langues est à proprement parler le rapporteur. Car, l'amitié existant entre deux personnes, le rapporteur s'efforce de rompre ces liens en frappant des deux côtés ; c'est pourquoi il a pour chacune d'elles un langage différent, disant à l'une du mal de l'autre. Aussi, après avoir dit (Ecclésiastique, 28, 15) : Le rapporteur et l'homme à deux langues sera maudit, l'Écriture ajoute : Car il en a troublé beaucoup qui avaient la paix.

Mais c'est le contraire. À l'occasion de ces paroles de saint Paul (Rom., 1, 29-30) : Délateurs, médisants, la glose dit (interl.) que les faiseurs de rapports sèment la discorde parmi leurs amis, et que les détracteurs sont ceux qui nient ou qui affaiblissent ce qu'il y a de bien dans les autres.

2 Criminator, que de Marandé rend par le mot calomniateur, qui ne nous semble pas ici très exact. †

Conclusion.

La détraction diffère des rapports en ce que par la détraction on porte atteinte à l'honneur du prochain, tandis que par les rapports on le blesse dans son amitié, parce qu'on a l'intention de le séparer de ses amis.

Il faut répondre que le faiseur de rapports et le détracteur s'accordent pour la matière et même pour la forme ou la manière de s'exprimer, parce qu'ils parlent mal l'un et l'autre en secret du prochain ; et cette ressemblance est cause qu'on prend quelquefois l'un pour l'autre. Ainsi, à propos de ces paroles (Ecclésiastique, 5, 16) : Qu'on ne vous appelle pas un semeur de rapports, la glose ajoute (interl. Rab.) : c'est-à-dire un détracteur. Cependant ils n'ont pas la même fin. Car le détracteur a pour but de dénigrer la réputation du prochain, et il dit de lui principalement le mal qui est capable de le diffamer, ou au moins d'affaiblir sa renommée. Le faiseur de rapports tend au contraire à séparer ceux qui sont unis, comme on le voit par la glose que nous avons citée (Mais c'est le contraire.), et par ces paroles des Proverbes (Prov., 26, 20) : Quand il n'y a plus de faiseur de rapports, les disputes cessent. C'est pourquoi le faiseur de rapports dit du prochain le mal qui peut exciter contre lui l'esprit de celui qui l'écoute, suivant ce mot de l'Écriture (Ecclésiastique, 28, 11) : Le pécheur jettera le trouble parmi les amis, et il sèmera l'inimitié au milieu de ceux qui vivaient en paix.

Article 2 : La détraction est-elle un péché plus grave que les rapports ?

74

Objection N°1.

Il semble que la détraction soit un péché plus grave que les rapports. Car les péchés de la bouche consistent en ce que l'on dit du mal. Or, le détracteur dit du prochain des choses absolument mauvaises, puisqu'il détruit ou qu'il affaiblit par là sa réputation ; tandis que le faiseur de rapports ne cherche qu'à dire des choses qui paraissent mauvaises ou qui déplaisent à celui qui les écoute. La détraction est donc un péché plus grave que les rapports.

Réponse à l'objection N°1 :

L'espèce et la gravité du péché se considèrent plus d'après la fin que d'après l'objet matériel ; c'est ce qui fait qu'en raison de la fin qu'ils atteignent les rapports sont plus graves, quoique le détracteur dise quelquefois des choses pires que le rapporteur.

Objection N°2.

Celui qui enlève à quelqu'un sa réputation ne lui enlève pas seulement un ami, mais il lui en enlève plusieurs, parce que chacun renonce à l'amitié des individus qui sont diffamés. Ainsi le prophète reproche au roi (2 Paralip., 19, 2) d'avoir fait alliance avec ceux qui haïssent le Seigneur. Or, un rapport n'enlève qu'un ami. C'est donc une faute moins grave que la détraction.

Réponse à l'objection N°2 :

La réputation dispose à l'amitié, et l'infamie mène au contraire à la haine. Mais la disposition ne vaut pas l'objet auquel elle dispose. C'est pourquoi celui qui travaille à une chose qui dispose à l'inimitié pèche moins que celui qui agit directement pour produire l'inimitié elle-même[1].

Objection N°3.

Il est dit (Jacques, 4, 11) : Celui qui fait une détraction contre son frère parle contre la loi, et par conséquent contre Dieu, qui en est l'auteur. Ainsi la détraction paraît donc être un péché contre

1 Quand on ravit à quelqu'un l'amitié d'un autre, on pèche contre la justice, si l'on emploie pour arriver à cette fin la violence, le dol, le mensonge et d'autres voies injustes. Autrement on ne blesse que la charité. †

Dieu, ce qui est le péché le plus grave, comme nous l'avons vu (quest. 20, art. 3, et 1a 2æ, quest. 73, art. 3). Or, les rapports sont un péché contre le prochain. Ils sont donc beaucoup moins répréhensibles que la détraction.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui fait une détraction contre son frère paraît parler contre la loi, en ce qu'il méprise le précepte qui fait un devoir de l'amour du prochain ; mais celui qui s'efforce de brouiller ensemble des amis agit encore plus directement contre ce commandement. Son péché est donc principalement dirigé contre Dieu, parce que Dieu est amour, comme le dit saint Jean (Jean, 4, 16). C'est pourquoi il est dit (Prov., 6, 16) : Il y a six choses que le Seigneur hait, et son cœur déteste la septième. Cette dernière chose est le rapporteur, qui sème la discorde parmi ses frères.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ecclésiastique, 5, 17) : La langue double s'attire une tache horrible, et le faiseur de rapports excite contre lui la haine, l'inimitié et l'infamie.

Conclusion.

Plus l'amitié l'emporte sur l'honneur et plus les faux rapports qui la détruisent l'emportent sur la détraction qui blesse l'honneur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3, et 1a 2æ, quest. 73, art. 8), le péché contre le prochain est d'autant plus grave que le tort qu'il lui cause est plus grand. Et l'étendue du dommage est en proportion de la valeur du bien qu'il détruit. Or, le premier de tous les biens extérieurs, c'est un ami, parce que personne ne peut vivre sans cela, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 8, chap. 1). Aussi est-il dit (Ecclésiastique, 6, 15) qu'il n'y a rien de comparable à un ami fidèle. La réputation que la détraction détruit est surtout nécessaire pour rendre l'homme capable d'avoir des amis. C'est pourquoi les rapports sont une faute plus grave[1] que la détraction et même que la contumélie, parce qu'un ami vaut mieux que l'honneur, et qu'on tient plus à être aimé qu'à être honoré, selon l'observation du philosophe (Eth., liv. 8, chap. 8).

74

1 Cette faute peut être vénielle, soit à cause de la légèreté avec laquelle on l'a faite, soit parce que le tort causé n'a pas été grave. †

QUESTION 75 : DE LA MOQUERIE

Question 75 : De la moquerie.....93
Article 1 : La moquerie est-elle un péché spécial distinct des autres péchés dont nous avons parlé ?.....94
Article 2 : La moquerie peut-elle être un péché mortel ?.....95

Après avoir parlé des rapports, nous devons nous occuper de la dérision ou de la moquerie.

À ce sujet deux questions sont à examiner :

1. La moquerie est-elle un péché spécial, distinct des autres péchés par lesquels on fait tort au prochain ?
2. La moquerie est-elle un péché mortel ?

Article 1 : La moquerie est-elle un péché spécial distinct des autres péchés dont nous avons parlé ?

75

Objection N°1.

Il semble que la moquerie ne soit pas un péché spécial distinct des autres péchés dont nous avons parlé antérieurement. Car le mépris paraît être la même chose que la moquerie. Or, le mépris paraît appartenir à la contumélie. Il semble donc que la moquerie ne se distingue pas de ce dernier péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mépris et la moquerie ont la même fin, mais leur mode diffère ; parce que la moquerie se fait par des paroles et des rires immodérés, tandis que le mépris se manifeste par l'air du visage, comme le remarque la glose (interl. Aug.) à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (Ps. 2, 4) : Celui qui habite dans les cieux se rira d'eux. Mais cette différence ne change pas l'espèce[1]. Ces deux choses diffèrent de la contumélie comme la honte diffère du déshonneur ; car la honte est la crainte d'être déshonoré, d'après saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 2, chap. 15).

Objection N°2.

On ne se moque de quelqu'un que pour une chose honteuse dont l'homme rougit. Or, ces fautes sont de telle nature que si on les dit à quelqu'un en face, c'est une contumélie, tandis que si on en parle en son absence, c'est une détraction ou un rapport. La moquerie n'est pas un vice distinct de tous ceux-là.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour une action vertueuse on mérite des autres le respect et la réputation, et on obtient à ses propres yeux la gloire d'une bonne conscience, d'après ce mot de l'Apôtre (2 Cor., 1, 12) Notre gloire à nous, c'est le témoignage de notre conscience. Au contraire, un acte honteux ou vicieux fait perdre à l'homme près des autres l'honneur et la réputation. C'est dans ce but que celui qui fait une contumélie ou une détraction parle des actions honteuses des autres. Mais l'auteur d'un mauvais acte perd la gloire de la bonne conscience par la confusion et la honte dont il est couvert, et c'est dans cette intention que celui qui se moque parle de ses bassesses. Ainsi il est évident que la moquerie se confond avec les vices précédents sous le rapport de la matière, mais elle en diffère relativement à la fin.

Objection N°3.

Ces sortes de péchés se distinguent d'après le tort qu'ils font au prochain. Or, par la moquerie on ne fait tort au prochain que dans son honneur, sa réputation ou son amitié. Ce n'est donc pas une faute distincte de celles dont nous venons de parler.

Réponse à l'objection N°3 :

La sécurité et le repos de la conscience sont un grand bien, d'après cette expression de l'Écriture (Prov., 15, 15) : La tranquillité de l'âme est comme un festin continuel. C'est pourquoi celui qui trouble la conscience de quelqu'un en le couvrant de confusion lui cause un tort tout particulier. La moquerie est donc un péché spécial.

1 Quand la moquerie se produit par des actes, on dit que c'est une dérision (illusio). Mais la moquerie, le mépris et la dérision, ne diffèrent pas d'espèce, parce que tous ces actes ont la même fin et le même objet formel. †

Mais c'est le contraire. On se moque en jouant (ludus) ; c'est ce qui a fait appeler la moquerie un jeu (illusio). Or, on ne fait aucune des fautes précédentes par plaisanterie, mais on les fait sérieusement. La moquerie diffère donc de tous les péchés précédents.

Conclusion.

La moquerie diffère des autres péchés de parole parce qu'elle a pour but de faire rougir le prochain. Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 72, art. 2), les péchés de paroles doivent être principalement appréciés d'après l'intention de celui qui les profère. C'est pourquoi on distingue ces péchés d'après les fins diverses qu'on se propose en parlant contre autrui. Or, comme celui qui fait une contumélie a l'intention de blesser le prochain dans son honneur, comme le détracteur tend à affaiblir sa réputation, et le faiseur de rapports à détruire l'amitié, de même celui qui se moque a l'intention de faire rougir celui qui est l'objet de ses railleries[1]. Cette fin étant distincte des autres, il s'ensuit que la moquerie est un péché différent des autres péchés dont nous nous sommes occupés antérieurement.

Article 2 : La moquerie peut-elle être un péché mortel ?

75

Objection N°1.

Il semble que la dérision ne puisse pas être un péché mortel. Car tout péché mortel est contraire à la charité. Or, la dérision ne semble pas contraire à cette vertu, puisque c'est quelquefois une plaisanterie (ludus) qui se passe entre amis, d'où lui est venu le nom de raillerie (delusio). La moquerie ne peut donc pas être un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

La plaisanterie n'implique pas quelque chose de contraire à la charité relativement à celui avec lequel on s'amuse ; cependant elle peut impliquer quelque chose de contraire à la charité relativement à celui dont on rit, parce qu'on le méprise, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

La moquerie la plus grande est celle qui se fait contre Dieu. Or, toute moquerie qui est une injure contre Dieu n'est pas un péché mortel. Autrement celui qui retomberait dans un péché véniel dont il s'est repenti pécherait mortellement. Car saint Isidore dit (De sum. bon., liv. 2, chap. 16) que le moqueur est le faux pénitent qui fait encore les choses dont il a du repentir. Il s'ensuivrait aussi que toute dissimulation serait un péché mortel, parce que, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 9), l'autruche représente le dissimulateur qui se moque du cheval, c'est-à-dire de l'homme juste, et de son cavalier, c'est-à-dire de Dieu. La moquerie n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui retombe dans un péché dont il s'est repenti et celui qui dissimule ne se moquent pas de Dieu expressément, mais interprétativement, en ce sens qu'ils se conduisent comme celui qui se moque. Cependant en péchant véniellement on ne récidive pas absolument, ni on ne dissimule pas, sinon par manière de disposition et imparfaitement.

Objection N°3.

La contumélie et la détraction paraissent être des péchés plus graves que la dérision : parce qu'il y a plus de mal à faire une chose sérieusement qu'en se jouant. Or, toute détraction ou toute contumélie n'est pas un péché mortel. Donc encore moins toute dérision.

1 C'est là ce qui constitue la différence de leur raison formelle. †

Réponse à l'objection N°3 :

La moquerie est par sa nature une faute plus légère que la détraction ou la contumélie, parce qu'elle n'implique pas le mépris, mais qu'elle est une plaisanterie. Il peut même se faire que la moquerie n'ait rien de déréglé, et, dans ce cas, elle se réduirait simplement à la plaisanterie que l'on peut se permettre sans faire de faute (quest. 71, art. 2, Réponse N°1). Cependant elle est quelquefois plus méprisante que la contumélie, comme nous l'avons vu (dans le corps de cet article.), et alors le péché est grave.

Mais c'est le contraire. Il est dit de Dieu (Prov., 3, 34) qu'il se moque des moqueurs. Or, Dieu se moque en punissant éternellement pour un péché mortel, comme on le voit par ces paroles (Ps. 2, 4) : Celui qui habite dans les cieux se moque d'eux. La dérision est donc un péché mortel.

Conclusion.

La moquerie en matière légère est un péché véniel, mais en matière grave, eu égard cependant à la condition des personnes, elle est un péché mortel.

Il faut répondre que la moquerie a pour objet un mal ou un défaut. S'il s'agit d'un grand mal, on ne s'en occupe pas en riant, mais on le fait sérieusement. Si on le tourne en plaisanterie (ludus) ou en risée (risus), d'où sont venus les mots d'irrisio ou d'illusio[1], c'est qu'on ne le considère pas comme important. Mais on peut regarder un mal comme léger de deux manières :

1. En lui-même,
2. En raison de la personne.

Quand on s'amuse ou qu'on plaisante du mal ou du défaut d'un autre, parce que ce mal est médiocre en lui-même, le péché est véniel et léger dans son genre[2]. Mais quand on le considère comme de peu d'importance, en raison de la personne, tels que les défauts des enfants et des insensés, dont nous ne faisons pas ordinairement grand cas, alors se moquer ou plaisanter ainsi de quelqu'un, c'est montrer qu'on l'estime si peu et qu'on le suppose si méprisable, qu'on ne daigne pas même s'inquiéter de son mal, mais qu'on en fait un objet de plaisanterie. La moquerie est donc dans cette circonstance un péché mortel, et ce péché est plus grave que la contumélie, qui se produit aussi à découvert : parce que celui qui fait une contumélie paraît prendre au sérieux le mal d'autrui, tandis que le moqueur en rit, et que par là même il paraît le mépriser et l'injurier davantage. D'après cela la moquerie est un péché grave, et sa gravité s'accroît en raison du respect qu'on doit à la personne qui en est l'objet. — Par conséquent, c'est la faute la plus grave que de se moquer de Dieu et des choses divines. C'est ce qui fait dire au prophète (Is. 37, 23) : A qui avez-vous insulté ? Qui avez-vous blasphémé ? Sur qui avez-vous élevé votre voix ? Puis il ajoute : Sur le saint d'Israël. En second lieu vient la moquerie dont on se rend coupable envers ses parents (Prov., 30, 17) : Que l'œil qui insulte à son père, et qui méprise l'obéissance due à sa mère, soit arraché par les corbeaux des torrents et dévoré par les enfants de l'aigle. Ensuite c'est une faute grave que d'insulter les justes, parce que l'honneur est la récompense de la vertu ; et c'est ce qui fait dire (Job, 12, 4) qu'on se moque de la simplicité du juste. Cette raillerie est très funeste, parce que les hommes sont par là empêchés de bien agir[3], suivant cette remarque de saint Grégoire (Mor., liv. 20, chap. 15) : Ceux qui voient le bien se manifester dans les œuvres des autres, l'arrachent immédiatement par leurs paroles de blâme empoisonnées.

75

1 D'après Billuart, le mot irrisio exprime les moqueries qui ont lieu par paroles, et le mot illusio celles qui ont lieu par action. †

2 Le péché pourrait devenir mortel, si l'on remarquait que la plaisanterie indispose vivement celui qui en est l'objet, et qu'on continuât à se moquer de lui toujours davantage. †

3 C'est souvent une des principales causes du respect humain. †

QUESTION 76 : DE LA MALÉDICTION

Question 76 : De la malédiction.....97
Article 1 : Est-il permis de maudire quelqu'un ?.....98
Article 2 : Est-il permis de maudire une créature irraisonnable ?.....100
Article 3 : La malédiction est-elle un péché mortel ?.....101
Article 4 : La malédiction est-elle un péché plus grave que la détraction ?.....102

Enfin il nous reste à parler de la malédiction.

À cet égard nous avons quatre questions à traiter :

1. Peut-on licitement maudire un homme ?
2. Peut-on licitement maudire une créature irraisonnable ?
3. La malédiction est-elle un péché mortel ?
4. De la comparaison de la malédiction avec les autres péchés.

Article 1 : Est-il permis de maudire quelqu'un ?

76

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de maudire quelqu'un. Car il n'est pas permis de mépriser les préceptes de l'Apôtre, par la bouche duquel le Christ a parlé, comme il est dit (2 Cor., chap. 13). Or, l'Apôtre a donné ce précepte (Rom., 12, 14) : Bénissez et ne maudissez pas. Il n'est donc pas permis de maudire quelqu'un.

Réponse à l'objection N°1 :

L'Apôtre défend de maudire, absolument parlant, avec une intention mauvaise.

Objection N°2.

Tous les hommes sont tenus de bénir Dieu, d'après cette parole du prophète (Dan., 3, 82) : Bénissez le Seigneur, enfants des hommes. Or, la même bouche ne peut pas bénir Dieu et maudire l'homme, comme le prouve saint Jacques (chap. 3). Il n'est donc permis à personne de maudire.

Réponse à l'objection N°2 :

De même que pour la réponse précédente.

Objection N°3.

Celui qui maudit quelqu'un paraît lui souhaiter le mal de la faute ou celui de la peine, parce que la malédiction paraît être une imprécation. Or, il n'est pas permis de désirer le mal d'un autre ; et même on doit prier pour tout le monde, afin qu'ils soient délivrés du mal. Il n'est donc permis à personne de maudire.

Réponse à l'objection N°3 :

Souhaiter à quelqu'un du mal en vue du bien, ce n'est pas un acte contraire au sentiment qui nous porte à désirer du bien à quelqu'un, mais il lui est plutôt conforme.

Objection N°4.

Le diable est par son obstination l'être qui est le plus soumis à la malice. Or, il n'est pas plus permis de maudire le diable que de se maudire soi-même. Car il est dit (Ecclésiastique, 21, 30) : Quand, l'impie maudit le diable, il maudit son âme. Il est donc encore beaucoup moins permis de maudire l'homme.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans le diable il faut considérer la nature et la faute. Sa nature est bonne, et elle vient de Dieu, il n'est pas permis de la maudire. Mais on doit maudire sa faute, d'après ce mot de l'Écriture (Job, 3, 8) : Qu'ils le maudissent, ceux qui détestent le jour. Quand le pécheur maudit le diable à cause de sa faute, il se croit digne de malédiction pour la même raison ; et c'est en ce sens qu'on dit qu'il maudit son âme.

Objection N°5.

A l'occasion de ces paroles (Nom., chap. 23) : Comment maudirai-je celui que le Seigneur n'a pas maudit ? la glose dit (ord. Orig., hom. 15 in Num.) : On ne peut pas avoir un juste motif de malédiction quand on ignore les sentiments intérieurs du pécheur. Or, l'homme ne peut connaître les sentiments d'un autre

homme, et il ne peut savoir s'il a été maudit de Dieu. Il n'est donc permis à personne de maudire quelqu'un.

Réponse à l'objection N°5 :

Quoiqu'on ne voie pas la volonté du pécheur en elle-même, on peut cependant la connaître d'après une faute manifeste pour laquelle on doit infliger un châtiment. De même quoiqu'on ne puisse pas savoir quel est celui que Dieu maudit d'une réprobation finale, cependant on peut savoir quel est celui que Dieu maudit d'après la nature de la faute présente.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Deut., 27, 27) : Maudit soit celui qui ne demeure pas ferme dans les ordonnances de la loi. Élisée maudit aussi les enfants qui se moquaient de lui, comme on le voit (2 Rois, chap. 2).

Conclusion.

Il est défendu de maudire, dans l'intention de faire une malédiction, en désirant ou en souhaitant du mal à quelqu'un.

Il faut répondre que maudire c'est la même chose que de dire du mal. Mais une chose peut se dire de trois manières :

1. Sous forme d'énonciation, comme quand on emploie le mode de l'indicatif. Dans ce cas, dire du mal consiste simplement à rapporter du mal sur le compte d'autrui, ce qui appartient à la détraction[1]. C'est pourquoi on appelle quelquefois ceux qui parlent mal des détracteurs.
2. Quelquefois le mot dire remplit par rapport à la chose que l'on dit le rôle de cause. En ce sens il convient primitivement et principalement à Dieu[2], parce qu'il a tout fait par sa parole ou son Verbe, d'après ce mot du Psalmiste (Ps. 32, 9) : Il a dit, et tout a été fait. Secondairement il s'applique aux hommes qui, par leur parole, commandent aux autres de faire quelque chose, et les mettent ainsi en mouvement[3]. C'est dans ce but qu'on a établi la forme de l'impératif.
3. Le mot dire s'emploie comme l'expression de la volonté qui désire ce que la parole exprime ; et c'est à cette intention qu'on a formé le mode de l'optatif.

Laissant de côté le premier ordre de malédiction qui consiste dans la simple énonciation du mal, nous avons à nous occuper des deux autres. Il faut d'abord observer que faire une chose ou la vouloir sont deux actes qui ont la même bonté ou la même malice, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 20, art. 3). Par conséquent il est également permis et il est également défendu de commander de faire du mal à quelqu'un ou de lui en souhaiter. Car si l'on commande ou que l'on souhaite le mal d'un autre, sans avoir d'autre but que ce mal lui-même, il est défendu dans ces deux cas de prononcer cette malédiction, et c'est, absolument parlant, ce qu'on appelle maudire. Mais si l'on commande ou que l'on souhaite le mal d'un autre en vue du bien[4], cet acte est licite. Il n'y a pas là de malédiction, absolument parlant ; elle n'a lieu que par accident, parce que celui qui parle n'a pas pour but principal le mal, mais le bien. — Il peut se faire que l'on ordonne ou que l'on souhaite le mal pour deux sortes de bien. Quelquefois pour une raison de justice. C'est ainsi qu'un juge maudit licitement celui qu'il fait frapper d'une peine qu'il a méritée ; c'est aussi de cette façon que l'Église maudit par ses anathèmes, et que les prophètes, dans l'Écriture, font des imprécations contre les pécheurs, en conformant pour ainsi dire leur volonté avec la justice divine ; quoiqu'on puisse aussi expliquer ces imprécations dans un sens prophétique. D'autres fois on maudit pour une raison d'utilité, comme quand on souhaite qu'un pécheur ait une maladie ou qu'il soit traversé par quelque obstacle, pour qu'il se convertisse ou qu'au moins il cesse de nuire aux autres.

1 Et aux autres péchés de paroles dont nous avons parlé dans les questions précédentes. †

2 En ce sens la malédiction de Dieu implique la damnation éternelle, et sa bénédiction la félicité céleste. †

3 Comme quand un juge fait empoisonner un voleur, ou que l'Église anathématise un hérétique. †

4 Dans ce cas, il faut que le mal que l'on souhaite soit moindre que le bien qu'on se propose. Ainsi on peut souhaiter la défaite d'une armée, dans l'intérêt du pays qu'elle menace ; mais le fils ne peut souhaiter la mort de son père pour jouir de son héritage. †

Article 2 : Est-il permis de maudire une créature irraisonnable ?

76

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de maudire une créature irraisonnable. Car la malédiction paraît être principalement permise, selon qu'elle a pour objet d'infliger une peine. Or, la créature irraisonnable n'est susceptible ni de faute, ni de peine. Il n'est donc pas permis de la maudire.

Objection N°2.

Dans la créature irraisonnable on ne trouve que la nature que Dieu a faite. Or, il n'est pas permis de la maudire dans le diable, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°4). Il n'est donc permis d'aucune manière de maudire une créature irraisonnable.

Objection N°3.

La créature irraisonnable est permanente, comme le sont les corps, ou elle est transitoire, comme le sont les temps. Or, d'après saint Grégoire (Mor., liv. 4, chap. 2), c'est une chose oiseuse que de maudire ce qui n'existe pas, et ce serait une faute s'il s'agissait d'une chose qui existe. Il n'est donc permis d'aucune manière de maudire la créature irraisonnable.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur a maudit le figuier, comme on le voit (Matth., chap. 21), et Job le jour qui l'avait vu naître (Job, chap. 3).

Conclusion.

C'est un blasphème de maudire les êtres comme créatures de Dieu, et il est défendu de les maudire suivant ce qu'ils sont en eux-mêmes, puisque c'est une chose oiseuse et vaine.

Il faut répondre que la malédiction ou la bénédiction proprement dite appartient à la chose à laquelle il peut arriver du bien ou du mal, c'est-à-dire à la créature raisonnable. Les créatures irraisonnables ne sont bonnes ou mauvaises qu'autant qu'elles se rapportent à la créature raisonnable pour laquelle elles existent. Or, elles s'y rapportent de plusieurs manières :

1. Comme secours, parce qu'elles servent à subvenir aux besoins de l'homme[1]. C'est ainsi que le Seigneur dit à l'homme (Gen., 3, 17) : La terre sera maudite à cause de votre action, voulant le punir par sa stérilité. C'est aussi le sens de ces paroles du Deutéronome (28, 5) : Vos greniers seront bénis. Et plus loin (28, 17) : Votre grenier sera maudit. David maudit aussi de la même manière les montagnes de Gelboë, d'après l'interprétation de saint Grégoire (Mor., liv. 4, chap. 3 et 4).
2. La créature irraisonnable se rapporte à la créature raisonnable comme symbole. Ainsi le Seigneur maudit le figuier qui était le symbole de la Judée[2].
3. La créature irraisonnable se rapporte à la créature raisonnable à la manière du contenant, c'est-à-dire du temps ou de l'espace. Job, par exemple, maudit le jour de sa naissance à cause de la faute originelle qu'il avait contractée en naissant et des peines qui s'en sont suivies. C'est aussi pour le même motif que David maudit les montagnes de Gelboë, parce que le peuple y avait été massacré, comme on le voit (2 Sam, chap. 1). — C'est un blasphème de maudire les êtres irraisonnables comme créatures de Dieu ; mais quand on les maudit selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est une chose oiseuse et inutile, et par conséquent illicite[3].

La réponse aux objections est par là même évidente.

1 Quand on maudit les créatures, selon qu'elles servent aux usages de l'homme, c'est comme si on maudissait l'homme lui-même. †

2 Dans ce cas, la malédiction ne se rapporte pas à la créature elle-même, mais au mal qu'elle représente : elle n'est donc pas un péché. †

3 Il n'y a dans cette circonstance qu'un péché véniel, parce que la malédiction revient aux paroles oiseuses et inutiles. †

Article 3 : La malédiction est-elle un péché mortel ?

76

Objection N°1.

Il semble que la malédiction ne soit pas un péché mortel. Car saint Augustin (Hom. de igne purgat. quæ est 41 de SS.) place la malédiction parmi les fautes légères. Or, ces fautes sont des péchés véniels. La malédiction n'est donc pas un péché mortel, mais un péché véniel.

Objection N°2.

Ce qui résulte de la légèreté de l'esprit ne paraît pas en général former un péché mortel. Or, la malédiction provient quelquefois de cette espèce de mouvement. Elle n'est donc pas un péché mortel.

Objection N°3.

Il est plus grave de mal faire que de mal dire. Or, mal faire n'est pas toujours un péché mortel. À plus forte raison mal dire.

Mais c'est le contraire. Il n'y a que le péché mortel qui exclue du royaume de Dieu. Or, la malédiction en exclut, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 6, 10) : Ni ceux qui parlent mal, ni les ravisseurs ne posséderont le royaume de Dieu. La malédiction est donc un péché mortel.

Conclusion.

Faire formellement une malédiction et souhaiter un grand malheur, c'est un péché mortel dans son genre ; mais il peut être véniel si le mal n'est pas grave ou si la malédiction résulte d'un mouvement léger de l'esprit.

Il faut répondre que la malédiction dont nous parlons maintenant est celle par laquelle on dit du mal contre quelqu'un, soit en l'ordonnant, soit en le souhaitant. Or, vouloir du mal à un autre, ou commander de lui en faire, c'est un acte qui répugne par lui-même à la charité, par laquelle nous aimons le prochain en voulant son bien. C'est donc un péché mortel dans son genre, et plus nous sommes tenus d'aimer et de respecter la personne que nous maudissons, plus ce péché est grave. C'est pourquoi il est dit (Lév., 20, 9) : Que celui qui aura maudit son père et sa mère, soit frappé de mort. — Cependant une parole de malédiction peut être un péché véniel, soit parce que le mal qu'on a souhaité à autrui n'était pas grave, soit par suite de la disposition de celui qui a prononcé ces paroles, quand il l'a fait par légèreté, ou par plaisanterie, ou par étourderie, parce que les péchés de paroles s'apprécient surtout d'après l'intention[1], comme nous l'avons dit (quest. 72, art. 2).

La réponse aux objections est par là même évidente.

76

1 Ainsi, pour savoir si la faute est grave, il faut examiner quelle a été l'intention de celui qui a prononcé la malédiction, s'il a véritablement désiré que le mal qu'il a souhaité arrive. Il est aussi à remarquer que la malédiction qui ne serait pas grave en elle-même peut souvent le devenir en raison du scandale. †

Article 4 : La malédiction est-elle un péché plus grave que la détraction ?

76

Objection N°1.

Il semble que la malédiction soit un péché plus grave que la détraction. Car la malédiction paraît être un blasphème, comme on le voit par ce que dit saint Jude, qui rapporte (1, 9) que l'archange Michel, dans la contestation qu'il eut avec le démon touchant le corps de Moïse, n'osa porter contre lui une sentence de blasphème : le mot blasphème est ici pris pour malédiction, d'après la glose (interl.). Or, le blasphème est un péché plus grave que la détraction. La malédiction est donc aussi plus grave.

Réponse à l'objection N°1 :

La malédiction de la créature, considérée comme telle, remonte jusqu'à Dieu, et par conséquent elle est par accident une sorte de blasphème ; mais il n'en est pas de même quand on maudit la créature pour une faute. On doit raisonner de même à l'égard de la détraction.

Objection N°2.

L'homicide est plus grave que la détraction, comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 3). Or, la malédiction est égale à l'homicide ; car, d'après saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 20), quand on dit : Maudissez-le, renversez sa maison, faites tout périr, on ne diffère en rien de l'homicide. La malédiction est donc plus grave que la détraction.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (art. préc.), la malédiction comprend dans un sens le désir du mal. D'où il résulte que si celui qui maudit veut la mort de quelqu'un, il ne diffère pas de l'homicide par le désir. Cependant il en diffère, parce que l'acte extérieur ajoute quelque chose à la volonté.

Objection N°3.

La cause l'emporte sur le signe. Or, celui qui maudit cause du mal par son ordre, tandis que celui qui fait une détraction découvre seulement un mal qui existait déjà. Celui qui fait une malédiction pèche donc plus grièvement que celui qui fait une détraction.

Mais c'est le contraire. La détraction ne peut être faite avec une bonne intention, tandis que la malédiction se fait dans de bonnes ou de mauvaises vues, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1). La détraction est donc plus grave que la malédiction.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement repose sur la malédiction selon qu'elle implique un ordre[1].

Conclusion.

La détraction est, selon sa nature générale, un péché plus grave que la malédiction qui exprime un désir : mais la malédiction peut être par accident plus grave que la détraction.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 48, art. 5), il y a deux sortes de mal, celui de la faute et celui de la peine. Le mal de la faute est le pire, comme nous l'avons démontré (art. 6). Par conséquent, quand on dit le mal de la faute, c'est plus grave que de dire le mal de la peine, pourvu

1 Dans ce cas, la malédiction est une faute plus ou moins grave que la médisance, selon la nature du mal qu'elle ordonne. †

qu’on les dise l’un et l’autre de la même manière. Celui qui fait une contumélie et celui qui fait des rapports, le détracteur et le moqueur disent le mal de la faute, tandis que celui qui fait une malédiction, telle que nous l’entendons maintenant, dit le mal de la peine, mais non le mal de la faute, à moins que celui-ci ne soit compris sous l’autre. Toutefois ce n’est pas la même manière de dire. Car il appartient aux quatre vices précédents de dire le mal de la faute seulement en l’énonçant, au lieu que la malédiction dit le mal de la peine, en l’ordonnant ou en le souhaitant. Or, l’énonciation de la faute est un péché, parce qu’il en résulte un certain dommage pour le prochain : et il est toujours plus grave de faire le dommage que de le désirer, toutes choses égales d’ailleurs. — Ainsi selon sa nature générale la détraction est un péché plus grave que la malédiction qui exprime un simple désir. Mais pour la malédiction qui se produit sous forme d’ordre, comme elle est une sorte de cause, elle peut être plus grave que la détraction, si elle vient à faire plus de tort que la diffamation, ou bien elle est plus légère, si elle en fait moins. On doit considérer ces choses d’après ce qui appartient absolument à l’essence de ces vices. Mais il y a d’autres choses qu’on peut considérer par accident et qui les augmentent ou les diminuent[1].

76

1 Ainsi il est plus grave de maudire un de ses supérieurs avec scandale que de médire d’une personne de basse condition. †

QUESTION 77 : DE LA FRAUDE QUE L'ON COMMET DANS LES ACHATS ET LES VENTES

Question 77 : De la fraude que l'on commet dans les achats et les ventes.....104
Article 1 : Peut-on licitement vendre une chose plus qu'elle ne vaut ?.....105
Article 2 : La vente devient-elle illicite par suite du défaut de la chose vendue ?.....107
Article 3 : Le vendeur est-il tenu de dire le vice de la chose qu'il a vendue ?.....109
Article 4 : Est-il permis dans le commerce de vendre plus cher qu'on achète ?.....111

Après avoir parlé des péchés que l'on commet à l'occasion des commutations involontaires, nous allons nous occuper de ceux que l'on commet dans les échanges volontaires.

Nous traiterons :

1. de la fraude qui a lieu dans les achats et les ventes ;
2. de l'usure qui se pratique dans les prêts. Car à l'égard des autres échanges volontaires, on ne trouve pas d'autre espèce de péché qui soit distincte de la rapine ou du vol.

Sur la fraude dans les achats et les ventes quatre questions sont à faire. Il faut examiner :

1. La vente injuste du côté du prix, et rechercher s'il est permis de vendre une chose plus qu'elle ne vaut.
2. La vente injuste relativement à l'objet vendu.
3. Le vendeur est-il tenu de dire le défaut de la chose qu'il vend ?[1]
4. Est-il permis dans le commerce de vendre plus qu'on a acheté ?[2]

1 Sur cet article, le code est parfaitement conforme à la doctrine de saint Thomas. Voici ses expressions : Le vendeur n'est pas tenu des vices apparents et dont l'acheteur a pu se convaincre lui-même. Mais il est tenu des vices cachés, quand même il ne les aurait pas connus : à moins que dans ce cas il n'ait stipulé qu'il ne sera obligé à aucune garantie. Art. 1642, 1643. †

2 Dans toute l'antiquité, le commerce fut une profession peu honorable. Platon en donne la cause dans son livre des Lois, 11, pag. 292, trad. de M. Cousin. †

Article 1 : Peut-on licitement vendre une chose plus qu'elle ne vaut ?

77

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse licitement vendre une chose plus qu'elle ne vaut. Car dans les échanges ordinaires c'est aux lois civiles à déterminer ce qui est juste. Or, d'après ces lois il est permis à un acheteur et à un vendeur de se tromper mutuellement (ex Cod., liv. 4, tit. 44) ; ce qui arrive quand le vendeur vend une chose plus qu'elle ne vaut, ou que l'acheteur l'a pour moins. Il est donc permis de vendre un objet au-dessus de sa valeur.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 96, art. 2), la loi humaine a été faite pour le peuple où il y a beaucoup d'hommes vicieux, mais elle n'a pas été seulement portée pour les gens vertueux. C'est pourquoi elle n'a pas pu empêcher tout ce qui est contraire à la vertu ; mais il lui suffit de prohiber ce qui détruit les rapports sociaux ; quant aux autres choses, elle les permet non parce qu'elle les approuve, mais parce qu'elle ne les punit pas. Ainsi elle regarde comme licite et elle ne porte pas de peine contre le vendeur qui, sans avoir recours à la fraude, vend son objet trop cher, ni contre l'acheteur qui l'obtient à trop bon marché ; à moins que la différence ne soit excessive, parce qu'alors elle oblige à restituer ; comme quand on a été trompé au-delà de la moitié du juste prix[1]. — Mais la loi divine punit tout ce qui est contraire à la vertu. Ainsi d'après elle on regarde comme illicite tout ce qui dans les achats et les ventes est contraire à l'égalité de la justice. Celui qui a trop est tenu de récompenser celui qui a été dupe, s'il a subi un dommage notable. J'emploie cette expression, parce que le prix juste des objets n'a pas été ponctuellement déterminé. Il consiste plutôt dans une certaine appréciation, de sorte qu'une augmentation et une diminution légère ne parait pas troubler l'égalité de la justice[2].

Objection N°2.

Ce qui est commun à tout le monde paraît être naturel et n'être pas un péché. Or, comme le rapporte saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 3), cette parole d'un acteur est reçue de tout le monde : Vous voulez acheter à bon marché et vendre cher : ce qui revient à ces mots de l'Écriture (Prov., 20, 14) : Cela ne vaut rien, cela ne vaut rien, dit l'acheteur, et dès qu'il se retire, il se glorifie d'avoir l'objet. Il est donc permis de vendre un objet au-dessus et de l'acheter au-dessous de sa valeur.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (ibid.), cet acteur, en se regardant lui-même ou en observant les autres, a cru que c'était un sentiment commun à tout le monde de vouloir acheter à bas prix et vendre cher. Mais ce sentiment étant véritablement un vice, on peut arriver à la justice par laquelle on lui résiste et on en triomphe. Et il cite pour exemple quelqu'un qui donna d'un livre[3] sa juste valeur à un marchand ignorant qui ne lui demandait qu'une somme modique. D'où il est manifeste que ce désir général n'appartient pas à la nature, mais il provient d'un vice, et c'est pour cette raison qu'il est commun à la multitude qui marche dans la voie large qui est la voie mauvaise.

1 Ainsi, d'après le code civil (art. 1674), la vente est rescindible, si le vendeur a été lésé de plus de sept douzièmes dans le prix d'un immeuble. †

2 Les théologiens distinguent trois sortes de prix qu'ils considèrent comme justes : le summum, le minimum, et le medium. On peut acheter au minimum et vendre au summum ; mais quelle est la distance qu'il doit y avoir entre ces deux prix. Il faut s'en rapporter à l'appréciation commune. Quant au prix légal et fixé, on doit s'y conformer exactement. †

3 Quand il s'agit de livres, de pierreries, d'objets d'art, etc., il y a des théologiens qui disent qu'on peut regarder le prix de ces choses comme arbitraire. Saint Liguori croit le sentiment contraire plus probable (liv. 3, n° 807). †

Objection N°3.

Il ne paraît pas défendu de faire par convention ce que l'on doit faire d'après les lois de l'honnêteté. Or, suivant Aristote (Eth., liv. 8, chap. 13) dans l'amitié utile la récompense doit être proportionnée d'après l'avantage qu'en a retiré celui qui a reçu le bienfait. Cette récompense surpasse quelquefois la valeur de la chose donnée, comme il arrive quand on a bien besoin d'une chose, soit pour éviter un péril, soit pour obtenir un avantage. Il est donc permis dans un contrat d'achat et de vente de donner une chose pour un prix plus élevé qu'elle ne vaut.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la justice commutative on considère principalement l'égalité de la chose ; tandis que dans l'amitié utile on considère l'avantage qu'on en a retiré. C'est pourquoi la récompense doit être alors proportionnée à l'utilité qu'on en retire, tandis que dans l'achat elle doit être égale à la chose.
Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth., 7, 12) : Faites aux autres ce que vous voulez qu'ils vous fassent à vous-même. Or, personne ne veut qu'on lui vende une chose au-dessus de sa valeur. Donc personne ne doit vendre une chose à un autre plus qu'elle ne vaut.

Conclusion.

Quoiqu'il soit défendu et que ce soit une chose injuste en soi que d'acheter une chose moins qu'elle ne vaut ou de la vendre trop cher, cependant on peut licitement par accident, selon la situation de l'acheteur et du vendeur et leur besoin, vendre un objet au-dessus ou l'acheter au-dessous de sa valeur considérée en elle-même, mais on pèche toujours quand on trompe à cet égard.
Il faut répondre qu'employer la fraude pour vendre une chose plus qu'elle ne vaut, c'est évidemment un péché, parce qu'on trompe le prochain à son détriment. C'est ce qui fait dire à Cicéron (De offic., liv. 3) qu'on doit bannir des transactions toute espèce de mensonge, que le vendeur ne doit point aposter d'enchérisseur, ni l'acheteur d'homme qui offre moins que lui. Quand il n'y a pas de fraude, nous pouvons parler de l'achat et de la vente de deux manières :

1. En eux-mêmes. À ce point de vue l'achat et la vente paraissent avoir été établis dans l'intérêt commun de l'acheteur et du vendeur ; en ce sens que l'un a besoin de la chose de l'autre, et réciproquement, comme on le voit dans Aristote (Pol., liv. 1, chap. 6). Or, ce qui a été établi pour l'utilité commune ne doit pas être plus onéreux à l'un qu'à l'autre. Il faut donc que l'on établisse entre l'acheteur et le vendeur un contrat fondé sur l'égalité de la chose. La quantité des choses dont l'homme fait usage se mesure d'après le prix qu'on en donne, et c'est pour ce1a que l'argent a été inventé, comme le dit le philosophe (Eth., liv. 5, chap. 5). C'est pourquoi si le prix excède sous le rapport de la quantité la valeur de la chose, ou si c'est au contraire la chose qui excède le prix, l'égalité de la justice se trouve détruite. C'est ce qui fait qu'il est injuste et illicite en soi de vendre une chose plus qu'elle ne vaut, ou de l'acheter moins.
2. Nous pouvons parler de l'achat et de la vente, selon que par accident la cession de l'objet est utile à l'un et nuisible à l'autre ; comme quand quelqu'un a un grand besoin d'une chose, et que le vendeur ne peut s'en défaire, sans se gêner beaucoup. Dans ce cas la justesse du prix ne doit pas se régler seulement sur l'objet vendu, mais encore sur la perte que le vendeur éprouve en le cédant. On peut donc vendre alors l'objet plus qu'il ne vaut en lui-même, quoiqu'on ne le vende pas plus qu'il ne vaut pour celui qui le possède[1]. Mais si l'on retire un grand profit de la chose d'autrui, et que le vendeur, en s'en privant, ne souffre pas, il ne doit pas la vendre au-dessus de sa valeur, parce que l'avantage qui en résulte ne provient pas du vendeur, mais de la position de l'acheteur[2] ; car on ne doit pas vendre à un autre ce qui n'est pas le sien, quoiqu'on puisse lui faire payer le tort qu'on souffre. Toutefois celui qui fait de

1 Les théologiens admettent aussi que l'on peut vendre une chose plus qu'elle ne vaut réellement en raison de l'affection qu'on a pour elle (Voy. saint Liguori, liv. 3, n° 807). †

2 On croit cependant généralement que l'on peut faire payer ce que l'on appelle la convenance, comme quand il s'agit, par exemple, d'un domaine avantageusement situé pour l'acheteur, niais il ne faut pas que l'on dépasse toutes limites dans l'appréciation de cette convenance. †

grands profits avec un objet qu'il a reçu d'un autre, peut de son plein gré donner au vendeur quelque chose de plus que le prix convenu ; ce qui est pour lui une affaire d'honnêteté.

Article 2 : La vente devient-elle illicite par suite du défaut de la chose vendue ?

77

Objection N°1.

Il semble que le défaut de la chose vendue ne rende pas la vente injuste et illicite ; car on doit moins apprécier dans une chose tous les autres accidents que son espèce substantielle. Or, le défaut qui porte sur l'espèce substantielle ne paraît pas rendre illicite la vente d'un objet ; par exemple, si on vend pour de l'argent ou de l'or véritable de l'argent ou de l'or faux qui sert aux mêmes usages que l'or et l'argent, et qu'on emploie également à faire des vases ou d'autres ustensiles semblables. La vente sera donc encore beaucoup moins illicite, si le défaut porte sur ce qui n'est pas substantiel.

Réponse à l'objection N°1 :

L'or et l'argent n'ont pas seulement du prix à cause de l'utilité des vases ou des autres instruments qui en sont formés, mais encore à cause de la valeur et de la pureté de leur substance. C'est pourquoi si l'or ou l'argent fait par les alchimistes n'a pas véritablement la nature de l'or et de l'argent, la vente est frauduleuse et injuste ; surtout parce que l'or et l'argent véritables servent, d'après leur opération naturelle, à des usages auxquels ne peut convenir l'or altéré par l'alchimie. Ainsi l'or véritable a la propriété de réjouir, on l'emploie en médecine contre certaines maladies ; on peut s'en servir plus souvent dans les opérations, et il conserve plus longtemps sa pureté que celui qui est allié à d'autres substances. Si l'alchimie[1] produisait de l'or véritable, il ne serait pas défendu de vendre son or pour tel, parce que rien n'empêche d'avoir recours à des causes naturelles pour produire des effets naturels et vrais, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 3, chap. 8), en parlant de ce qui est fait par l'art des démons.

Objection N°2.

Le défaut de l'objet qui résulte de la quantité paraît être surtout contraire à la justice qui consiste dans l'égalité. Or, la quantité se connaît par la mesure ; cependant les mesures des choses dont l'homme fait usage ne sont pas déterminées, mais elles sont dans un pays plus fortes et dans un autre plus faibles, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 5, chap. 7). Par conséquent comme on ne peut pas éviter ce défaut relativement à la chose vendue, il semble que la vente n'en soit pas rendue par là même illicite.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est nécessaire que les mesures des choses vénales varient avec les lieux, selon l'abondance et la rareté des objets ; parce que là où une chose est plus commune, la mesure est ordinairement plus forte. Mais dans chaque endroit il appartient aux chefs de la cité de déterminer quelles sont les mesures qu'on doit employer et de faire ainsi la part des lieux et des choses. C'est pourquoi il n'est pas permis de s'écarter des mesures que l'autorité publique ou la coutume a établies[2].

1 Saint Thomas raisonne ici hypothétiquement ; car il était loin de croire aux alchimistes cette puissance. Voyez ce qu'il en dit (2. Sent., dist. 7, quest. 3, art. 5). †

2 Le marchand qui s'écarterait de la loi sous ce rapport serait fortement puni au for extérieur. †

Objection N°3.

Il y a aussi défaut dans la chose vendue, si elle n'a pas la qualité qu'elle doit avoir. Or, pour connaître la qualité d'une chose il faut une grande science qui manque à la plupart des vendeurs. Par conséquent ce défaut ne rend pas la vente illicite.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 11, chap. 16) : Le prix des choses vénales ne se considère pas d'après le degré de leur nature, puisque quelquefois on vend plus cher un cheval qu'un esclave, mais on la considère d'après l'usage que les hommes en font. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le vendeur ou l'acheteur connaisse les qualités occultes de l'objet qu'il vend, mais seulement celles qui le rendent apte aux usages de la vie ; par exemple, il doit savoir qu'un cheval est fort et qu'il court bien ; et il en est de même de tout le reste. Ces qualités peuvent être facilement connues du vendeur et de l'acheteur.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De offic., liv. 3, chap. 14) : La justice a manifestement pour règle d'apprendre à l'homme à ne pas s'écarter du vrai, à ne faire subir aux autres aucune perte injuste, et à n'avoir jamais recours à la fraude.

Conclusion.

Il est défendu de vendre et d'acheter une chose pour une autre, ou de tromper sur la mesure et la qualité de l'objet vendu.

Il faut répondre qu'à l'égard de l'objet vendu, on peut considérer trois sortes de défaut. L'un porte sur l'espèce de la chose. Si le vendeur connaît ce défaut dans l'objet qu'il vend, il commet une fraude, et par conséquent sa vente devient illicite[1]. C'est ce que dit le prophète en s'élevant contre les Juifs (Is., 1, 22) : Votre argent s'est changé en scorie, et votre vin a été mélangé d'eau. Car ce qui est mélangé, contient un défaut qui touche à l'espèce. — Le second défaut est celui de la quantité que l'on connaît au moyen d'une mesure. C'est pourquoi si en vendant on se sert sciemment d'une mesure trop courte, il y a fraude et la vente est encore illicite[2]. D'où il est dit dans la loi (Deut., 25, 13) : Vous n'aurez point en réserve plusieurs poids, l'un plus fort et l'autre plus faible, et il n'y aura point dans votre maison une mesure plus grande ou plus petite. Et on ajoute : Car le Seigneur a en abomination celui qui fait ces choses, et il a horreur de toute injustice. — Le troisième défaut résulte de la qualité[3], comme quand on vend un animal malade pour un animal qui se porte bien. Si on le fait sciemment, on commet une fraude dans la vente, et par conséquent elle est illicite. Et dans toutes ces circonstances, non seulement on pèche en faisant une vente injuste, mais on est encore tenu à restituer. — Mais si, sans qu'on le sache, il se trouve un des défauts que nous venons d'énumérer dans l'objet vendu, le vendeur ne pèche pas, parce qu'il fait matériellement une injustice, et son opération n'est pas injuste, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 59, art. 2). Cependant il est tenu, quand il en a connaissance, de dédommager l'acheteur[4]. Ce que nous avons dit du vendeur doit s'entendre de l'acheteur. Car il arrive quelquefois que le vendeur croit sa chose moins précieuse qu'elle n'est dans son espèce, comme si l'on vendait de l'or vrai pour de l'or faux ; l'acheteur, s'il le connaît, achète injustement et est tenu à restituer. Il faut faire le même raisonnement sur le défaut de la qualité et de la quantité.

77

1 Dans ce cas, la vente est nulle, parce que l'erreur porte sur la substance même de la chose, et il n'y a pas eu consentement à l'égard du contrat. †

2 Le vendeur est obligé de restituer jusqu'à concurrence de la quantité qu'il devait livrer. †

3 Dans cette hypothèse, la vente est rescindable au gré de celui qui a été trompé et qui a une action rédhibitoire. (Cod. civ., art. 4641 et suiv.) †

4 Il doit lui faire une remise proportionnée à la dépréciation de l'objet. †

Article 3 : Le vendeur est-il tenu de dire le vice de la chose qu'il a vendue ?

77

Objection N°1.

Il semble que le vendeur ne soit pas tenu de dire le vice de la chose qu'il a vendue. Car puisque le vendeur ne force pas l'acheteur à acheter, il semble qu'il doive le laisser juge de ce qu'il lui vend. Or, le jugement et la connaissance d'une chose appartiennent au même individu. Il semble donc qu'on ne doive pas s'en prendre au vendeur, si l'acheteur s'est trompé dans son jugement, en achetant avec précipitation sans observer suffisamment la nature de l'objet.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne peut juger que ce qui est manifeste. Car chacun juge d'après ce qu'il connaît, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 3). Par conséquent si les vices d'un objet que l'on met en vente sont secrets, et que le vendeur seul puisse les connaître, il ne peut pas s'en rapporter uniquement au jugement de l'acheteur. Mais il en serait autrement, s'il s'agissait de défauts apparents.

Objection N°2.

C'est une folie que de faire une chose qui doit nuire à sa propre opération. Or, en indiquant les vices de la chose qu'on offre on en empêche la vente. C'est ce qui porte Cicéron à faire dire à un de ses personnages (De offic., liv. 3) : Quoi de plus absurde que de faire crier par un crieur public : Maison malsaine à vendre ? Le vendeur n'est donc pas tenu de dire les défauts de l'objet qu'il vend.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'est pas nécessaire qu'un crieur publie les défauts de l'objet qui est à vendre ; parce que s'il le faisait, il écarterait les acheteurs, car ils ne connaîtraient pas les autres conditions qui font que la chose est bonne et utile. Mais on doit dire en particulier ces défauts à celui qui se présente pour l'acheter, et qui peut simultanément comparer, entre elles, toutes les conditions de la chose et en voir le fort et le faible. Car rien n'empêche qu'une chose qui est vicieuse sous un rapport, ne soit utile sous une foule d'autres.

Objection N°3.

Il est plus nécessaire à l'homme de connaître le chemin de la vertu que les vices des choses que l'on vend. Or, on n'est pas tenu de donner à chacun des conseils et de lui dire la vérité sur ce qui regarde la vertu, quoiqu'on ne doive dire de fausseté à personne. Par conséquent le vendeur est encore moins tenu de dire les défauts de la chose qu'il vend et de donner ainsi une sorte de conseil à l'acheteur.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique l'homme ne soit pas tenu absolument de dire à tout individu la vérité sur ce qui regarde les vertus ; cependant il est obligé de le faire dans le cas où par suite de son silence quelqu'un serait exposé à se mal conduire, s'il ne l'instruisait ; et c'est précisément ce qui revient à notre proposition.

Objection N°4.

Si l'on est tenu de dire les défauts de la chose que l'on vend, c'est seulement pour en diminuer le prix. Or, quelquefois le prix baisserait sans que la chose vendue eût aucun défaut, mais pour un

autre motif ; par exemple, quand le vendeur qui mène du blé dans un lieu où il est très cher, sait que beaucoup d'autres viennent après lui pour en offrir ; s'il le disait aux acheteurs, il en aurait un prix beaucoup moins élevé. Cependant il n'est pas tenu de le leur dire. Donc pour la même raison il n'est pas obligé de leur découvrir les défauts de l'objet qu'il vend.

Réponse à l'objection N°4 :

Le vice d'une chose fait qu'elle est pour le présent de moindre valeur qu'elle ne paraît ; mais dans le cas qu'on objecte, c'est à l'avenir qu'on s'attend à voir baisser le prix de la marchandise par suite de l'arrivée des marchands, ce que l'acheteur ignore. Par conséquent le vendeur qui vend une chose pour le prix qu'il en trouve ne paraît pas agir contre la justice[1], s'il ne fait pas connaître ce qui doit arriver. Si cependant il le faisait et qu'en conséquence il abaissât son prix, sa vertu serait plus parfaite, quoiqu'il n'y soit pas obligé à titre de justice.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De offic., liv. 3, chap. 10) : Dans les contrats on est obligé de faire connaître les défauts des choses que l'on vend, et si le vendeur ne le fait pas, quoiqu'elles soient passées entre les mains de l'acheteur, néanmoins le contrat est annulé comme frauduleux.

Conclusion.

Le vendeur peut quelquefois en indemnisant l'acheteur taire un défaut occulte dans la chose qu'il vend, pourvu que ce défaut ne cause pas de tort à l'acheteur ou ne l'expose pas à quelque péril.
Il faut répondre qu'il est toujours défendu d'être pour quelqu'un une occasion de péril ou de perte ; quoiqu'un homme ne soit pas toujours obligé d'aider un autre ou de lui donner un conseil pour arriver à un but quelconque. Ceci n'est nécessaire que dans un cas déterminé ; par exemple, quand on est chargé du soin d'un individu, ou quand un malheureux ne peut pas être secouru par un autre. Or, le vendeur qui met une chose en vente, fournit par là même à l'acheteur une occasion de perte ou de péril, s'il lui offre une chose vicieuse qui lui fasse encourir, par suite de ses défauts, quelque perte ou quelque danger. En effet, il y a perte, si le défaut de la chose vendue en abaisse le prix, et que malgré cela il n'ait fait aucune remise. Il y a péril, si l'usage de la chose devient difficile ou nuisible par suite de ce défaut ; par exemple, si on vend à quelqu'un un cheval boiteux pour un cheval de course ; une maison qui menace ruine pour une maison solide, une nourriture malsaine ou empoisonnée pour de bons aliments. Par conséquent, si ces défauts sont cachés et que le vendeur ne les découvre pas, sa vente est illicite et frauduleuse, et il est tenu à réparer le dommage. — Mais si le vice est manifeste, comme quand un cheval est borgne, et quand la chose, quoiqu'elle ne convienne pas au vendeur, peut cependant convenir à d'autres ; si le vendeur abaissé son prix autant que le défaut l'exige[1], il n'est pas tenu de le découvrir[2], parce que l'acheteur voudrait peut-être qu'on lui fit dans ce cas-là une remise trop forte. Le vendeur peut donc vendre licitement son objet sans en faire connaître les défauts, du moment qu'il ajustement indemnisé l'acheteur.

77

1 Ce sentiment est celui de Cajétan, Soto, Sylvius, Bannès, Billuart et de la plupart des théologiens ; il n'est contredit que par quelques-uns. †

1 Saint Thomas suppose que le prix de l'objet a été baissé au prorata du défaut, parce qu'autrement il n'y aurait pas égalité dans le contrat. †

2 À moins que l'acheteur n'avoue au vendeur sa simplicité, et qu'il s'en rapporte complètement à lui. †

Article 4 : Est-il permis dans le commerce de vendre plus cher qu'on achète ?

77

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis dans le commerce de vendre plus cher qu'on achète. Car saint Chrysostome dit (Super Matth., chap. 21, hom. 38) : Celui qui acquiert une chose pour la vendre ensuite à profit telle qu'elle existe, et sans y avoir rien changé, celui-là est le marchand qui est chassé du temple de Dieu. Cassiodore dit la même chose (Super Ps. 70 Quoniam non cognovi litteraturam) : En quoi consiste le commerce, sinon à acheter à bas prix dans l'intention de vendre plus cher, et il ajoute : Le Seigneur a chassé du temple les marchands. Or, on n'est chassé du temple que pour un péché. Le commerce est donc une faute.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce mot de saint Chrysostome doit s'entendre du négoce qui fait qu'on met sa fin dernière dans le gain ; ce qui paraît avoir lieu principalement quand on vend un objet plus qu'on ne l'a acheté sans y avoir touché. Car, lorsqu'on a perfectionné ou amélioré l'objet, si on le vend plus cher, on reçoit ainsi la récompense de son travail[1] ; quoiqu'on puisse d'ailleurs licitement se proposer un gain, non comme sa fin dernière, mais en vue d'une autre fin nécessaire ou honnête, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Il est contraire à la justice de vendre une chose plus qu'elle ne vaut ou de l'acheter moins, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1). Or, lorsque dans le commerce on vend une chose plus qu'on ne l'a achetée, il faut ou qu'on l'ait achetée à trop bas prix, ou qu'on la vende trop cher. On ne peut donc le faire sans péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Tout individu qui vend une chose plus cher qu'elle ne lui a coûté ne fait pas du négoce, il n'y a que celui qui achète dans cette intention. Or, si on achète une chose, non pour la vendre, mais pour la garder, et qu'ensuite pour quelque motif on veuille s'en défaire, on ne fait pas de commerce, quoiqu'on la vende plus cher. Car on peut faire cela licitement, soit parce que l'on a amélioré la chose, soit parce que le prix des objets varie selon les temps ou les lieux, soit à cause du danger auquel on l'expose en transportant ou en faisant transporter une chose d'un lieu à un autre. D'après cela, ni l'achat, ni la vente n'est injuste.

Objection N°3.

Saint Jérôme dit (Epist. 2 ad Nepot.) : Fuyez comme la peste le clerc qui trafique, et qui de pauvre devient riche et d'obscur glorieux. Or, il semble que le commerce ne soit interdit aux clercs que parce que c'est un péché. Dans le commerce c'est donc une faute d'acheter à bas prix et de vendre à un prix élevé.

Réponse à l'objection N°3 :

Les clercs ne doivent pas seulement s'abstenir des choses qui sont mauvaises en elles-mêmes, mais encore de celles qui ont une apparence de mal. Ce qui se rencontre dans le commerce, soit parce qu'il a pour but un profit terrestre que les ecclésiastiques doivent mépriser, soit parce que les fautes des négociants sont nombreuses, et que, selon l'expression de l'Écriture (Ecclésiastique, 26, 28), il leur est

1 Il y a encore d'autres circonstances où l'on peut légitimement vendre un objet plus cher qu'on ne l'a acheté, et saint Thomas les indique lui-même dans la réponse suivante. Nous ferons remarquer que cette liberté est accordée aux marchands, par suite de la distance qu'il y a du minimum au summum. †

difficile de les éviter et de ne pas pécher par paroles. Il y a aussi une autre cause, c'est que le commerce attache trop l'esprit aux choses séculières et l'éloigne par conséquent des idées spirituelles. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (2 Tim., 2, 4) : Que celui qui est au service de Dieu évite l'embarras des affaires du siècle. Toutefois il est permis aux clercs de s'occuper de la première espèce d'échange, qui consiste à vendre ou à acheter ce qui est nécessaire à la vie[1].

Mais c'est le contraire. À l'occasion de ces paroles du Psalmiste (Ps. 70) : Quoniam non cognovi litteraturam, saint Augustin dit (Conc. 1 ?) : Le marchand avide d'amasser blasphème quand il perd, il ment sur le prix de ses marchandises, et il se parjure. Or, ces vices sont ceux de l'homme, mais ils ne sont pas ceux du métier qui peut se faire sans cela. Il n'est donc pas défendu en soi de faire du commerce.

Conclusion.

Il est permis à tout le monde de faire du négoce pour se procurer ce qui est nécessaire à la vie, mais on ne doit pas en faire pour gagner, à moins que l'on ne rapporte ce gain à une fin honnête.

Il faut répondre qu'il appartient aux marchands de s'appliquer aux échanges des choses. Or, comme le dit Aristote (Pol., liv. 1, chap. 5 et 6), ces échanges sont de deux sortes. L'une est, pour ainsi dire, naturelle et nécessaire. C'est celle par laquelle on change une chose pour une autre ou des choses pour de l'argent dans le but de se procurer ce qui est nécessaire à la vie. Cette espèce d'échange n'appartient pas à proprement parler aux marchands, mais elle appartient plutôt aux chefs de famille ou aux chefs d'État qui ont à pourvoir une maison ou une cité de toutes les choses dont on a nécessairement besoin pour vivre. L'autre espèce d'échange consiste à donner de l'argent pour de l'argent, ou des objets quelconques pour de l'argent, non dans le but de satisfaire aux nécessités de la vie, mais pour faire un profit. Ce genre de profit paraît appartenir en propre aux marchands, d'après Aristote (Pol., liv. 1, chap. 6). — Or, la première espèce d'échange est louable, parce qu'elle sert aux besoins naturels. La seconde est blâmable à juste titre, parce qu'elle alimente, autant qu'il est en elle, la cupidité du lucre qui ne connaît pas de bornes et qui est infinie. C'est pourquoi le commerce considéré en lui-même a quelque chose de honteux, en ce qu'il n'implique pas essentiellement une fin honnête ou nécessaire. Cependant le gain qui est le but du commerce, quoiqu'il n'implique pas en lui-même quelque chose d'honnête ou de nécessaire, néanmoins n'implique rien non plus qui soit absolument vicieux ou contraire à la vertu. Par conséquent rien n'empêche qu'on ne le destine à une fin honnête ou nécessaire, et alors le négoce est permis[2]. C'est ce qui a lieu quand quelqu'un cherche à faire dans le commerce un bénéfice modéré pour soutenir sa famille ou pour secourir les pauvres ; ou quand quelqu'un s'applique au commerce dans l'intérêt général, pour que sa patrie ne manque pas du nécessaire, et qu'il recherche le gain, non comme son but, mais comme la récompense de son travail.

77

1 Indépendamment du droit canon, on peut lire ce que dit le concile de Trente sur ce sujet (sess. 22, chap. 1, De reformat.). †

2 Il y a loin des idées que l'on avait au moyen Age sur le commerce de celles qu'on a maintenant. Cependant, sans épouser les préjugés de personne, saint Thomas jugeant toutes les questions qui se présentent de la hauteur de ses principes trouve ici, comme ailleurs, la vraie solution, le vrai point de vue d'après lequel on doit envisager la moralité du commerce. †

QUESTION 78 : DU PÉCHÉ DE L'USURE QUE L'ON COMMET DANS LES PRÊTS

Question 78 : Du péché de l'usure que l'on commet dans les prêts.....113
Article 1 : Est-ce un péché de recevoir des intérêts pour de l'argent prêté ?.....114
Article 2 : Est-il permis de recevoir quelque autre chose pour de l'argent prêté ?.....117
Article 3 : Est-on tenu de rendre tout ce qu'on a gagné au moyen d'un argent qui était le fruit de l'usure ?.....119
Article 4 : Est-il permis d'emprunter de l'argent à usure ?.....121

Après avoir parlé de l'achat et de la vente, nous devons nous occuper du péché de l'usure que l'on commet dans les prêts.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Est-ce un péché de recevoir de l'argent pour de l'argent prêté, ce qu'on appelle recevoir des intérêts ?[1]
2. Est-il permis de retirer pour de l'argent prêté quelque avantage, en récompense du prêt qu'on a fait ?
3. Est-on tenu de restituer ce qu'on a gagné légitimement au moyen d'un argent qui était le fruit de l'usure ?
4. Est-il permis d'emprunter de l'argent à usure ?

1 Le concile de Vienne s'est ainsi exprimé au sujet de l'usure : Si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare præsumat, exercere usuras non esse peccatum ; decernimus eum velut hæreticum esse puniendum. †

Article 1 : Est-ce un péché de recevoir des intérêts pour de l'argent prêté ?

78

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas de péché à recevoir des intérêts pour de l'argent prêté. Car personne ne pèche en suivant l'exemple du Christ. Or, le Seigneur dit de lui-même (Luc, 19, 23) : Pourquoi n'avez-vous pas placé mon argent, afin qu'à mon retour je le retirasse avec les intérêts ? Ce n'est donc pas un péché de percevoir des intérêts pour de l'argent prêté.

Réponse à l'objection N°1 :

L'usure est prise ici dans un sens métaphorique pour indiquer le surcroît de biens spirituels que Dieu exige, parce qu'il veut que nous progressions sans cesse dans les biens que nous avons reçus de lui ; ce qui est dans notre intérêt et non dans le sien.

Objection N°2.

D'après le Psalmiste (Ps. 18, 8), la loi du Seigneur est sans tache parce qu'elle défend le péché. Or, elle autorise le prêt à intérêt, d'après ces paroles (Deut., 23, 19) : Vous ne prêterez à usure à votre frère ni de l'argent, ni du grain, ni quelque autre chose que ce soit ; vous le ferez seulement aux étrangers. Il y a plus, on promet ce droit en récompense de la fidélité avec laquelle on aura observé la loi, puisqu'il est dit (ibid., 28, 12) : Vous prêterez à plusieurs peuples, et vous n'emprunterez de personne. Ce n'est donc pas un péché de prêter à intérêt.

Réponse à l'objection N°2 :

Il était défendu aux juifs de prêter à intérêt à leurs frères, c'est-à-dire aux autres juifs ; ce qui nous donne à entendre que c'est un mal absolument que de prêter à intérêt à un homme quel qu'il soit. Car nous devons considérer tous les hommes comme notre prochain et comme nos frères, surtout sous la loi de l'Évangile, à laquelle tout le monde est appelé. Aussi est-il dit absolument (Ps. 14, 5) : Celui qui n'a pas prêté son argent à intérêt, (Ez., 18, 8) celui qui n'a pas reçu d'intérêt. On ne leur a pas accordé de prêter aux étrangers, comme si la chose avait été licite, mais on le leur a permis pour éviter un mal moindre, afin de les empêcher de prêter de la sorte aux juifs qui adoraient le vrai Dieu, ce qu'ils auraient fait à cause de l'avarice à laquelle ils étaient portés, comme on le voit (Is., chap. 56). Quant à la promesse qu'on leur fait en disant : Vous prêterez aux nations, le mot fœnus est pris ici dans un sens large, et il indique le prêt sans intérêt. C'est ainsi qu'il est dit (Ecclé., chap. 29) : Plusieurs évitent de prêter, non par dureté. On promet donc aux juifs l'abondance des richesses, d'où il résultera qu'ils pourront prêter aux autres.

Objection N°3.

Dans les choses humaines, la justice est déterminée par les lois civiles. Or, ces lois permettent le prêt à intérêt. Il semble donc qu'il soit licite.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a des péchés que les lois humaines[1] laissent impunis à cause de l'imperfection des hommes. Car, si elles défendaient par des châtiments tous les péchés, elles iraient contre une multitude d'intérêts. C'est pourquoi elles ont toléré l'usure, non parce qu'elles la considèrent comme conforme à la

1 La loi civile ne tolère pas seulement le prêt, mais elle le permet. Ce titre est-il suffisant pour légitimer le prêt au for de la conscience ; les théologiens sont partagés. D'après des réponses du saint office, de la sacrée pénitencerie, approuvés par Pie VIII et Grégoire XVI, on ne doit pas inquiéter les pénitents qui considèrent ce titre comme suffisant. †

justice, mais pour ne pas nuire à une foule d'individus. Ainsi, dans le droit civil (liv. 2, Instit., tit. 4 De usufructu, § Constituitur), il est dit que les choses qui se consomment par l'usage ne sont pas susceptibles d'usufruit, ni de droit naturel, ni de droit civil, et que la loi n'a pas admis l'usufruit pour ces choses[1], mais elle a établi un quasi-usufruit[2] en tolérant l'usure. Et Aristote, qui n'avait pas d'autre lumière que celle de la raison, dit (Pol., liv. 1, chap. 3) qu'il est tout à fait contre nature d'amasser de l'argent par l'usure[3].

Objection N°4.

On peut se dispenser de suivre les conseils évangéliques sans pécher. Or, l'Évangile nous donne ce conseil entre plusieurs autres (Luc, chap. 6) : Prêtez, sans rien en espérer. Il n'y a donc pas de péché à percevoir des intérêts.

Réponse à l'objection N°4 :

L'homme n'est pas toujours tenu de prêter ; et c'est pour ce motif que le prêt est mis au nombre des conseils. Mais il est de précepte qu'on ne doit rien retirer d'un prêt. Cependant on peut dire que c'est de conseil par rapport aux pharisiens qui pensaient qu'il y avait une usure qui était permise, comme l'amour des ennemis est aussi de conseil. — Ou bien il s'agit là, non de l'espérance du profit usuraire, mais de l'espérance qu'on place dans l'homme. Car nous ne devons pas prêter, ni faire un bien quelconque à cause de l'espérance que nous avons dans l'homme, mais à cause de l'espérance que nous avons en Dieu.

Objection N°5.

Il ne semble pas qu'il y ait péché en soi à recevoir de l'argent pour une chose qu'on n'est pas tenu de faire. Or, celui qui a de l'argent n'est pas tenu dans tous les cas de le prêter au prochain. Il lui est donc permis quelquefois d'exiger pour ce service une récompense.

Réponse à l'objection N°5 :

Celui qui n'est pas tenu de prêter peut recevoir la récompense de ce qu'il a fait ; mais il ne doit pas exiger davantage[4]. Or, on le récompense selon l'égalité de la justice, si on lui rend autant qu'il a prêté. Par conséquent, s'il exige davantage pour l'usufruit de son argent, dont l'usage est la consommation, il demande le prix de ce qui n'existe pas, et par conséquent il n'est qu'un injuste exacteur.

Objection N°6.

L'argent monnayé et celui dont on fabrique des vases est de la même espèce. Or, il est permis de se faire payer pour des vases d'argent qu'on loue. On peut donc faire de même pour de l'argent monnayé qu'on prête, et par conséquent le prêt à intérêt n'est pas en soi un péché.

Réponse à l'objection N°6 :

L'usage principal des vases d'argent n'est pas leur consommation. C'est pourquoi on peut en vendre licitement l'usage tout en en conservant la propriété. Mais l'usage principal de l'argent monnayé, c'est sa dissipation pour des échanges. Il n'est donc pas permis d'en vendre l'usage et d'exiger encore que l'emprunteur rende ce qu'on lui a prêté. Toutefois il faut observer que l'usage secondaire des vases d'argent pourrait être un échange ; et il ne serait pas permis de vendre cet usage. De même l'argent monnayé pourrait être d'un usage secondaire particulier, comme si, par exemple, on donnait à quelqu'un de l'argent pour être mis en montre ou pour être consigné quelque part ; on pourrait licitement exiger quelque chose pour cet usage de l'argent.

1 Car elle ne le pouvait pas. †

2 Le quasi-usufruit consiste dans le droit de se servir d'une chose corruptible, à la charge d'en rendre de pareille quantité, valeur et qualité ou leur estimation à la fin de l'usufruit. Saint Thomas rapporte au quasi-usufruit le prêt à intérêt. †

3 Montesquieu prétend (liv. 21, ch. 20) que cette théorie d'Aristote a tué le commerce au moyen âge. Le célèbre publiciste a commis en cela une grave erreur, puisque la Politique n'a été connue qu'au milieu du 13e siècle. †

4 Il y a cependant des titres qui, aux yeux de tous les docteurs, peuvent légitimer le prêt : ce sont le lucre cessant, le dommage naissant, le danger extraordinaire de perdre le capital, la stipulation d'une certaine indemnité, si le capital n'est pas rendu à une échéance déterminée. †

Objection N°7.

Tout individu peut licitement recevoir une chose que le maître lui offre volontairement. Or, celui qui emprunte paye volontairement les intérêts. Celui qui prête peut donc les recevoir licitement.

Réponse à l'objection N°7 :

Celui qui paye des intérêts ne les paye pas d'une manière absolument volontaire, mais il subit une sorte de nécessité, dans le sens qu'il a besoin d'emprunter l'argent que le possesseur ne veut pas lui donner sans intérêt.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ex., 22, 25) : Si vous prêtez de l'argent à mon peuple, au pauvre qui habite avec vous, vous ne le presserez pas comme le ferait un exacteur, et vous ne l'opprimerez pas par des usures.

Conclusion.

Puisqu'on ne fait usage de l'argent qu'en le consommant et en le dissipant, il est injuste et illicite de recevoir quelque chose pour son usage.

Il faut répondre que recevoir des intérêts pour de l'argent prêté[1] est en soi une chose injuste, parce qu'on vend ce qui n'existe pas, et par là on établit manifestement une inégalité qui est contraire à la justice. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence, il faut observer qu'il y a des choses dont l'usage est leur consommation ; ainsi nous consommons le vin dont nous faisons usage pour notre boisson, et nous consommons le pain dont nous nous servons pour notre nourriture. Dans ces circonstances on ne doit donc pas séparer l'usage de la chose de la chose elle-même. Quand on en accorde à quelqu'un l'usage, on lui en concède par là même la propriété, et c'est pour cela que dans ce cas le prêt transfère le domaine. Par conséquent, si quelqu'un voulait vendre le vin d'une part et qu'il voulût d'une autre part en céder l'usage, il vendrait la même chose deux fois, ou il vendrait ce qui n'existe pas : il ferait donc évidemment une injustice. Pour la même raison, il commet une injustice celui qui prête du vin ou du blé en demandant qu'on lui donne une double récompense[2], qu'on lui rende d'abord une quantité égale à celle qu'il a donnée, et qu'on le paye ensuite pour l'usage (usus) qu'on en a fait, d'où est venu le nom d'usure (usura). — Il y a d'autres choses dont l'usage n'est pas la consommation même de la chose. Ainsi l'usage d'une maison consiste à l'habiter, mais non à la ruiner. C'est pourquoi, dans ce cas, on peut séparer les deux choses, comme quand on cède à quelqu'un la propriété d'une maison et qu'on s'en réserve l'usage pour un temps, ou quand on donne au contraire à quelqu'un l'usage d'une maison et qu'on s'en réserve la propriété. C'est pourquoi on peut licitement retirer quelque chose pour l'usufruit d'une maison et en exiger de plus l'entretien, comme on le voit dans les baux et les locations. — Mais l'argent, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 5, chap. 5, et Pol., liv. 1, chap. 5 et 6), a été principalement inventé pour faire les échanges. Ainsi son usage propre et principal est sa consommation ou sa dissipation, puisqu'on l'emploie pour les ventes et les achats. C'est pour cette raison qu'il est défendu en soi de recevoir quelque chose pour de l'argent prêté, ce qui reçoit le nom d'usure ; et comme on est tenu de rendre le bien acquis injustement, de même on doit rendre l'argent qu'on a reçu par usure.

78

1 L'Église a constamment regardé comme usuraire l'intérêt qu'on tire de l'argent, uniquement en vertu du prêt. Les Pères, les conciles, les souverains pontifes et les théologiens, sont unanimes à cet égard. On peut voir à cet égard l'encyclique de Benoît XIV Vix pervenit. †

2 L'emprunteur doit rendre la quantité qu'il a reçue, et l'objet doit être de la même qualité. S'il ne peut rendre en nature ce qu'il a emprunté il doit en payer la valeur, en égard au temps et au lieu où la chose devait être rendue. Si on n'a point fixé d'époque, il doit la payer au prix qu'elle avait quand il l'a reçue (Cod. civ., art. 1903). †

Article 2 : Est-il permis de recevoir quelque autre chose pour de l'argent prêté ?

78

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse retirer quelque autre avantage pour de l'argent prêté. Car chacun peut licitement chercher à s'indemniser. Or, quelquefois on subit des pertes par suite des prêts que l'on fait. Il est donc permis de demander ou d'exiger quelque chose de plus que l'argent qu'on a prêté pour se couvrir des pertes qu'on a faites.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui prête peut sans pécher convenir avec l'emprunteur d'une indemnité pour la perte que lui cause la privation de l'argent[1] qu'il devrait avoir. Car ce n'est pas là vendre l'usage de l'argent, mais c'est éviter une perte ; et il peut se faire que l'emprunteur évite un plus grand dommage que celui qui est subi par le prêteur et que par conséquent en faisant un emprunt il ait de l'avantage à indemniser celui qui lui prête. Mais on ne peut pas stipuler une indemnité pour la perte qui résulte de ce qu'on ne gagne rien avec son argent, parce qu'on ne doit pas vendre ce qu'on n'a pas encore et dont la possession peut être empêchée par une foule de causes.

Objection N°2.

On est tenu par le devoir de l'honnêteté à donner une récompense à celui dont on a reçu une faveur, comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 5). Or, celui qui prête de l'argent à quelqu'un qui est dans le besoin lui rend un service, et par conséquent celui-ci doit l'en remercier. Celui qui reçoit quelque chose est donc tenu de droit naturel à récompenser celui qui le lui a donné. Et comme il ne paraît pas illicite de s'obliger à une chose à laquelle on est tenu de droit naturel, il s'ensuit qu'il ne paraît pas non plus illicite, quand on prête de l'argent à un autre, de l'obliger à payer une récompense.

Réponse à l'objection N°2 :

On peut récompenser d'un bienfait de deux manières :

1. À titre de justice. On peut y être obligé par un pacte positif, et cette obligation se considère selon l'étendue du bienfait qu'on a reçu. C'est pourquoi celui qui a emprunté de l'argent ou toute autre chose qui est consomptible par l'usage, n'est pas tenu à rendre en retour plus qu'on ne lui a prêté. On fait par conséquent une injustice si on l'oblige à rendre davantage.
2. On est tenu de récompenser un bienfait à titre d'amitié. Dans ce sens, on considère plutôt l'affection de celui dont on a reçu le bienfait que l'importance de la chose qu'il a faite. Cette espèce de dette n'est pas du ressort de l'obligation civile qui produit une sorte de nécessité et qui empêche ainsi la récompense d'être spontanée.

Objection N°3.

Comme il y a le présent à manu, de même il y a aussi le présent à linguâ et ab obsequio, selon l'expression de la glose (interl.) sur ces paroles d'Isaïe (Is., 33, 15) : Heureux l'homme qui garde ses mains pures de tout présent. Or, il est permis de se faire servir ou louer par celui auquel on a prêté de l'argent. Donc pour la même raison il est permis de recevoir tout autre présent.

Réponse à l'objection N°3 :

Si en prêtant de l'argent on en attend ou on en exige par un pacte tacite ou exprès une récompense ab obsequio ou à linguâ ; c'est comme si on attendait ou si l'on exigeait un présent à manu[2], parce

1 C'est le lucre cessant ou le dommage naissant dont nous avons parlé. †

2 Le présent ab obsequio consiste à travailler pour un autre, à cultiver ses terres ou à gérer ses affaires ; le présent à linguâ consiste à le louer ou à parler à quelqu'un en sa faveur, et le présent à manu est tout don appréciable en argent, comme un cheval, un anneau, etc. †

qu'on peut apprécier ces choses à prix d'argent, comme on le voit à l'égard de ceux qui louent leurs bras ou qui tirent profit de leur influence. Mais si ces présents ab obsequio et à linguâ sont offerts, non à titre d'obligation, mais par bienveillance[3], comme ce sentiment ne peut s'apprécier à prix d'argent, il est permis de les recevoir, de les exiger et de les attendre.

Objection N°4.

Le rapport du don au don paraît être le même que celui du prêt au prêt. Or, il est permis de recevoir de l'argent pour de l'autre argent qu'on a donné. Il est donc permis d'obliger quelqu'un à nous prêter parce que nous lui avons prêté nous-mêmes.

Réponse à l'objection N°4 :

On ne peut pas vendre de l'argent pour une somme plus forte que celle qu'on a prêtée. Or, on ne doit pas exiger, ni attendre autre chose de l'emprunteur que la bienveillance de ses affections qui n'est pas appréciable à prix d'argent, et qui peut l'engager à prêter spontanément. Mais il répugne que le prêteur l'oblige à lui prêter à l'avenir, parce que cet engagement pourrait être appréciable à prix d'argent. C'est pourquoi il est permis à celui qui a prêté une fois d'emprunter ensuite près de celui à qui il a rendu ce service, mais il ne peut pas obliger ce dernier à lui prêter à l'avenir.

Objection N°5.

Celui qui donne à un autre la propriété de son argent en le prêtant l'aliène plus que celui qui le confie à un marchand ou à un artisan. Or, il est permis de tirer profit de l'argent confié à un marchand ou à un artisan. Il est donc permis aussi de bénéficier sur l'argent prêté.

Réponse à l'objection N°5 :

Celui qui prête de l'argent transfère la propriété de son argent à l'emprunteur ; par conséquent celui qui emprunte possède la somme à ses risques et périls et il est tenu de la rendre intégralement. Le prêteur ne doit donc pas exiger davantage. Mais celui qui prête son argent à un marchand ou à un artisan avec lequel il s'est associé, ne lui transmet pas la propriété de sa somme, il en reste toujours le propriétaire, de telle sorte que c'est à ses risques et périls que le marchand commerce sur son argent ou que l'artisan travaille[3]. C'est pourquoi il peut licitement recevoir une partie du gain qui résulte de là, comme étant le fruit de sa chose.

Objection N°6.

On peut en garantie de l'argent qu'on prête recevoir un gage, dont l'usage pourrait être vendu pour un prix quelconque ; comme quand on reçoit en gage une terre, ou une maison qu'on habite. Il est donc permis de tirer quelque profit de l'argent prêté.

Réponse à l'objection N°6 :

Si pour garantie de l'argent qu'on a prêté on reçoit une chose dont l'usage est appréciable à prix d'argent, l'emprunteur doit tenir compte de l'usage de cette chose et en diminuer le prix de la somme qu'il a prêtée : autrement s'il veut qu'on la lui accorde gratuitement, outre sa somme, c'est comme s'il prêtait à intérêt, ce qui est usuraire ; à moins qu'il ne s'agisse d'une chose que l'on a coutume de se prêter entre amis, sans rien demander, comme un livre.

Objection N°7.

Il arrive quelquefois qu'on vend plus cher son bien en raison du prêt ou qu'on achète moins ce qui appartient à autrui, ou qu'on en augmente le prix à cause du délai des payements, ou qu'on le diminue parce qu'on doit être payé de suite. Il semble que dans toutes ces circonstances il y ait une

3 Mais, dans ce cas, le prêteur doit avoir soin d'examiner si ces services ne sont pas contraints moralement, et, dans ce cas, il doit les refuser. †

3 Dans cette hypothèse, ce n'est plus un simple prêt, mais il y a un contrat de société. †

récompense qui soit le fruit du prêt. Or, il n'y a rien en cela qui soit manifestement illicite. Il semble donc qu'il soit permis de demander ou d'exiger quelque avantage pour de l'argent prêté.

Réponse à l'objection N°7 :

Si l'on veut vendre sa chose au-dessus de son juste prix, pour attendre l'acheteur en lui accordant un délai pour payer, on fait évidemment de l'usure ; parce que cette attente du payement équivaut à un prêt. Par conséquent tout ce qu'on exige pour ce délai au-delà du juste prix est en compensation du prêt, ce qui revient à l'usure. De même si un acheteur veut acheter un objet moins qu'il ne vaut, parce qu'il paye avant qu'on ne lui livre ce qu'il achète, il fait un péché d'usure. Car cette anticipation de payement est une espèce de prêt, dont on retire un intérêt proportionné à l'abaissement du prix de la chose qu'on a achetée. Mais si le vendeur veut abaisser le prix de l'objet[1], pour avoir de l'argent auparavant, il n'y a pas d'usure.

Mais c'est le contraire. Parmi les conditions exigées pour qu'un homme soit juste, le prophète demande (Ez., 18, 17) qu'il n'ait point donné à usure et qu'il n'ait rien reçu au-delà de ce qu'il a prêté.

Conclusion.

Il n'est pas permis de recevoir en retour du prêt quelque chose d'estimable à prix d'argent, à moins qu'on ne le reçoive à titre de don gratuit.

Il faut répondre que, d'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1), on a pour de l'argent toutes les choses dont la valeur peut être ainsi appréciée. C'est pourquoi, comme on pèche contre la justice en recevant de l'argent par un pacte tacite ou exprès, pour une somme prêtée ou pour toute autre chose qui se consomme par l'usage (art. préc.), de même on fait une faute semblable si par un pacte tacite ou exprès on reçoit toute autre chose dont on peut apprécier le mérite à prix d'argent[2]. — Si on reçoit quelque chose, sans l'avoir exigé et non par suite d'une obligation tacite ou expresse, mais à titre de don gratuit, il n'y a pas de péché. Car avant de prêter son argent, le prêteur pouvait recevoir licitement un cadeau ; son prêt n'a pas dû rendre sa condition pire. Mais quant aux récompenses qui ne s'apprécient pas pécuniairement, il est permis de les exiger ; on peut, par exemple, demander à l'emprunteur sa bienveillance, son amour et d'autres marques de gratitude. [Q100-1]

Article 3 : Est-on tenu de rendre tout ce qu'on a gagné au moyen d'un argent qui était le fruit de l'usure ?

78

Objection N°1.

Il semble qu'on soit tenu de rendre tout ce qu'on a gagné au moyen de l'usure. Car l'Apôtre dit (Rom., 11, 16) : Si la racine est sainte, les rameaux aussi. Donc, pour la même raison, si la racine est souillée, il en est de même des rameaux. Or, la racine étant dans cette hypothèse l'usure, tout ce qu'on acquiert de cette manière est usuraire, et par conséquent on est tenu à le rendre.

Réponse à l'objection N°1 :

La racine n'est pas seulement matière, comme l'argent usuraire, mais elle est encore d'une certaine façon cause active dans le sens qu'elle donne à la plante sa nourriture ; et c'est pour cette raison qu'il n'y a pas de parité.

1 Saint Alphonse de Liguori, de Lugo, Lessius, Tolet, Sanchez, Sporer, croient qu'un marchand peut vendre plus cher, sans autre titre que celui de la vente à crédit, et qu'on peut acheter au-dessous du plus bas prix, uniquement parce qu'on paye d'avance, pourvu qu'il n'y ait pas une différence telle entre le prix et la valeur des choses que leur égalité morale soit détruite. †

2 Innocent XI a condamné cette proposition : Usura non est dum ultra sortem aliquid exigitur, tanquàm ex benevolentiâ et gratitudine debitum, sed solum si exigatur tanquàm ex justitiâ debitum. †

Objection N°2.

Le droit dit (Extrà, de usuris in Décrétal. : Cum tu sicut asseris) : On doit vendre les propriétés que l'on a acquises avec des usures et en remettre le prix aux personnes auxquelles ces usures ont été extorquées. Donc, pour la même raison, on doit rendre tout ce qu'on a acquis avec de l'argent qui provenait de l'usure.

Réponse à l'objection N°2 :

Les possessions acquises au moyen d'usures n'appartiennent pas aux propriétaires de ces usures, mais à ceux qui les ont achetées ; elles sont obligées envers ceux dont ces intérêts proviennent, comme les autres biens de l'usurier. C'est pourquoi on ne dit pas que ces possessions appartiennent à ceux dont on a exigé des intérêts, parce qu'elles peuvent valoir plus que les intérêts qu'on en a reçus ; mais on ordonne de les vendre, et d'en restituer le prix, jusqu'à concurrence des intérêts usuraires qu'on a prélevés.

Objection N°3.

Ce qu'un individu achète avec de l'argent qui provient de l'usure, lui est dû en raison de l'argent qu'il a donné. Il n'a donc pas plus de droit sur la chose qu'il a acquise que sur l'argent qu'il a donné. Et puisqu'il était tenu de rendre cet argent qui était le fruit de l'usure, il est tenu aussi de rendre ce qu'il en a acheté.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui est acquis avec de l'argent provenant de l'usure, appartient à l'acquéreur, non à cause de l'argent qu'il a donné qui n'est ici que la cause instrumentale, mais à cause de son industrie qui est la cause principale. C'est pourquoi il a plus de droit sur la chose qu'il a acquise avec de l'argent usuraire que sur cet argent lui-même.

Mais c'est le contraire. Tout le monde peut licitement conserver ce qu'il a légitimement acquis. Or, ce qu'on acquiert avec de l'argent provenant de l'usure, est quelquefois légitimement acquis. On peut donc licitement le conserver.

Conclusion.

On n'est pas tenu de rendre ce que l'on a gagné par l'usure, au moyen de choses dont l'usage est leur consommation même, mais on est tenu de rendre ce qui a été le fruit des choses qui ne se consomment pas par l'usage.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), il y a des choses dont l'usage est leur consommation elle-même et qui d'après le droit n'ont pas d'usufruit (liv. 2, Instit., tit. 4 Usufructu, § Constituitur). Si on les a extorquées par usure ; par exemple, si on s'est approprié ainsi de l'argent, du froment, du vin ou d'autres denrées semblables, on n'est pas tenu de restituer autre chose que ce qu'on a reçu : parce que ce qu'on a retiré de ces objets n'en est pas le fruit, mais c'est le fruit de l'industrie humaine : à moins qu'en retenant ces choses, on ait fait tort à un autre, en lui faisant perdre quelque chose de ses biens. Car dans ce cas on est tenu à le dédommager de la perte qui s'en est suivie[1]. — Il y a d'autres choses qui ne se consomment pas par l'usage et qui ont un usufruit ; comme une maison, un champ, etc. C'est pourquoi si l'on a extorqué par usure la maison ou le champ d'un autre, on est tenu non seulement de lui restituer sa maison ou son champ, mais on doit lui rendre encore les fruits qu'on en a retirés ; parce que ces fruits proviennent d'une chose dont un autre est le maître et que pour ce motif ils lui sont dus[2].

78

1 Si l'usurier avait prévu que le tort qu'il causait à l'emprunteur devait entraîner sa ruine, il serait tenu à lui rendre plus que les intérêts qu'il en aurait reçus. †

2 Il faut excepter le cas où ces profits usuraires auraient été perçus dans la bonne foi et consommés sans enrichir celui qui les a reçus. †

Article 4 : Est-il permis d'emprunter de l'argent à usure ?

78

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis d'emprunter de l'argent à usure. Car l'Apôtre dit (Rom., 1, 32) qu'ils sont dignes de mort, non seulement ceux qui font les péchés, mais encore ceux qui approuvent ceux qui les commettent. Or, celui qui emprunte de l'argent à usure approuve l'usurier dans son péché et lui donne l'occasion de le commettre. Il pèche donc aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui emprunte à usure ne consent pas au péché de l'usurier, mais il s'en sert ; ce n'est pas l'usure qui lui plaît, mais c'est le prêt qui est pour lui une bonne chose.

Objection N°2.

Pour aucun avantage temporel on ne doit fournir à un autre une occasion de péché. Car ceci se rapporte au scandale actif qui est toujours un péché, comme nous l'avons dit (quest. 43, art. 2). Or, celui qui demande de l'argent à emprunter à un usurier, lui donne expressément l'occasion de pécher. Il n'y a donc aucun avantage temporel qui l'excuse.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui emprunte à usure ne donne pas à l'usurier l'occasion de faire ce péché, mais seulement de prêter. L'usurier prend l'occasion du péché dans la malice même de son cœur. Il y a par conséquent scandale passif de sa part, mais il n'y a pas scandale actif de la part de l'emprunteur. Toutefois ce scandale passif ne doit pas empêcher celui qui est dans le besoin de solliciter un emprunt, parce que ce scandale passif ne provient ni de l'infirmité, ni de l'ignorance, mais de la malice.

Objection N°3.

Quelquefois on n'est pas moins forcé de déposer son argent chez un usurier que de lui en demander à emprunter. Or, il paraît tout à fait illicite de déposer de l'argent chez un usurier. Car il ne serait pas plus permis de remettre un glaive à un furieux, ou une jeune personne à un débauché, ou un mets exquis à un gourmand. Il n'est donc pas permis d'emprunter près d'un usurier.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'on confiait son argent à un usurier qui n'a pas d'autre part de quoi faire l'usure, ou si on le lui remettait avec l'intention de lui permettre de faire l'usure sur une plus large échelle, on lui donnerait matière à pécher, et par conséquent on participerait à sa faute[1]. Mais si on confie son argent à un usurier qui a d'ailleurs de quoi faire l'usure, et qu'on le lui remette pour qu'il soit plus en sûreté, on ne pèche pas ; mais on se sert d'un pécheur pour une bonne fin.

Mais c'est le contraire. Celui qui subit une injustice n'est pas coupable, d'après Aristote (Eth., liv. 5, chap. 11), par conséquent la justice ne tient pas le milieu entre deux vices, comme on le voit (ibid., chap. 5). Or, l'usurier pèche parce qu'il fait une injustice à celui qui emprunte de lui avec usure. Celui qui emprunte avec usure ne pèche donc pas.

1 On ne peut être actionnaire dans une banque qui ferait de l'usure, et toucher des dividendes sans être obligé de restituer. Cette obligation passe aux héritiers de celui qui a fait ces profits illicites. †

Conclusion.

Quoiqu'il ne soit permis d'aucune manière d'engager quelqu'un à prêter avec usure, cependant on peut emprunter de cette manière près de celui qui est prêt à le faire et qui le fait, pourvu qu'on y soit contraint par la nécessité.

Il faut répondre qu'il n'est permis d'aucune manière d'engager quelqu'un à pécher ; cependant il est permis de se servir du péché d'un autre pour un bien. Car Dieu se sert ainsi de tous les péchés, puisqu'il tire de tout mal quelque bien, comme le dit saint Augustin (Enchir., chap. 11). C'est pourquoi ce docteur, répondant à Publicola (Epist. 47) qui lui demandait s'il était permis d'avoir recours au serment de celui qui jure par les faux dieux et qui pèche manifestement en cela, puisqu'il leur témoigne un culte divin, dit : que celui qui se sert de la foi de celui qui jure par les faux dieux, non pour le mal, mais pour le bien, ne s'associe pas au péché par lequel il jure au nom des démons, mais au pacte fidèle par lequel il observe sa foi ; mais que cependant on pécherait si on le portait à jurer par les faux dieux. — De même, à l'égard de la question qui nous occupe, il faut dire qu'il n'est permis d'aucune manière d'engager quelqu'un à prêter avec usure. Cependant près de celui qui est disposé à le faire et qui le fait, on peut emprunter de cette manière dans de bonnes vues, c'est-à-dire pour subvenir à ses propres besoins ou à ceux d'un autre, comme il est permis à celui qui tombe dans les mains des voleurs de leur montrer ce qu'il a, ce qui est pour eux une occasion de pécher, afin qu'ils ne le tuent pas. C'est ainsi que les dix hommes dont parle le prophète (Jérem., 41, 8) dirent à Ismaël : Ne nous tuez pas, parce que nous avons mis nos trésors dans nos champs[1].

78

1 Quand on cherche de l'argent pour un autre, on peut en prendre chez un usurier, si on n'en trouve pas ailleurs. Le notaire qui est prié par l'emprunteur de rédiger l'acte ne pèche pas, mais il en serait autrement, s'il était lui-même cause du prêt, et qu'il instrumentât sans que l'emprunteur l'en prie. †

QUESTION 79 : DES PARTIES INTÉGRANTES DE LA JUSTICE QUI CONSISTENT À FAIRE LE BIEN ET À ÉVITER LE MAL

Question 79 : Des parties intégrantes de la justice qui consistent à faire le bien et à éviter le mal. 123
Article 1 : Si éviter le mal et faire le rien sont des parties de la justice ?.....124
Article 2 : La transgression est-elle un péché spécial ?.....125
Article 3 : L'omission est-elle un péché spécial ?.....126
Article 4 : Le péché d'omission est-il plus grave que le péché de transgression ?.....128

Après avoir parlé des parties subjectives de la justice, nous devons nous occuper de ses parties intégrantes qui sont : le bien à faire et le mal à éviter, et des vices qui leur sont opposés.

À ce sujet il y a quatre questions à examiner :

1. Ces deux choses sont-elles des parties de la justice ?
2. La transgression est-elle un péché spécial ?
3. L'omission est-elle un péché spécial ?
4. De la comparaison de l'omission avec la transgression.

Article 1 : Si éviter le mal et faire le rien sont des parties de la justice ?

79

Objection N°1.

Il semble qu'éviter le mal et faire le bien ne soient pas des parties de la justice. Car il appartient à toute vertu de faire le bien et d'éviter le mal. Or, les parties ne valent pas mieux que le tout. On ne doit donc pas faire de ces deux choses des parties de la justice qui est une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bien et le mal sont ici pris sous une raison spéciale, par laquelle on les approprie à la justice. C'est pourquoi à ce point de vue particulier on en fait deux parties de la justice, mais non deux parties d'une autre vertu morale quelconque ; parce que les autres vertus morales ont pour objet les passions, dans lesquelles faire le bien c'est arriver à un milieu ; c'est-à-dire s'éloigner des extrêmes comme étant mauvais. Par conséquent il revient au même pour les autres vertus de faire le bien et d'éviter le mal. Au contraire, la justice a pour objet les opérations et les choses extérieures, à l'égard desquelles constituer l'égalité et ne pas la détruire une fois qu'elle est établie, sont deux choses différentes.

Objection N°2.

A l'occasion de ces paroles : Détournez-vous du mal, et faites le bien (Ps. 33, 15), la glose dit (ord. Cassiod.) : En se détournant du mal, on évite la faute, et en faisant le bien, on mérite la vie et la palme. Or, toute partie d'une vertu mérite la palme et la vie éternelle. L'éloignement du mal n'est donc pas une partie de la justice.

Réponse à l'objection N°2 :

L'éloignement du mal, considéré comme une partie de la justice, n'implique pas une négation pure comme celle-ci : ne pas faire mal. Car par là on ne mérite pas la palme, mais on évite seulement la peine. Mais il implique le mouvement de la volonté qui repousse le mal, comme le mot d'éloignement l'indique, et cet acte est méritoire surtout quand on est porté à faire le mal et qu'on résiste.

Objection N°3.

Toutes les choses qui existent de manière que l'une soit renfermée dans l'autre ne se distinguent pas entre elles, comme les parties d'un tout quelconque. Or, l'éloignement du mal est renfermé dans la pratique du bien ; car personne ne fait simultanément le bien et le mal. L'éloignement du mal et la pratique du bien ne sont donc pas des parties de la justice.

Réponse à l'objection n°3 :

La pratique du bien est l'acte complémentaire de la justice et en quelque sorte sa partie principale ; tandis qu'éviter le mal est un acte plus imparfait, et c'est sa partie secondaire[1]. C'est pourquoi elle est, pour ainsi dire, sa partie matérielle, sans laquelle la partie formelle complétive est impossible.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de correct. et grat., chap. 1) : qu'il appartient à la justice de la loi d'éviter le mal et de faire le bien.

1 Elle est secondaire sous le rapport de la dignité, mais elle tient le premier rang quant à l'origine, parce qu'il faut avant tout éviter le mal : Détournez-vous du mal, et faites le bien (Ps., 33, 15). †

Conclusion.

L'éloignement du mal et la pratique du bien appartiennent à la justice, comme ses parties, selon la mesure propre du bien et du mal.

Il faut répondre que si nous parlons du bien et du mal en général, il appartient à toute vertu de faire le bien et d'éviter le mal, et d'après cela on ne peut considérer ces deux choses comme des parties de la justice, à moins qu'on ne regarde la justice comme une vertu générale ; quoique d'ailleurs la justice ainsi entendue ait pour objet une espèce particulière de bien qui consiste dans ce qui est dû par rapport à la loi divine ou à la loi humaine. — Mais la justice considérée comme une vertu spéciale se rapporte au bien qui est dû au prochain. En ce sens il appartient à la justice spéciale de faire le bien que l'on doit faire au prochain, et d'éviter le mal opposé, c'est-à-dire ce qui nuit à autrui. Mais c'est à la justice générale qu'il appartient de faire le bien qui est obligatoire envers la société et envers Dieu, et d'éviter le mal contraire. On dit que ces deux choses sont des parties intégrantes de la justice générale ou spéciale, parce qu'elles sont requises l'une et l'autre pour un acte de parfaite justice. Car il appartient à la justice d'établir l'égalité dans ce qui se rapporte à autrui, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 58, art. 2). C'est à la même vertu à établir cette égalité et à la conserver une fois qu'elle a été établie. Or, on l'établit en faisant le bien, c'est-à-dire en rendant à autrui ce qui lui est dû ; et on la conserve, après qu'elle est établie, en détournant du mal, c'est-à-dire en empêchant de faire aucun tort au prochain.

Article 2 : La transgression est-elle un péché spécial ?

79

Objection N°1.

Il semble que la transgression ne soit pas un péché spécial. Car aucune espèce n'entre dans la définition du genre : Or, la transgression entre dans la définition générale du péché ; puisque saint Ambroise dit (De parad., chap. 8) que le péché est une transgression de la loi divine. La transgression n'est donc pas une espèce de péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme la justice légale est toute vertu subjectivement et en quelque sorte matériellement[1], de même l'injustice légale est dans le même sens tout péché ; et saint Ambroise a ainsi défini le péché d'après la nature de l'injustice légale.

Objection N°2.

Aucune espèce ne dépasse son genre. Or, la transgression s'étend au-delà du péché, parce que, d'après saint Augustin (Cont. Faust., liv. 22, chap. 27), le péché est une parole, ou une action, ou un désir contraire à la loi de Dieu ; tandis que la transgression est encore contraire à la nature ou à la coutume. La transgression n'est donc pas une espèce de péché.

Réponse à l'objection N°2 :

L'inclination de la nature appartient aux préceptes de la loi naturelle. La coutume honnête a aussi force de loi, parce que, selon l'expression de saint Augustin (Epist. de jejun. sab., 36), ce qui est passé en coutume parmi les fidèles doit être considéré comme une loi. C'est pourquoi le péché aussi bien que la transgression peut être contraire à une coutume honnête et à une inclination naturelle.

1 Parce qu'elle se trouve dans tout péché quel qu'il soit. †

Objection N°3.

Aucune espèce ne contient sous elle toutes les parties dans lesquelles le genre se divise. Or, le péché de transgression s'étend à tous les vices capitaux, et de plus aux péchés du cœur, de la bouche et des œuvres. Elle n'est donc pas un péché spécial.

Réponse à l'objection N°3 :

La transgression peut s'étendre à toutes les espèces de péchés[1], non d'après leurs raisons propres, mais d'après une raison spéciale, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Mais le péché d'omission est absolument distinct de la transgression.

Mais c'est le contraire. Car elle est opposée à une vertu spéciale, c'est-à-dire à la justice.

Conclusion.

La transgression est un péché spécial, parce que par sa raison formelle elle est opposée aux préceptes négatifs, comme le péché d'omission aux préceptes affirmatifs.

Il faut répondre que le mot de transgression a été emprunté aux mouvements corporels pour être appliqué aux actes moraux. Or, on dit qu'il y a transgression (transgredi) dans le mouvement corporel, quand on va au-delà du terme qu'on s'est fixé. Ce qui fixe à l'homme son terme en morale, ce sont les préceptes négatifs qui lui défendent d'aller au-delà de certaines limites. C'est pourquoi il y a transgression proprement dite, par là même que l'on agit contrairement à un précepte négatif. Ce qui peut être matériellement[2] commun à toutes les espèces de péchés, parce que dans toute espèce de péché mortel on transgresse quelque précepte divin. — Mais si on considère la transgression formellement[3], c'est-à-dire selon sa nature spéciale qui consiste à agir contrairement à un précepte négatif, elle est un péché particulier de deux manières :

1. Selon qu'elle est opposée à des genres de péchés qui sont opposés à d'autres vertus. Car comme il appartient à l'essence propre de la justice légale de considérer l'obligation du précepte, de même il est de l'essence propre de la transgression de se rapporter à son mépris.
2. Selon qu'elle est distincte de l'omission qui est contraire au précepte affirmatif.

Article 3 : L'omission est-elle un péché spécial ?

79

Objection N°1.

Il semble que l'omission ne soit pas un péché spécial. Car tout péché est ou originel ou actuel. Or, l'omission n'est pas un péché originel, parce qu'elle ne vient pas de l'origine ; elle n'est pas non plus un péché actuel, parce qu'elle peut exister absolument sans acte, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 71, art. 5) en traitant des péchés en général. L'omission n'est donc pas un péché spécial.

Réponse à l'objection N°1 :

L'omission n'est pas un péché originel, mais actuel, non parce qu'elle suppose un acte qui lui soit essentiel, mais dans le sens que la négation de l'acte revient au genre de l'acte lui-même ; parce que ne pas agir est considéré comme une sorte d'action, ainsi que nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 71, art. 6, Réponse N°1).

1 Elle s'étend à tous les péchés contraires aux préceptes négatifs, mais elle est distincte de l'omission qui regarde les préceptes affirmatifs. †

2 La transgression matérielle n'est pas un péché spécial, et il y a transgression matérielle quand on fait ce que la loi défend, mais sans mépris pour elle. †

3 La transgression formelle est un péché spécial, et elle implique le mépris de la loi. Ce mépris aggrave beaucoup la faute que l'on fait, et de vénielle la rend mortelle. †

Objection N°2.

Tout péché est volontaire. Or, quelquefois l'omission ne l'est pas, mais elle est nécessaire, comme quand une femme se perd après avoir fait vœu de virginité, ou quand on a perdu une chose qu'on est tenu de restituer, ou quand un prêtre est obligé de célébrer et qu'il en est empêché. L'omission n'est donc pas toujours un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

L'omission, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), ne porte que sur le bien qui est dû et auquel on est tenu. Or, personne n'est tenu à l'impossible. Par conséquent si on ne fait pas ce qu'on ne peut faire, on ne pèche pas par omission. Ainsi la femme perdue qui a fait vœu de virginité, ne pèche pas par omission, en ce qu'elle n'a plus cette vertu, mais en ne se repentant pas de son péché passé, ou en ne faisant pas ce qu'elle peut pour accomplir son vœu, en observant la continence. De même le prêtre n'est tenu de dire la messe qu'autant qu'il est en état de le faire ; si cette condition manque, il ne pèche pas par omission. Pareillement on est tenu de restituer, supposé qu'on ait le moyen de le faire ; si on ne l'a pas et si on ne peut l'avoir, il n'y a pas omission, pourvu que l'on fasse son possible. On doit en dire autant du reste.

Objection N°3.

Pour tout péché particulier on peut déterminer le temps où il commence à exister. Or, on ne peut le faire pour l'omission, parce que par là même qu'elle consiste dans le défaut d'action, elle existe toujours. Cependant on ne pèche pas toujours. Elle n'est donc pas un péché spécial.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le péché de transgression est opposé aux préceptes négatifs qui ont pour objet de nous éloigner du mal ; de même le péché d'omission est opposé aux préceptes affirmatifs qui ont pour objet de faire faire le bien. Or, les préceptes affirmatifs n'obligent pas à toujours, mais seulement pour un temps déterminé, et c'est alors que le péché d'omission commence à exister. Cependant il peut arriver que quelqu'un soit en ce moment dans l'impuissance de faire ce qu'il doit ; si ce n'est pas par sa faute il ne pèche pas par omission, comme nous l'avons dit (Réponse N°2 et 1a 2æ, quest. 71, art. 5). Mais si c'est par suite d'une faute précédente[1], il y a des auteurs qui disent que le péché d'omission commence à exister, dès l'instant même qu'on s'applique à l'acte illicite qui est incompatible avec l'acte obligatoire auquel on est tenu. Cette opinion ne paraît pas exacte ; parce qu'en supposant qu'on le forçât à s'éveiller, il irait à matines et il ne ferait pas d'omission. Par conséquent il est évident que l'ivresse antérieure n'a pas été l'omission, mais qu'elle en a été la cause. Il faut donc dire que l'omission commence à être imputable, quand le moment d'agir est arrivé[2], pourvu qu'elle résulte d'une cause antérieure qui l'ait rendue volontaire.

Objection N°4.

Tout péché spécial est opposé à une vertu particulière. Or, il n'y a pas de vertu particulière à laquelle l'omission soit opposée ; soit parce qu'on peut omettre le bien d'une vertu quelconque, soit parce que la justice, à laquelle elle paraît plus spécialement opposée, exige toujours un acte, même pour s'éloigner du mal, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°2), tandis que l'omission peut exister absolument sans acte. Elle n'est donc pas un péché particulier.

Réponse à l'objection N°4 :

L'omission est directement opposée à la justice, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Car elle n'est pas l'omission du bien d'une vertu quelconque, mais elle est l'omission du bien qui est dû ; ce

1 Comme quand quelqu'un s'est enivré sur le soir et qu'il ne peut se lever le matin conformément à son devoir. †

2 C'est sans doute dans ce moment que le péché d'omission a lieu. Mais celui qui l'a commis a été coupable, du moment où il a consenti à s'enivrer, tout en prévoyant bien que l'ivresse lui ferait manquer la messe. Et quand même sa prévision serait trompée, et qu'il entendrait la messe réellement, il devrait s'accuser de s'être exposé sciemment et volontairement au péril de ne pas l'entendre. †

qui appartient à la justice. Pour qu'un acte de vertu soit méritoire on demande plus de choses que pour qu'une faute soit une cause de démérite, parce que le bien provient d'une cause intègre, tandis que le mal résulte de chaque défectuosité en particulier[1]. C'est pourquoi, pour que la justice soit méritoire, il faut un acte, tandis que cela n'est pas nécessaire pour l'omission.

Mais c'est le contraire. Car il est dit (Jacques, 4, 17) : Celui qui connaît le bien et qui ne le fait pas, pèche.

Conclusion.

L'omission qui consiste à ne pas faire le bien auquel la justice oblige est un péché spécial, opposé à la pratique du bien que l'on doit faire et distinct des vices qui sont opposés à d'autres vertus.

Il faut répondre que l'omission implique non pas l'omission de toute espèce de bien en général, mais celle du bien que nous devons faire. Le bien que nous devons faire appartient proprement à la justice. Il appartient à la justice légale, si on le considère par rapport à la loi divine ou humaine ; mais il se rattache à la justice particulière, selon qu'on l'envisage par rapport au prochain. Par conséquent comme la justice est une vertu spéciale, ainsi que nous l'avons vu (quest. 58, art. 6 et 7), de même l'omission est un péché spécial distinct des péchés qui sont opposés aux autres vertus ; et comme la pratique du bien à laquelle l'omission est opposée est une partie spéciale de la justice, distincte de l'éloignement du mal qui a pour contraire la transgression, de même l'omission se distingue de la transgression.

Article 4 : Le péché d'omission est-il plus grave que le péché de transgression ?

79

Objection N°1.

Il semble que le péché d'omission soit plus grave que le péché de transgression. Car le délit (delictum) paraît être la même chose que ce qu'on abandonne (derelictum), et par conséquent il semble être identique avec l'omission. Or, le délit est plus grave que le péché de transgression, puisqu'il avait besoin d'une plus grande expiation, comme on le voit (Lév., chap. 5). Le péché d'omission est donc plus grave que le péché de transgression.

Réponse à l'objection N°1 :

Le délit pris en général désigne toute espèce d'omission ; cependant on le prend quelquefois dans un sens strict pour l'omission de choses qui se rapportent à Dieu, comme quand on omet sciemment et par mépris ce que l'on doit faire. Alors le délit a une certaine gravité[2], et pour ce motif il a besoin d'une expiation plus grande.

Objection N°2.

Au plus grand bien est opposé le plus grand mal (Eth., liv. 8, chap. 10). Or, la pratique du bien à laquelle est opposée l'omission est une partie de la justice plus noble que l'éloignement du mal qui a pour contraire la transgression, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1, Réponse N°3). L'omission est donc un péché plus grave que la transgression.

Réponse à l'objection N°2 :

1 C'est l'axiome : Bonum ex integrâ causâ, malum ex minimo defectu. †

2 L'omission qui implique ainsi le mépris devient plus grave qu'une simple transgression, et c'est pour cela qu'il y avait des sacrifices pour l'expier. †

Faire le bien a pour opposé ne pas faire le bien, ce qui constitue l'omission, et faire le mal, ce qui produit la transgression. Mais la première opposition est contradictoire et la seconde contraire, ce qui implique une distance plus grande, et c'est pour ce motif que la transgression est un péché plus grave.

Objection N°3.

Le péché de transgression peut être véniel et mortel. Or, le péché d'omission paraît être toujours mortel, parce qu'il est opposé au précepte affirmatif. Il semble donc que l'omission soit un péché plus grave que la transgression.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme l'omission est opposée aux préceptes affirmatifs, de même la transgression est opposée aux préceptes négatifs ; c'est pourquoi elles impliquent l'une et l'autre le péché mortel, si on les prend dans leur sens propre. Mais la transgression ou l'omission peuvent s'entendre dans un sens large, selon qu'elles se rapportent à quelque chose qui n'est pas conforme aux préceptes affirmatifs ou négatifs, et qui dispose à leur contraire ; de cette manière elles peuvent être l'une et l'autre un péché véniel.

Objection N°4.

La peine du dam, c'est-à-dire la privation de la vision divine qui est due au péché d'omission, est plus grande que la peine du sens qui est due au péché de transgression, comme on le voit dans saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 24). Or, la peine est proportionnée à la faute. Le péché d'omission est donc plus grave que le péché de transgression.

Réponse à l'objection N°4 :

La peine du dam répond au péché de transgression, parce qu'il détourne de Dieu, et la peine du sens, parce qu'il porte dérèglement vers le bien qui change. De même la peine du dam n'est pas la seule qui soit due au péché d'omission, mais la peine du sens lui est encore due, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 7, 19) : Tout arbre qui ne produit pas de bon fruit sera coupé et jeté au feu : et cela à cause de la racine qui le produit[1], quoiqu'il ne soit pas nécessaire qu'il se tourne actuellement vers aucun bien passager.

Mais c'est le contraire. Il est plus facile de s'abstenir du mal que de faire le bien. Donc celui qui ne s'abstient pas du mal, ou qui fait une transgression, est plus coupable que celui qui ne fait pas le bien ; ce qui constitue l'omission.

Conclusion.

Absolument parlant, la transgression est un péché plus grave que l'omission, parce qu'elle est opposée à l'acte de la vertu, tandis que celle-ci implique seulement sa négation ; quoique d'ailleurs certaine omission puisse être plus grave qu'une transgression.

Il faut répondre que la gravité du péché est en raison de ce qu'il s'éloigne de la vertu. La contrariété étant la plus grande distance, comme le dit Aristote (Met., liv. 10, text. 13 et 14), il s'ensuit que le contraire est plus éloigné de son contraire que sa simple négation. Ainsi le noir est plus éloigné du blanc que ce qui n'est pas blanc absolument ; car tout ce qui est noir n'est pas blanc, mais non réciproquement. Or, il est évident que la transgression est contraire à l'acte de la vertu, tandis que l'omission implique sa négation ; par exemple, on pèche par omission, si on ne rend pas aux parents le respect qu'on leur doit, tandis qu'on pèche par transgression, si on fait contre eux une contumélie, ou toute

1 Cette racine n'est toujours en réalité que l'attachement à la créature. Car le paresseux n'omet ses devoirs que parce qu'il tient à jouir du repos. †

autre injure. D’où il est manifeste qu’absolument parlant, la transgression est un péché plus grave que l’omission, quoique certaine omission puisse être plus grave qu’une transgression[1].

79

1 Cette dernière différence est accidentelle, et tient à la nature de l’acte et des circonstances. Ainsi il est plus grave de manquer à la messe que de prendre un fruit ou un objet insignifiant. †

QUESTION 80 : DES PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE

Question 80 : Des parties potentielles de la justice.....131
Article unique : Les vertus annexées à la justice sont-elles convenablement déterminées ?.....132
[Q81-8] ; [Q102-1] ; [Q102-2] ; [Q104-2] ; [Q106-5] ; [Q108-3]

Après avoir parlé des parties intégrantes de la justice, nous devons nous occuper de ses parties potentielles, c'est-à-dire des vertus qui lui sont annexées.

À cet égard il y a deux choses à considérer :

1. Quelles sont les vertus annexées à la justice ?[1]
2. Traiter de chacune de ces vertus.

1 Cet article a pour but de résumer et d'apprécier toutes les opinions des philosophes anciens sur cette question difficile, et de concilier tous leurs sentiments en les ramenant à la large synthèse que saint Thomas a lui-même conçue. †

Article unique : Les vertus annexées à la justice sont-elles convenablement déterminées ?

80

Objection N°1.

Il semble que les vertus annexées à la justice n'aient pas été bien déterminées. Car Cicéron en énumère six (De invent., liv. 2) : la religion, la piété, la reconnaissance, la vengeance, le respect et la vérité. Or, la vengeance paraît être une espèce de justice commutative d'après laquelle on fait payer aux autres les injures qu'on en a reçues, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 61, art. 4). On ne doit donc pas la placer parmi les vertus annexées à la justice.

Réponse à l'objection N°1 :

La vengeance qui se fait par l'autorité de la puissance publique, d'après la sentence du juge, appartient à la justice commutative ; mais la vengeance que l'on exerce de son propre mouvement, sans être contraire à la loi ou qu'on requiert du juge, appartient à la vertu jointe à la justice.

Objection N°2.

Macrobe[1] en compte sept (Sup. Somn. Scip., liv. 1, chap. 8) : l'innocence, l'amitié, la concorde, la piété, la religion, l'affabilité et l'humanité. Parmi ces vertus il y en a plusieurs que Cicéron a omises. Il semble donc que les vertus unies à la justice aient été insuffisamment énumérées.

Réponse à l'objection N°2 :

Macrobe paraît s'être attaché aux deux parties intégrantes de la justice, l'éloignement du mal, auquel l'innocence appartient, et la pratique du bien, qui comprend les six autres vertus ; parmi lesquelles deux paraissent appartenir aux égaux, l'amitié qui existe à l'extérieur, et la concorde à l'intérieur ; deux regardent les supérieurs, la piété qui se rapporte aux parents, et la religion à Dieu ; enfin deux aux inférieurs, l'affection qui est excitée par ce qu'ils ont de bien, et l'humanité par laquelle on vient en aide à leurs besoins. Car saint Isidore dit (Etym., liv. 10, ad litt. H) qu'on dit que quelqu'un est humain, parce qu'il a de l'amour pour ses semblables et qu'il est touché de leur misère ; par conséquent l'humanité est la vertu par laquelle nous nous soutenons réciproquement. D'après cela on considère l'amitié[2] selon qu'elle règle les relations extérieures, et c'est ainsi qu'Aristote en parle (Eth., liv. 4, chap. 6). On peut aussi la considérer selon qu'elle a pour objet propre l'affection, telle qu'elle est définie par le philosophe (Eth., liv. 8 et 9). En ce sens il y a trois choses qui appartiennent à l'amitié : la bienveillance qu'on désigne ici sous le nom d'affection, la concorde et la bienfaisance à laquelle on donne le nom d'humanité. Cicéron n'en a pas parlé, parce que ces vertus s'écartent beaucoup de ce qui est dû, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

D'autres auteurs ne distinguent que cinq parties dans la justice : l'obéissance par rapport au supérieur, la discipline à l'égard de l'inférieur, l'égalité entre égaux, la loi et la vérité pour tous. De toutes ces vertus il n'y a que la vérité dont parle Cicéron. Il semble donc que l'on ait mal énuméré les vertus annexées à la justice.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Macrobe (Flavius Macrobius Ambrosius Theodosius) est un écrivain, philosophe et philologue latin, auteur des Saturnales, et du Commentaire au Songe de Scipion. Il est né vers 370 à Sicca en Numidie (Afrique). C'est avec saint Augustin et Cassiodore l'un des « passeurs de témoin » à la fin de l'Antiquité romaine, notamment en ce qui concerne la question de l'âme. †

2 Cette amitié est l'affabilité que nous désignons sous les noms de politesse et d'honnêteté. †

L’obéissance est renfermée dans le respect dont parle Cicéron. Car on doit aux personnes éminentes le respect et l’obéissance. La fidélité par laquelle on fait ce qu’on dit est comprise dans la vérité relativement à l’observation des promesses ; la vérité va plus loin, comme on le verra (quest. 109, art. 1 et 3). La discipline n’est pas due nécessairement, parce qu’on n’est pas obligé envers un inférieur considéré comme tel, quoique le supérieur puisse être tenu de veiller sur ses inférieurs, d’après ce passage de l’Évangile (Matth., 24, 45) : C’est le serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa famille. C’est pour ce motif que Cicéron n’en a pas parlé. D’ailleurs elle peut être contenue sous l’humanité dont parle Macrobe, et l’équité sous l’épikie ou l’amitié.

Objection N°4.

Andronic le péripatéticien suppose qu’il y a neuf parties annexées à la justice : la libéralité, la bienfaisance, la vengeance, le jugement, la dévotion, l’action de grâce, la sainteté, le bon échange et l’art de gouverner. Entre toutes ces choses il n’y a évidemment que la vengeance dont parle Cicéron. Il semble donc que son énumération soit incomplète.

Réponse à l’objection N°4 :

Dans cette énumération il y a des choses qui appartiennent à la justice particulière et d’autres à la justice légale. La justice particulière comprend le bon échange, qui est une habitude par laquelle on maintient l’égalité entre les choses échangées. La justice légale, relativement à ce qu’on doit observer en général, comprend l’art de gouverner qui, comme Andronic le dit lui-même, est la science[1] des commutations politiques qui se rapportent à la société. Pour les choses particulières qui se présentent quelquefois en dehors des lois communes, il met le jugement qui dirige dans ces circonstances, comme nous l’avons dit dans le Traité de la prudence (quest. 51, art. 4). C’est pourquoi il dit de cette vertu qu’elle est une justification volontaire, parce que c’est de son propre arbitre que l’homme observe ce qui est juste d’après elle et non d’après la loi écrite. On attribue ces deux choses à la prudence par rapport à la direction, mais elles reviennent à la justice par rapport à l’exécution. La dévotion est le culte parfaitement rendu ; par conséquent elle se confond avec la religion ; c’est ce qui lui fait dire qu’elle est la science du service de Dieu : et il parle ainsi à la manière de Socrate, qui disait que toutes les vertus étaient des sciences. La sainteté revient au même, comme nous le dirons (quest. 81, art. 8). L’action de grâce est la même chose que la reconnaissance, dont parle Cicéron ainsi que de la vengeance. La bienfaisance peut être la même chose que l’affection dont parle Macrobe. C’est ce qui fait dire à saint Isidore (Etym., liv. 10, ad litt. B) que l’homme bienfaisant est de lui-même prêt à faire le bien et qu’il est doux de parole. Andronic dit lui-même que la bienfaisance est l’habitude de faire le bien volontairement. Quant à la libéralité, elle paraît appartenir á l’humanité.

Objection N°5.

Aristote (Eth., liv. 5, chap. 10) dit que l’équité (epikeia) est jointe à la justice ; et il n’en est fait mention dans aucune des énumérations précédentes. Elles sont donc toutes incomplètes.

Réponse à l’objection N°5 :

L’épikie ne s’adjoint pas à la justice particulière, mais à la justice légale, et elle paraît être la même chose que le bon conseil, parce que l’une détermine prudemment ce qui est le plus expédient, et l’autre emploie la modération qu’elle sait convenir le mieux[2], comme on le verra (quest. 120).

Conclusion.

La religion, la piété, le respect, la vérité, la reconnaissance, la vengeance, l’amitié, la libéralité, sont les vertus annexées à la justice.

1 Le mot science est, ici comme plus loin, pris dans le sens de Socrate qui appelait toutes les vertus des sciences. †

2 Cette raison a été ajoutée au texte par Nicolaï. †

Il faut répondre que dans les vertus secondaires qui sont unies à une vertu principale, il y a deux choses à considérer :

1. Que ces vertus ont quelque chose de commun avec cette vertu principale ;
2. Qu'elles manquent sous quelque rapport de ce qui rend sa nature parfaite.

Ainsi la justice se rapportant à autrui, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 58, art. 2), toutes les vertus qui ont le prochain pour objet, peuvent lui être annexées en raison de ce qu'elles ont de commun avec elle. Mais la nature de la justice consiste à rendre à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité[1], comme nous l'avons vu (quest. 58, art. 10 et 11). Par conséquent les vertus qui se rapportent à autrui s'écartent de la nature de justice de deux manières : soit parce qu'elles n'ont pas pour objet l'égalité, soit parce qu'elles ne portent pas sur ce qui est dû[2]. En effet, il y a des vertus qui rendent à un autre ce qui lui est dû, mais qui ne peuvent s'acquitter envers lui sur le pied de l'égalité. Et d'abord tout ce que l'homme rend à Dieu lui est dû, et cependant il ne peut pas arriver à l'égalité, c'est-à-dire lui rendre autant qu'il lui doit, d'après ce mot du Psalmiste (Ps. 115, 12) : Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a fait ? C'est ainsi qu'on adjoint à la justice la religion, qui, comme le dit Cicéron (loc. cit.), nous enseigne le culte et les hommages que nous devons à cette nature qu'on appelle divine. En second lieu on ne peut pas rendre aux parents adéquatement ce qu'on leur doit, comme on le voit (Eth., liv. 8, chap. ult.). C'est ce qui fait qu'on joint à la justice la piété, par laquelle, d'après Cicéron (loc. cit.), on rend ses devoirs et le culte de son amour à ceux auxquels on est uni par les liens du sang et aux bienfaiteurs de la patrie. Enfin, en troisième lieu, on ne peut récompenser la vertu autant qu'elle le mérite, comme l'observe aussi Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3). Et c'est pour ce motif qu'on adjoint à la justice le respect par lequel, comme le dit Cicéron (loc. cit.) nous vénérons et honorons les hommes qui sont supérieurs en dignité. — Quant à ce qui est dû, son imperfection peut se considérer selon qu'il y a deux sortes de dettes, l'une morale et l'autre légale. C'est ce qui fait distinguer à Aristote (Eth., liv. 8, chap. 13) deux sortes de juste. La dette légale est celle qu'on est obligé d'acquitter de par la loi. La justice, qui est la vertu principale, a pour objet propre cette espèce de dette. La dette morale est ce qu'on doit d'après l'honnêteté de la vertu. Comme toute dette implique nécessité, il s'ensuit que cette dernière a deux degrés. Car il y a des choses tellement nécessaires qu'il n'est pas possible sans elles d'avoir une conduite sans tache ; celles-là se rapprochent davantage de la nature de ce qui est dû. On peut considérer cette dette par rapport au débiteur lui-même ; et dans ce sens elle exige que l'homme se montre aux autres tel qu'il est dans ses paroles et ses actions. C'est pour ce motif qu'on adjoint à la justice la vérité, par laquelle, selon l'expression de Cicéron (loc. cit.), on dit les choses telles qu'elles sont, telles qu'elles ont été et telles qu'elles seront. On peut aussi la considérer par rapport à celui à qui il est dû, en ce sens qu'on récompense quelqu'un d'après ce qu'il a fait. Pour le bien qu'on en a reçu, on ajoute à la justice la reconnaissance, qui renferme, dit Cicéron, le souvenir des services et des bienfaits qu'un autre nous a rendus, et le désir de nous acquitter envers lui ; pour le mal, on joint à cette même vertu la vengeance, qui nous porte à punir ou à repousser la violence, l'injustice et tout ce qui peut nous nuire, dit encore Cicéron. — L'autre dette est nécessaire, selon qu'elle est utile pour ajouter à l'éclat de la vertu, quoique la vertu puisse exister sans elle. C'est à cette dette que se rapportent la libéralité, l'affabilité ou l'amitié, et les autres vertus de ce genre dont Cicéron ne parle pas, parce qu'elles s'écartent beaucoup de ce qui est dû. [Q81-8] ; [Q102-1] ; [Q102-2] ;[Q104-2] ; [Q106-5] ; [Q108-3]

80

1 C'est là ce qui constitue la perfection de son essence ou de sa nature. †

2 Le mot dû se prend ici dans le sens strict. †

QUESTION 81 : DE LA RELIGION

Question 81 : De la religion.....135
Article 1 : La religion met-elle seulement l'homme en rapport avec Dieu ?.....136
Article 2 : La religion est-elle une vertu ?.....138
Article 3 : La religion est-elle une vertu qui soit une ?.....139
Article 4 : La religion est-elle une vertu spéciale distincte des autres ?.....140
Article 5 : La religion est-elle une vertu théologale ?.....141
Article 6 : Doit-on préférer la religion aux autres vertus morales ?.....143
Article 7 : La religion produit-elle des actes extérieurs ?.....144
Article 8 : La religion est-elle la même chose que la sainteté ?.....145

Nous avons maintenant à nous occuper en particulier de chacune des vertus que nous avons distinguées.

Nous traiterons :

1. De la religion ;
2. De la piété ;
3. Du respect ;
4. De la reconnaissance ;
5. De la vengeance ;
6. De la vérité ;
7. De l'amitié ;
8. De la libéralité ;
9. De l'épikie ou de l'équité.

Quant aux autres vertus que nous avons énumérées dans l'article précédent, nous en avons parlé, soit dans le traité de la charité où nous nous sommes occupés de la concorde et des autres vertus de ce genre, soit dans le traité de la justice où il a été question du bon échange et de l'innocence. Pour l'art de légiférer ou de gouverner, il a trouvé sa place dans la prudence (quest. 69).

À l'égard de la religion il y a trois considérations qui se présentent.
Nous devons examiner :

1. la religion considérée en elle-même ;
2. ses actes ;
3. les vices qui lui sont opposés.

Sur le premier point il y a huit questions à résoudre :

1. La religion consiste-t-elle uniquement à nous mettre en rapport avec Dieu ?[1]
2. Est-elle une vertu ?
3. Est-elle une vertu unique ?
4. Est-elle une vertu spéciale ?[2]
5. Est-elle une vertu théologale ?
6. Doit-on la préférer aux autres vertus morales ?
7. Produit-elle des actes extérieurs ?[3]
8. Est-elle la même chose que la sainteté ?

Article 1 : La religion met-elle seulement l'homme en rapport avec Dieu ?

81

Objection N°1.

Il semble que la religion ne mette pas seulement l'homme en rapport avec Dieu. Car il est dit (Jacques, 1, 27) : La religion pure et sans tache aux yeux de Dieu notre Père, est de visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction, et de se conserver pur des souillures de ce siècle. Or, visiter les veuves et les orphelins, c'est un acte qui se rapporte au prochain ; quant à l'exemption des souillures du siècle, c'est une chose qui rentre dans les devoirs que l'homme doit remplir envers lui-même. La religion ne se rapporte donc pas seulement à Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

La religion a deux sortes d'actes : des actes propres et immédiats qu'elle produit et que l'homme ne rapporte qu'à Dieu, comme le sacrifice, l'adoration et les autres actes de cette nature ; et des actes qu'elle produit par l'intermédiaire des vertus auxquelles elle commande, en les rapportant au respect de la Divinité. Car la vertu qui a pour objet la fin commande aux vertus qui ont pour objet les moyens. C'est ainsi que par voie de commandement, l'acte de la religion peut consister à visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction, ce qui est un acte qui émane de la miséricorde, et l'exemption des souillures du siècle appartient aussi impérativement à la religion, mais elle émane de la tempérance ou de quelque autre vertu semblable. [Q88-5]

Objection N°2.

Saint Augustin dit (De civ., liv. 10, chap. 1) que, quoique le langage habituel mette dans la bouche de l'ignorant et du savant qu'il faut garder la religion des alliances, des affinités humaines et de toutes les relations sociales, ce mot ne sauve pas tellement l'équivoque, quand la question a pour objet le culte de la Divinité, que nous puissions dire avec confiance que la religion ne désigne que le culte de Dieu. Le mot religion ne s'emploie donc pas seulement par rapport à Dieu, mais encore par rapport au prochain.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Billuart définit ainsi la vertu de religion : Virtus per quam homines Deo tanquam rerum, omnium principio debitum cultum exhibent. †

2 Billuart observe que, quoique la religion soit une vertu spéciale, on peut cependant dire qu'elle est générale, soit parce qu'elle rapporte à son objet les actes de toutes les autres vertus, d'après ces paroles de saint Jacques (1, 27) : La religion pure et sans tache aux yeux de Dieu notre Père, est de visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction, et de se conserver pur des souillures de ce siècle, soit parce que son acte propre exige d'autres vertus, comme la foi, la charité. †

3 Cet article est une réfutation de l'erreur des trinitaires et de celle des déistes, qui voulaient qu'on n'adorât Dieu qu'en esprit, et qui condamnaient le culte extérieur. Voyez à cet égard le concile de Trente (sess. 22, chap. 5). †

La religion se rapporte aux devoirs que l'on a à rendre envers ses parents, en prenant ce mot dans un sens large, mais non dans son acception propre. C'est pourquoi, un peu avant le passage cité, saint Augustin dit lui-même : que la religion proprement dite signifie non pas toute espèce de culte, mais le culte de Dieu.

Objection N°3.

Le mot de latrie paraît appartenir à la religion, car ce mot signifie servitude, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 1). Or, nous ne devons pas seulement servir Dieu, mais encore le prochain, d'après ces paroles de saint Paul (Gal., 5, 13) : Servez-vous les uns les autres par une charité spirituelle. La religion se rapporte donc aussi au prochain.

Réponse à l'objection N°3 :

Le serviteur se rapportant au maître, il est nécessaire que là où il y a une raison propre et spéciale de domination, il y ait une raison propre et spéciale de servitude. Or, il est évident que l'autorité convient à Dieu d'une manière absolument propre et singulière, parce qu'il a fait toutes choses et parce qu'il exerce un empire souverain sur tout ce qui existe. C'est pourquoi il y a une raison toute spéciale de le servir ; c'est cette servitude que les Grecs ont désignée du nom de latrie, et c'est pour ce motif que ce mot appartient à la religion.

Objection N°4.

Le culte appartient à la religion. Or, l'homme a un culte non seulement pour Dieu, mais encore pour le prochain, d'après ce mot de Caton : Honorez vos parents (cole parentes). La religion ne nous met donc pas seulement en rapport avec Dieu, mais encore avec nos parents.

Réponse à l'objection N°4 :

Nous devons honorer les hommes auxquels nous rendons hommage, dont nous conservons le souvenir ou que nous voyons maintenant. Le mot colere se dit aussi des choses qui nous sont soumises. Ainsi on appelle les habitants de la campagne agricolæ, parce qu'ils cultivent (colunt) les champs, et on leur donne aussi le nom d'incolæ, parce qu'ils cultivent les lieux qu'ils habitent. Cependant parce qu'on doit spécialement honorer Dieu comme le premier principe de toutes choses, on lui doit aussi un culte tout particulier qu'on désigne en grec par les mots d'eusebeia et de theosebeia[1], comme on le voit dans saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 1).

Objection N°5.

Tous ceux qui sont dans l'état de grâce sont soumis à Dieu. Or, on n'appelle pas religieux tous ceux qui sont dans cet état, mais seulement ceux qui s'engagent par des vœux et des règles, et qui promettent obéissance à quelques hommes. La religion ne paraît donc pas impliquer un rapport de soumission de l'homme envers Dieu.

Réponse à l'objection N°5 :

Que quoiqu'on donne en général le nom de religieux à tous ceux qui adorent Dieu, cependant on réserve ce mot à ceux qui dédient leur vie entière au culte divin, en se retirant absolument des affaires du monde ; comme on appelle contemplatifs non ceux qui contemplent, mais ceux qui consacrent leur vie entière à la contemplation. Les religieux ne se soumettent pas à un homme pour lui-même, mais pour Dieu, d'après ce mot de l'Apôtre (Gal., 4, 14) : Vous m'avez reçu comme un ange de Dieu, comme Jésus-Christ même.

Mais c'est le contraire. Cicéron dit (Rhet., liv. 2, de invent.) : La religion est une vertu qui rend à une nature supérieure qu'on appelle divine le culte et les honneurs qui lui sont dus.

1 Εύσέβεια, (culte légitime) et θεοσέβεια. (culte de Dieu). †

Conclusion.

La religion est une vertu par laquelle les hommes rendent à Dieu le culte et le respect qu'ils lui doivent.

Il faut répondre que, comme le dit saint Isidore (Etym., liv. 10, ad litt. R), le mot religieux vient, d'après Cicéron[2], du mot relire (relegere), parce qu'on réapprend et qu'on relit en quelque sorte ce qui regarde le culte divin. Ainsi la religion tirerait son nom de ce qu'on relit ce qui appartient au culte divin, parce qu'on doit souvent le repasser dans son cœur, d'après cette parole de l'Écriture (Prov., 3, 6) : Pensez à lui dans toutes vos voies. D'ailleurs on peut aussi admettre que la religion a été ainsi appelée parce que nous devons choisir de nouveau (religere) le Dieu que nous avons perdu par notre négligence, selon la remarque de saint Augustin[3] (De civ. Dei, liv. 10, chap. 3). Ou bien on peut faire venir le mot religio du verbe relier (religare). C'est ce qui fait dire au même docteur (Lib. de ver. relig. ad. fin) que la religion nous relie au seul Dieu tout-puissant. — Mais soit que la religion vienne de ce qu'on doit relire souvent les choses divines, soit qu'elle vienne de la réitération du choix de celui que nous avions perdu par négligence, soit qu'elle vienne du mot relier, elle se rapporte proprement à Dieu. Car c'est à lui que nous devons principalement nous attacher, comme à notre principe indéfectible ; c'est vers lui que notre choix doit constamment se porter comme vers notre fin dernière ; c'est lui que nous perdons par une négligence coupable, et que nous devons recouvrer en croyant et en manifestant notre foi. [Q82-2] ; [Q82-2b] ; [Q92-2] ; [Q94-1] ; [Q97-2] ; [Q103-0]

Article 2 : La religion est-elle une vertu ?

81

Objection N°1.

Il semble que la religion ne soit pas une vertu. Car il semble appartenir à la religion de faire révérer Dieu. Or, révérer est un acte de crainte, et la crainte est un don, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 19, art. 9). La religion n'est donc pas une vertu, mais un don.

Réponse à l'objection N°1 :

Révérer Dieu est un acte du don de crainte. Mais il appartient à la religion de faire quelque chose en vue de le révérer. D'où il ne résulte pas que la religion soit la même chose que le don de crainte, mais qu'elle se rapporte à lui comme à quelque chose de plus élevé qu'elle ; car les dons l'emportent sur les vertus morales, ainsi que nous l'avons vu (quest. 9, art. 1, Réponse N°3, et 1a 2æ, quest. 68, art. 8). [Q103-1]

Objection N°2.

Toute vertu consiste dans la libre volonté ; ce qui la fait définir une habitude élective ou volontaire. Or, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), la latrie, qui implique une certaine servitude, appartient, à la religion. La religion n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Le serviteur peut volontairement rendre à son maître ce qu'il lui doit, et il fait ainsi de nécessité vertu quand il accomplit son devoir de lui-même. En rendant à Dieu la soumission qu'on lui doit, on peut aussi faire un acte de vertu, selon qu'on le fait volontairement.

2 Cicéron donne cette étymologie (De nat. deorum, liv. 2, chap. 28), mais elle est combattue par Lactance (De instit., liv. 4, chap. 28). †

3 Saint Augustin a varié sur cette étymologie. Cependant, dans son livre des Rétractions (liv. 1, chap. 15), il préfère l'étymologie de religare. Cette étymologie, suivie par Lactance (loc. cit.), par saint Ambroise (Lib. de virg.), par saint Jérôme (in Amos, chap. 9), est aujourd'hui généralement adoptée. †

Objection N°3.

D'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1), l'aptitude de la vertu est mise en nous par la nature ; par conséquent les choses qui appartiennent aux vertus sont du dictamen de la raison naturelle. Or, il appartient à la religion d'honorer la Divinité par des cérémonies ; cependant les préceptes cérémoniels, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 99, art. 3, Réponse N°2, et quest. 101), ne dépendent pas du dictamen de la raison naturelle. Par conséquent la religion n'est pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

La raison naturelle nous dit que l'homme doit faire quelque chose pour honorer Dieu ; mais elle ne détermine pas s'il doit faire une chose ou une autre ; ceci est réglé par le droit divin ou humain[2].

Mais c'est le contraire. Car elle est comptée parmi les autres vertus, comme on le voit (quest. préc.).

Conclusion.

Puisqu'il appartient à la religion de rendre à Dieu l'honneur et le respect qui lui sont dus, on doit la compter nécessairement parmi les vertus.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 58, art. 3, et 1a 2æ, quest. 55, art. 3 et 4), la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et qui rend bonnes aussi ses œuvres. C'est pourquoi il est nécessaire de dire que tout acte bon appartient à une vertu. Or, il est évident que c'est une bonne chose de rendre à quelqu'un ce qu'on lui doit ; parce que, par là même qu'on rend à un autre ce qu'on lui doit, on se trouve dans une juste proportion à son égard et convenablement ordonné par rapport à lui. Or, l'ordre appartient à l'essence du bien comme le mode et l'espèce, ainsi qu'on le voit dans saint Augustin (Lib. de nat. boni, chap. 3). Par conséquent, puisqu'il appartient à la religion de rendre à quelqu'un, c'est-à-dire à Dieu l'honneur qui lui est dû, il est évident que la religion est une vertu. [Q82-2] ; [Q83-3] ; [Q84-1] ; [Q97-2]

Article 3 : La religion est-elle une vertu qui soit une ?

81

Objection N°1.

Il semble que la religion ne soit pas une vertu qui soit une. Car la religion nous met en rapport avec Dieu, comme nous l'avons vu (art. 1). Or, en Dieu il y a trois personnes et une foule d'attributs qui diffèrent au moins rationnellement. Or, la diversité rationnelle de l'objet suffit pour rendre les vertus diverses, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 1, art. 2, Réponse N°2). La religion n'est donc pas une vertu unique.

Réponse à l'objection N°1 :

Les trois personnes divines sont un seul principe de la création et du gouvernement de l'univers ; c'est pourquoi on les sert par une seule religion. Les différentes raisons des attributs divins reviennent à la raison du premier principe ; car Dieu produit et gouverne tout par la sagesse, la volonté et la puissance de sa bonté. C'est ce qui fait que la vertu de religion est une.

Objection N°2.

Une même vertu n'a qu'un acte ; car les habitudes se distinguent d'après les actes. Or, il y a beaucoup d'actes de religion, comme l'adoration, les vœux, la prière, le sacrifice, etc. La religion comme vertu n'est donc pas une.

2 Le droit divin comprend les prescriptions qui ont été établies par Dieu sous l'ancienne loi, et par Jésus-Christ sous la loi nouvelle, et le droit humain les prescriptions de l'Église à l'égard des cérémonies du culte et de la liturgie en général. †

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme sert Dieu et lui rend son culte par un même acte ; car le culte se rapporte à l'excellence de Dieu, à qui l'on doit le respect, et la servitude se rapporte à l'abaissement de l'homme, qui, par sa condition, est obligé de témoigner son respect à Dieu. Tous les actes qu'on attribue à la religion appartiennent à ces deux choses ; parce que par tous ces actes l'homme reconnaît l'excellence de la Divinité et sa dépendance à son égard, soit en lui offrant quelque chose, soit en s'unissant à quelque chose de divin.

Objection N°3.

L'adoration appartient à la religion. Or, on n'adore pas les images de la même manière qu'on adore Dieu. Par conséquent, puisqu'on distingue les vertus selon la diversité des rapports, il semble que la religion ne soit pas une vertu qui soit une.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne rend pas un culte religieux aux images selon qu'on les considère en elles-mêmes comme des êtres, mais selon qu'elles se rapportent au Dieu incarné. Ainsi le mouvement qui se porte vers l'image, en tant qu'image, ne s'arrête pas à elle, mais il s'élève à celui qu'elle représente. C'est pourquoi, de ce qu'on rend un culte religieux aux images du Christ[1], ni la raison de latrie, ni la vertu de religion ne sont pour cela diverses.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Eph., 4, 5) : Il n'y a qu'un Dieu, qu'une foi. Or, la vraie religion fait profession de la foi en un seul Dieu. Cette vertu est donc une.

Conclusion.

La religion se rapportant à un seul Dieu, comme au seul principe de la création et du gouvernement de l'univers, elle est une vertu absolument une.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 54, art. 2 et 3), l'habitude se distingue selon la nature diverse de l'objet. Or, il appartient à la religion de révérer un seul Dieu sous un seul rapport, c'est-à-dire selon qu'il est le premier principe de la création et du gouvernement de l'univers. C'est pourquoi il dit lui-même (Mala., 1, 6) : Si je suis votre Père, où est l'honneur que vous me rendez ? Car c'est au père à produire et à gouverner. Il est donc évident pour ce motif que la religion est une vertu qui est une. [Q82-2] ; [Q84-1]

Article 4 : La religion est-elle une vertu spéciale distincte des autres ?

81

Objection N°1.

Il semble que la religion ne soit pas une vertu spéciale distincte des autres. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 10, chap. 4) : Le vrai sacrifice est tout ce qu'on fait pour être uni à Dieu par une sainte société.

Or, le sacrifice appartient à la religion. Toute œuvre de vertu appartient donc aussi à la religion, et par conséquent elle n'est pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que toute œuvre de vertu est un sacrifice, dans le sens qu'elle a pour but de révérer Dieu. Mais il ne s'ensuit pas que la religion soit une vertu générale, cela prouve seulement qu'elle commande à toutes les autres vertus, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°1).

1 Voyez ce que saint Thomas dit du culte qu'on doit rendre aux images des saints (quest. 94, art. 2, Réponse N°1) et aux images du Christ (3a pars, quest. 25). †

Objection N°2.

L'Apôtre dit (1 Cor., 10, 31) : Faites tout pour la gloire de Dieu. Or, il appartient à la religion de faire certaines choses pour le révérer, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°1, et art. 2). Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°2 :

Toutes les choses qu'on fait pour la gloire de Dieu appartiennent à la religion, non comme à la vertu dont elles émanent, mais comme à la vertu qui les commande. Les actes qui par la nature de leur espèce ont pour objet de révérer Dieu, sont les seuls qui émanent d'elle.

Objection N°3.

La charité par laquelle on aime Dieu n'est pas une vertu spécialement distincte de la charité par laquelle on aime le prochain. Or, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. 8), l'honneur et l'amour ont la plus grande affinité. La religion par laquelle on honore Dieu n'est donc pas une vertu spécialement distincte du respect, de la soumission ou de la piété, qui sont les vertus par lesquelles on honore le prochain. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°3 :

L'objet de l'amour est le bien, tandis que l'objet de l'honneur ou du respect est ce qui excelle. La bonté de Dieu se communique à la créature, mais l'excellence de sa bonté est incommunicable. C'est pourquoi la charité par laquelle on aime Dieu n'est pas une vertu distincte de la charité par laquelle on aime le prochain ; tandis que la religion par laquelle on l'honore se distingue des vertus par lesquelles nous honorons nos semblables.

Mais c'est le contraire. La religion est une partie de la justice distincte de toutes les autres.

Conclusion.

La religion est une vertu spéciale, distincte des autres, puisque par elle on rend à Dieu un honneur spécial.

Il faut répondre que puisque la vertu se rapporte au bien, là où il y a une raison spéciale de bien, il faut qu'il y ait aussi une vertu particulière. Le bien auquel la religion se rapporte consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Comme on doit honorer les êtres en raison de leur excellence, et que d'ailleurs Dieu a une excellence toute singulière, puisqu'il surpasse infiniment tout ce qui existe sous tous les rapports, il s'ensuit qu'on doit l'honorer tout spécialement. C'est ainsi que dans les choses humaines on honore diversement les personnes selon la nature diverse de leur supériorité. Les honneurs qu'on rend à son père ne sont pas les mêmes que ceux qu'on rend à son roi, et ainsi des autres. D'où il est manifeste que la religion est une vertu spéciale. [Q83-3]

Article 5 : La religion est-elle une vertu théologale ?

81

Objection N°1.

Il semble que la religion soit une vertu théologale. Car saint Augustin dit (Ench., chap. 3) qu'on rend un culte à Dieu par la foi, l'espérance et la charité, qui sont des vertus théologales. Or, il appartient à la religion de rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Elle est donc une vertu théologale.

Réponse à l'objection N°1 :

La puissance ou la vertu qui opère pour une fin commande toujours la puissance ou la vertu dont l'action se rapporte aux moyens qui mènent à cette fin. Les vertus théologales, qui sont la foi, l'espérance et la charité, produisent un acte qui a Dieu pour objet propre ; il s'ensuit qu'elles commandent l'acte de la religion, dont les œuvres se rapportent à Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin qu'on honore Dieu par la foi, l'espérance et la charité.

Objection N°2.

On appelle théologale la vertu qui a Dieu pour objet. Or, la religion a Dieu pour objet, puisqu'elle ne se rapporte qu'à lui, comme nous l'avons dit (art. 1). Elle est donc une vertu théologale.

Réponse à l'objection N°2 :

La religion met l'homme en rapport avec Dieu, considéré, non comme son objet, mais comme sa fin.

Objection N°3.

Toute vertu est ou théologale, ou intellectuelle, ou morale, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 57, 58 et 62). Or, il est évident que la religion n'est pas une vertu intellectuelle, parce que sa perfection ne se considère pas d'après la perception du vrai ; elle n'est pas non plus une vertu morale dont le propre est de tenir un milieu entre deux extrêmes ; car on ne peut pas trop honorer Dieu, d'après ce mot de l'Écriture (Ecclésiastique, 43, 33) : Vous qui bénissez le Seigneur, exaltez-le autant que vous le pouvez, car il est au-dessus de toute louange. Il faut donc qu'elle soit une vertu théologale. [Q92-1] ; [Q92-1b]

Réponse à l'objection N°3 :

La religion n'est ni une vertu théologale, ni une vertu intellectuelle, mais une vertu morale, puisqu'elle est une partie de la justice. Son milieu se considère, non relativement aux passions, mais d'après l'égalité qui doit régner dans les œuvres que l'on fait pour Dieu. Toutefois je n'emploie pas ce mot d'égalité dans un sens absolu, parce qu'on ne peut pas rendre à Dieu autant qu'on lui doit, mais on doit l'entendre d'après la nature des forces humaines et de la bonté de Dieu qui les accepte. En ce qui regarde le culte divin, il peut y avoir excès[1], non sous le rapport de la quantité, mais d'après d'autres circonstances, par exemple, parce qu'on rend un culte divin à celui auquel on ne doit pas le rendre, ou quand on ne le doit pas, par suite d'autres circonstances qui empêchent de le faire.

Mais c'est le contraire. Elle est une partie de la justice, qui est une vertu morale[2].

Conclusion.

Dieu étant plutôt la fin de la religion que son objet ou sa matière, il s'ensuit qu'elle n'est pas une vertu théologale, mais morale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la religion est la vertu qui rend à Dieu le culte qui lui est dû. On considère donc dans la religion deux choses :

1. Ce que la religion rend à Dieu, c'est-à-dire le culte qui est, par rapport à cette vertu, sa matière et son objet ;
2. L'être auquel ce devoir est rendu, c'est-à-dire Dieu que nous honorons, sans que les actes par lesquels nous lui rendons un culte l'atteignent, comme nous l'atteignons par la foi, quand nous croyons à lui. C'est pour cela que nous avons dit (quest. 1, art. 1, 2 et 4) que Dieu est

1 Les vices ainsi opposés à la vertu de religion se rapportent à la superstition. †

2 La religion est à Dieu ce que la justice est au prochain. La justice ne se rapporte pas au prochain immédiatement, mais à la chose qui lui est due ; de même la religion ne se rapporte pas à Dieu immédiatement, mais elle a pour objet propre le culte qui lui est dû. †

l’objet de la foi, non seulement en tant que nous le croyons, mais en tant que nous croyons à lui.

Au contraire, nous rendons à Dieu le culte qui lui est dû, dans le sens que les actes par lesquels nous l’honorons ont pour but de le révérer, tels que les oblations des sacrifices et les autres actes semblables. D’où il est manifeste que Dieu ne se rapporte pas à la vertu de religion, comme sa matière ou son objet, mais comme sa fin. C’est pourquoi la religion n’est pas une vertu théologale dont l’objet est la fin dernière ; mais elle est une vertu morale ayant pour objet ce qui mène à cette fin. [Q92-2] ; [Q99-1]

Article 6 : Doit-on préférer la religion aux autres vertus morales ?

81

Objection N°1.

Il semble qu’on ne doive pas préférer la religion aux autres vertus morales. Car la perfection de la vertu morale consiste en ce qu’elle atteint le milieu, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 6). Or, la religion ne peut atteindre le milieu de la justice, parce qu’elle ne rend pas absolument à Dieu autant qu’il lui est dû. La religion n’est donc pas meilleure que les autres vertus morales.

Réponse à l’objection N°1 :

L’excellence de la vertu consiste dans la volonté, mais non dans la puissance. C’est pourquoi si l’on est dans l’impuissance d’atteindre le milieu que la justice requiert, la vertu de religion n’en est pas moins noble, pourvu qu’il n’y ait pas eu défaut de la part de la volonté.

Objection N°2.

A l’égard de ce qu’on donne aux hommes, l’acte paraît d’autant plus louable qu’il se rapporte à quelqu’un qui est davantage dans le besoin. Ainsi il est dit (Is., 58, 7) : Rompez votre pain avec celui qui a faim. Or, Dieu n’a pas besoin que nous lui, rendions quelque chose, d’après ce mot du Psalmiste (Ps., 15, 2) : J’ai dit au Seigneur : vous êtes mon Dieu, puisque vous n’avez pas besoin de mes biens. La religion paraît donc moins louable que les autres vertus par lesquelles nous secourons nos semblables.

Réponse à l’objection N°2 :

Dans les services qu’on rend aux autres pour leur utilité, l’acte est plus louable quand il s’adresse à un indigent, parce qu’il est plus utile. Mais on n’offre rien à Dieu pour son utilité ; tout ce que nous faisons pour lui est dans notre intérêt et pour sa gloire.

Objection N°3.

Plus on agit par nécessité et moins l’acte que l’on fait est louable, d’après ce mot de l’Apôtre (1 Cor., 9, 16) : Si je prêche l’Évangile ce n’est point pour moi un sujet de gloire ; puisque c’est pour moi une nécessité. Or, où la dette est la plus grande, la nécessité est la plus pressante. Par conséquent puisque l’homme rend à Dieu ce qui lui est dû absolument, il semble que la religion soit la moins louable de toutes les vertus humaines.

Réponse à l’objection N°3 :

Quand il y a nécessité, on ne peut avoir la gloire de faire une œuvre de surérogation ; mais le mérite de la vertu n’est pas exclu pour cela, si on agit volontairement. Par conséquent l’objection n’est pas concluante.

Mais c’est le contraire. Dans la loi ancienne (Ex., chap. 20) on place en premier lieu les préceptes qui appartiennent à la religion, comme les plus importants. Or, l’ordre des préceptes est proportionné à

l'ordre des vertus, parce que les préceptes de la loi ont les actes des vertus pour objet. La religion est donc la principale des vertus morales.

Conclusion.

La religion étant de toutes les vertus morales celle qui se rapproche le plus de Dieu, elle est aussi nécessairement la plus excellente.

Il faut répondre que les moyens tirent leur bonté de leur rapport avec la fin. C'est pourquoi ils sont d'autant meilleurs qu'ils s'en rapprochent davantage. Or, les vertus morales, comme nous l'avons vu (art. préc., dans le corps de l'article et Réponse N°1, et quest. 4, art. 7), ont pour objet des moyens qui se rapportent à Dieu, comme à leur fin. La religion approchant plus de Dieu que les autres vertus morales, dans le sens qu'elle fait ce qui regarde directement et immédiatement le culte divin[1], il s'ensuit qu'elle l'emporte sur elles. [Q104-3]

Article 7 : La religion produit-elle des actes extérieurs ?

81

Objection N°1.

Il semble que la religion ne produise pas d'actes extérieurs. Car saint Jean dit (Jean, 4, 24) : Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent le fassent en esprit et en vérité. Or, les actes extérieurs n'appartiennent pas à l'esprit, mais plutôt au corps. La religion à laquelle appartient l'adoration ne produit donc pas d'actes extérieurs, mais seulement des actes intérieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur parle des actes intérieurs comme étant ce qu'il y a de principal et ce qu'on se propose absolument dans le culte divin[2].

Objection N°2.

La religion a pour fin de rendre à Dieu le respect et l'honneur qui lui sont dus. Or, c'est manquer de respect à un supérieur que de lui rendre ce qui appartient, à proprement parler, à des inférieurs. Par conséquent, puisque ce que l'homme fait par des actes corporels paraît se rapporter proprement aux besoins de ses semblables, ou aux honneurs qu'on rend à des créatures inférieures, il semble par là qu'on ne puisse pas convenablement l'employer pour rendre un culte à la Divinité.

Réponse à l'objection N°2 :

On n'offre pas à Dieu ces actes extérieurs, comme s'il en avait besoin, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps., 49, 13) : Mangerai-je la chair des taureaux ou boirai-je le sang des boucs ? mais on les offre à Dieu en signe des actes intérieurs et spirituels qu'il agrée. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 5) : Le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible.

Objection N°3.

Saint Augustin (De civ. Dei, liv. 6, chap. 10) loue Sénèque de ce qu'il blâme ceux qui offraient aux idoles ce qu'on a coutume d'offrir aux hommes, parce que ce qui convient aux mortels ne convient pas aux immortels. Or, ces choses conviennent encore beaucoup moins au vrai Dieu, qui est au-dessus de tous les dieux. Il semble donc répréhensible d'honorer Dieu par des actes corporels, et par conséquent la religion ne produit aucun de ces actes.

1 Les actes des vertus morales se rapportent à Dieu par l'intermédiaire de la religion ou de la charité qui préside à la religion. †

2 Le Seigneur s'élève contre les juifs et les samaritains, qui faisaient peu de cas du culte intérieur, et qui ne s'attachaient qu'au culte extérieur. †

Réponse à l'objection N°3.

Il faut répondre au troisième, qu'on se moque des idolâtres parce qu'ils offraient aux idoles ce qui appartient aux hommes, non comme des signes qui les excitaient à des œuvres spirituelles, mais comme des choses qui étaient par elles-mêmes agréables à leurs dieux et aussi parce que ces choses étaient vaines et honteuses[2].

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ps., 83, 3) : Mon cœur et ma chair se sont élevés vers le Dieu vivant. Or, comme les actes intérieurs appartiennent au cœur, de même les actes extérieurs appartiennent aux membres de la chair. Il semble donc qu'on ne doive pas seulement honorer Dieu par des actes intérieurs, mais encore par des actes extérieurs.

Conclusion.

La vertu de religion est perfectionnée non seulement par des actes intérieurs, mais encore par des actes extérieurs, non principalement, mais secondairement et selon qu'ils se rapportent aux actes intérieurs.

Il faut répondre que nous rendons à Dieu honneur et respect, non pour lui-même, parce que par lui-même il est rempli d'une gloire à laquelle la créature ne peut rien ajouter, mais à cause de nous, parce que, par là même que nous révérons et que nous honorons Dieu, notre esprit lui est soumis, et c'est en cela que consiste sa perfection. Car une chose est parfaite par là même qu'elle est soumise à son supérieur, comme le corps par là même qu'il est vivifié par l'âme, et l'air par là même qu'il est éclairé par le soleil. Mais l'âme humaine a besoin pour s'unir à Dieu d'y être amenée par les choses sensibles ; parce que selon l'expression de l'Apôtre (Rom., 1, 20) : Les choses invisibles de Dieu nous sont manifestées par la connaissance que les créatures nous en donnent. C'est pourquoi dans le culte divin il est nécessaire d'employer des choses corporelles et de s'en servir comme de signes, pour exciter l'âme humaine aux actes spirituels qui l'unissent à Dieu. C'est ce qui fait que la religion produit principalement des actes intérieurs qui se rapportent par eux-mêmes au culte : tandis qu'elle produit des actes extérieurs secondairement et selon qu'ils se rapportent aux actes intérieurs. [Q85-2] ; [Q93-1] ; [Q97-3]

Article 8 : La religion est-elle la même chose que la sainteté ?

81

Objection N°1.

Il semble que la religion ne soit pas la même chose que la sainteté. Car la religion est une vertu spirituelle, comme nous l'avons vu (art. 4). Or, il est dit que la sainteté est une vertu générale, puisque c'est elle qui rend fidèle observateur des choses justes qui se rapportent à Dieu, d'après Andronic. La sainteté n'est donc pas la même chose que la religion.

Réponse à l'objection N°1 :

La sainteté est une vertu spéciale dans son essence, et sous ce rapport elle est en quelque sorte la même que la religion. Mais elle est générale en ce sens que par l'empire qu'elle exerce sur tous les actes des vertus, elle les rapporte au bien divin ; comme on dit que la justice légale est une vertu générale dans le sens qu'elle rapporte les actes de toutes les vertus au bien général.

Objection N°2.

La sainteté paraît impliquer la pureté ; car saint Denis dit (De div. nom., liv. 12) que la sainteté est exempte de toute souillure, qu'elle est la pureté parfaite et absolument sans tache. Or, la pureté paraît

2 Saint Augustin fait avec énergie le tableau de toutes ces turpitudes (De civ. Dei, liv. 6, chap. 7). †

appartenir surtout à la tempérance qui exclut les souillures corporelles. Puisque la religion appartient à la justice, il semble donc que la sainteté ne soit pas la même chose que la religion.

Réponse à l'objection N°2 :

La tempérance opère la pureté, cependant elle n'a la nature de la sainteté qu'autant qu'elle se rapporte à Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, à l'égard de la virginité (Lib. de virg., chap. 8), qu'on l'honore, non pour elle-même, mais parce qu'elle est consacrée à Dieu.

Objection N°3.

Les choses qui se divisent |par opposition ne sont pas identiques. Or, dans une énumération des parties de la justice, la sainteté se divise par opposition à la religion, comme nous l'avons vu (quest. 80). La sainteté n'est donc pas la même chose que cette dernière vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

La sainteté est distincte de la religion comme nous l'avons expliqué. Elles ne diffèrent donc pas en réalité, mais rationnellement, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Il est dit (Luc, 17, 5) : Servons-le dans la sainteté et la justice. Or, le service de Dieu appartient à la religion, comme nous l'avons vu (art. 1, Réponse N°3, et art. 3, Réponse N°2). La religion n'est donc pas la même chose que la sainteté.

Conclusion.

Quoique la religion et la sainteté soient essentiellement une même chose, cependant elles sont rationnellement distinctes, parce que l'esprit de l'homme s'applique à Dieu par la sainteté, tandis que par la religion on le sert dans ce qui appartient spécialement à son culte.

Il faut répondre que le mot de sainteté paraît impliquer deux choses :

1. La pureté, et le mot grec se rapporte bien à cette signification, car on dit « άγιος » (agios) comme s'il y avait sans terre[1] (« α » privatif, « γή », terre).
2. Il implique la fermeté. C'est ainsi que les anciens appelaient saint ce qui était protégé par les lois et qu'on ne devait pas violer. D'où il est arrivé que l'on a appelé sanctionné (sancitum) ce qui a été confirmé par une loi. D'après les Latins le mot saint peut aussi se rapporter à la pureté[2]. Ainsi sanctus peut signifier teint de sang (sanguine tinctus), parce qu'autrefois ceux qui voulaient être purifiés étaient marqués du sang de la victime[3], comme le dit saint Isidore (Etym., liv. 10, ad litt. S).

Dans ces deux sens il est convenable d'attribuer la sainteté à tout ce qui sert au culte divin ; de telle sorte qu'on dit non seulement que les hommes, mais encore que le temple, les vases et toutes les autres choses semblables sont sanctifiés par là même qu'on les a employés au culte divin. Car la pureté est nécessaire pour que l'âme s'élève à Dieu, parce qu'elle est souillée du moment qu'elle s'attache aux choses inférieures, comme tout être se souille en se mêlant à ce qui vaut moins que lui ; tel que l'argent mêlé avec du plomb. Puisqu'il faut que l'âme se dégage des choses inférieures pour pouvoir s'unir à ce qui est plus élevé, il s'ensuit que sans la pureté elle ne peut pas s'attacher à Dieu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Héb., 12, 14) : Tâchez d'avoir la paix avec tout le monde et de vivre dans la sainteté sans laquelle personne ne verra Dieu. La fermeté est nécessaire pour que l'âme adhère à Dieu ; car elle s'attache à lui comme à sa fin dernière et à son premier principe, et il faut que ces bases soient absolument immuables. D'où l'Apôtre disait (Rom., 8, 38) : Je suis certain que ni la mort, ni la vie ne me séparera de la charité de Dieu. — Si donc on appelle sainteté la vertu par

1 Origène indique cette interprétation (Hom. 2 in Levit.), mais il ne la fait pas reposer sur l'étymologie de ce mot. †

2 C'est le sens que lui donnent Cicéron (De offic., liv. 1) : Pietate ac sanctitate deos placatos reddi, et Virgile (Eneid., liv. 12) : Sancta ad vos anima atque istius inscia culpæ descendam. †

3 Saint Isidore fait sans doute allusion à ces paroles de saint Paul : Et omnia penè in sanguine secundum legem mundantur, et sine sanguinis effusione non fit remissio. †

laquelle l’âme humaine s’unit à Dieu par elle-même et par ses actes, elle ne diffère pas de la religion essentiellement, elle n’en diffère que rationnellement. Car on appelle religion la vertu d’après laquelle on rend à Dieu le service qui lui est dû en ce qui concerne spécialement le culte divin, comme les sacrifices, les oblations, etc. ; tandis qu’on donne le nom de sainteté à la vertu d’après laquelle l’homme ne rapporte pas seulement à Dieu ces choses, mais encore les œuvres des autres vertus, ou bien la vertu d’après laquelle l’homme se dispose au culte divin par des bonnes œuvres.

81

QUESTION 82 : DE LA DÉVOTION

Question 82 : De la dévotion.....148
Article 1 : La dévotion est-elle un acte spécial ?.....149
Article 2 : La dévotion est-elle un acte de religion ?.....150
Article 3 : La contemplation ou la méditation est-elle cause de la dévotion ?.....151
Article 4 : La joie est-elle un effet de la dévotion ?.....153

Nous avons maintenant à nous occuper des actes de religion, et d'abord des actes intérieurs qui sont les plus importants ; ensuite des actes extérieurs qui sont secondaires. Les actes intérieurs de la religion paraissent être la dévotion et la prière.

Nous devons donc traiter :

1. De la dévotion ;
2. De la prière.

Sur la dévotion il y a quatre questions à examiner :

1. La dévotion est-elle un acte spécial ?
2. Est-elle un acte de religion ?
3. De la cause de la dévotion.[1]
4. De son effet.

1 La dévotion est nécessaire à tous les fidèles, mais elle l'est surtout aux ministres de Dieu, et saint Thomas indique dans cet article les moyens par lesquels on peut l'alimenter et l'accroître. †

Article 1 : La dévotion est-elle un acte spécial ?

82

Objection N°1.

Il semble que la dévotion ne soit pas un acte spécial. Car ce qui est un mode d'autres actes ne paraît pas être un acte spécial. Or, la dévotion paraît appartenir au mode des autres actes. Car il est dit (2 Paralip., 29, 31) : Toute la multitude offrit des hosties, des louanges et des holocaustes avec un esprit rempli de dévotion. La dévotion n'est donc pas un acte spécial.

Réponse à l'objection N°1 :

Le moteur impose au mouvement du mobile son mode ou sa mesure. Or, la volonté meut les autres puissances de l'âme pour qu'elles produisent leurs actes, et selon qu'elle se porte vers la fin, elle se porte elle-même vers les moyens, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 8, art. 2). C'est pourquoi la dévotion étant un acte de la volonté de l'homme qui s'offre lui-même à Dieu pour le servir, selon qu'il est sa fin dernière, il s'ensuit qu'elle impose aux actes humains leur mesure, soit qu'ils appartiennent à la volonté qui a pour objet les moyens, soit qu'ils appartiennent aux autres puissances qu'elle meut.

Objection N°2.

Aucun acte spécial ne se trouve dans divers genres d'actes. Or, la dévotion existe dans des actes de divers genres, dans les actes corporels aussi bien que dans les actes spirituels ; car on dit qu'on médite dévotement et qu'on fait de même une génuflexion. La dévotion n'est donc pas un acte spécial.

Réponse à l'objection N°2 :

La dévotion se trouve dans divers genres d'actes, non comme l'espèce de ces genres, mais comme l'impulsion du moteur se rencontre virtuellement dans les mouvements des mobiles[1].

Objection N°3.

Tout acte spécial appartient à une puissance appétitive ou cognitive. Or, la dévotion n'est propre ni à l'une ni à l'autre, comme on le voit en passant en revue chacune des espèces d'actes de ces deux puissances que nous avons énoncées (1a pars, quest. 80, et 1a 2æ, quest. 23, art. 4). La dévotion n'est donc pas un acte spécial.

Réponse à l'objection N°3 :

La dévotion est un acte de la partie appétitive de l'âme et un mouvement de la volonté, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Nous méritons par nos actes, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 21, art. 3 et 4). Or, la dévotion est une raison particulière de mérite. Elle est donc un acte spécial.

Conclusion.

La dévotion est un acte spécial de la volonté qui est toujours prête à faire immédiatement tout ce qui regarde le service et la gloire de Dieu.

Il faut répondre que le mot dévotion vient du mot dévouer. Ainsi on appelle dévots ceux qui se dévouent en quelque sorte à Dieu pour lui être totalement soumis. C'est pourquoi les gentils donnaient autrefois ce nom à ceux qui vouaient leur vie aux idoles pour le salut de leur armée,

1 Car la dévotion anime tous nos actes intérieurs et extérieurs, et les emploie au service de Dieu. †

comme Tite Live le raconte des deux Décius[1] (Decad. 1, liv. 8, chap. 8, et liv. 10, chap. 19). Par conséquent, la dévotion n'est rien autre chose que la volonté de se livrer immédiatement à ce qui regarde le service de Dieu. D'où il est dit (Ex., 35, 21) : Que la multitude des enfants d'Israël offrirent les prémices au Seigneur avec une volonté ardente et dévouée. Or, il est évident que la volonté empressée de faire ce qui appartient au service de Dieu est un acte spécial, et que par là même la dévotion est un acte spécial de la volonté. [Q83-15]

Article 2 : La dévotion est-elle un acte de religion ?

82

Objection N°1.

Il semble que la dévotion ne soit pas un acte de religion. Car la dévotion, comme nous l'avons dit (art. préc.), consiste à se donner à Dieu. Or, on se donne à Dieu surtout par la charité, parce que, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4), l'amour divin produit l'extase, ne laissant pas à eux-mêmes ceux qui en sont embrasés, mais les livrant à ce qu'ils aiment. La dévotion est donc plutôt un acte de charité que de religion.

Réponse à l'objection N°1 :

Il appartient à la charité que l'homme se livre immédiatement à Dieu, en s'attachant à lui par l'union de son esprit[2] ; mais que l'homme se livre à Dieu pour faire les œuvres de son culte, ceci appartient immédiatement la religion et médiatement à la charité qui est le principe de la religion.

Objection N°2 :

La charité précède la religion. Or, la dévotion paraît précéder la charité ; parce que la charité est représentée dans les Écritures par le feu[3] tandis que la dévotion l'est par la graisse[4] qui est la matière du feu. La dévotion n'est donc pas un acte de religion.

Réponse à l'objection N°2 :

La graisse du corps est produite par la chaleur naturelle digestive, et elle conserve cette chaleur en lui servant, pour ainsi dire, d'aliment. De même la charité et la dévotion s'entretiennent mutuellement, dans le sens que l'amour nous rend plus empressés à servir un ami et que la dévotion alimente aussi la charité, comme toute amitié se conserve et s'augmente quand on s'exerce à en multiplier les actes et qu'on s'en occupe dans son esprit.

Objection N°3.

Par la religion l'homme ne se rapporte qu'à Dieu, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1). Or, la dévotion se rapporte aussi aux hommes. Car il y en a qui sont dévots envers quelques saints ; et l'on dit aussi que les sujets sont dévoués (devoti) à leurs maîtres. C'est ainsi que le pape saint Léon dit (Serm. 8 de Pass. Dom.) que les Juifs étant en quelque sorte dévoués aux lois romaines se sont écriés : Nous n'avons pas d'autre roi que César. La dévotion n'est donc pas un acte de religion.

Réponse à l'objection N°3 :

La dévotion que l'on a pour les saints vivants ou morts ne s'arrête pas à eux, mais elle va jusqu'à Dieu, puisque c'est Dieu que nous vénérons dans ses serviteurs[5]. Mais le dévouement que les

1 Décius le père, qui se dévoua dans un combat contre les Latins (liv. 8, chap. 9), et Décius le fils, qui suivit l'exemple du père dans une expédition contre les Gaulois (liv. 10, chap. 28). †

2 Qui adhæret Deo, unus spiritus est (1 Cor., 6, 17). †

3 Ses lampes sont des lampes de feu et de flamme (Cant., 8, 6). †

4 Que mon âme soit comme rassasiée et engraissée (Ps. 62, 6). †

5 Pour le culte des saints, voyez la question suivante (art. 4 et 11). †

serviteurs ont pour leurs maîtres temporels est d'une autre nature ; comme servir Dieu est tout autre chose que de servir les hommes.

Mais c'est le contraire. Le mot dévotion vient du mot devovere, faire vœu, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, le vœu est un acte de religion[2]. Donc la dévotion aussi.

Conclusion.

Puisque c'est à la religion à faire ce qui regarde le culte divin, il est nécessaire que l'acte de dévotion, qui est la volonté de faire avec empressement ces mêmes choses, se rapporte à elle.
Il faut répondre qu'il appartient à la même vertu de vouloir faire une chose et d'avoir la volonté prête à l'exécuter ; parce que ces deux actes ont le même objet. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 5, chap. 1) que la justice est la vertu par laquelle les hommes veulent et font ce qui est juste. Or, il est évident que c'est à la religion qu'il appartient en propre de faire ce qui regarde le culte ou le service divin, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 1 à 3). Par conséquent, c'est aussi à elle qu'il appartient d'avoir la volonté prête à exécuter ces choses ; ce qui constitue la dévotion. D'où il est évident que la dévotion est un acte de religion. [Q83-15]

Article 3 : La contemplation ou la méditation est-elle cause de la dévotion ?

82

Objection N°1.

Il semble que la contemplation ou la méditation ne soit pas cause de la dévotion. Car aucune cause n'empêche son effet. Or, les méditations subtiles des choses intelligibles sont bien des fois des obstacles à la dévotion. La contemplation ou la méditation n'en est donc pas une cause.

Réponse à l'objection N°1 :

L'étude des choses qui sont faites pour exciter l'amour de Dieu produit la dévotion ; au lieu que la considération de toutes les choses étrangères à ce but, et qui en détournent l'esprit, l'empêche.

Objection N°2.

Si la contemplation était une cause propre et directe de la dévotion, il faudrait que les choses qui sont de la plus haute contemplation excitassent davantage la dévotion. Or, c'est le contraire ; car souvent la méditation de la passion du Christ et des autres mystères de son humanité excitent une dévotion plus grande que la méditation de la grandeur divine. La contemplation n'est donc pas la cause propre de la dévotion.

Réponse à l'objection N°2 :

Les choses qui appartiennent à la Divinité sont par elles-mêmes les plus capables d'exciter l'amour, et par conséquent la dévotion, parce qu'on doit aimer Dieu par-dessus tout. Mais la faiblesse de notre nature fait que, comme nous avons besoin de signes sensibles pour arriver à la connaissance des choses divines, de même il nous faut des choses qui frappent nos sens pour exciter en nous l'amour divin, et la première de toutes ces choses est l'humanité du Christ, dont il est dit dans une préface[3], qu'elle a eu lieu pour qu'en connaissant Dieu visiblement, nous soyons portés par lui à l'amour des choses invisibles. C'est pourquoi ce qui appartient à l'humanité du Christ excite en nous, d'une manière presque sensible, la dévotion la plus vive ; quoique la dévotion ait principalement pour objet ce qui regarde la Divinité.

2 Venite et reddite Domino Deo vestro (Ps. 75). †

3 Cette préface est la préface de Noël, et elle est une des neuf composées par le pape Pélage II (Decret. de consecrat., dist. 1, chap. Invenimus), qui fut le prédécesseur de saint Grégoire le Grand. †

Objection N°3.

Si la contemplation était la cause propre de la dévotion, il faudrait que ceux qui sont plus aptes à la contemplation fussent aussi ceux qui le sont le plus à la dévotion. Or, l'expérience prouve le contraire ; car la dévotion se trouve souvent dans des hommes simples et dans des femmes qui sont incapables de contempler. La contemplation n'est donc pas la cause propre de la dévotion.

Réponse à l'objection N°3 :

La science et tout ce qui appartient à la grandeur est une occasion pour que l'homme se fie en lui-même et que pour ce motif il ne se livre pas totalement à Dieu. De là il arrive que parfois ces avantages sont occasionnellement un obstacle à la dévotion ; chez les simples et les femmes la dévotion abonde, en comprimant l'orgueil. Si cependant l'on soumet parfaitement à Dieu la science et toutes les autres perfections, la dévotion en est par là même augmentée.

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste dit (Ps., 38, 4) : Dans ma méditation le feu s'embrasera. Or, le feu spirituel produit la dévotion. La méditation en est donc la cause.

Conclusion.

Quoique Dieu soit la cause extérieure de la dévotion, la méditation de sa divine bonté et la considération de notre faiblesse et de notre fragilité sont les causes intérieures qui y disposent le mieux.

Il faut répondre que la cause extrinsèque et principale de la dévotion, c'est Dieu. Saint Ambroise exprime ce sentiment quand il dit (Sup. Luc., chap. 9) que Dieu appelle ceux qu'il daigne appeler, qu'il rend religieux celui qu'il veut, et que s'il l'eût voulu, il aurait fait des samaritains qui étaient irréligieux des hommes dévots[1]. Mais la cause intrinsèque doit être par rapport à nous la méditation ou la contemplation. Car nous avons dit (art. 1) que la dévotion est un acte de la volonté qui porte l'homme à se livrer avec empressement au service de Dieu. Or, tout acte de la volonté procède d'une considération quelconque, parce que le bien que l'intellect perçoit est l'objet de la volonté. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De Trin., liv. 14, chap. 8, et liv. 10, chap. 1) que la volonté vient de l'intelligence. C'est pourquoi il est nécessaire que la méditation soit la cause delà dévotion, parce que c'est par la méditation que l'homme conçoit le dessein de se livrer au service de Dieu[2]. — En effet il y est porté par deux considérations. La première résulte de la bonté de Dieu et de ses bienfaits, d'après cette parole de David (Ps. 72, 27) : Il m'est bon de m'attacher à Dieu et de mettre dans le Seigneur mon espérance. Cette considération excite l'amour qui est la cause prochaine de la dévotion. La seconde regarde l'homme qui observe ses défauts et qui sent par là même le besoin de s'appuyer sur Dieu, suivant ces autres paroles du même prophète (Ps. 120, 1) : J'ai levé les yeux vers les montagnes pour voir d'où il me viendra du secours. Mon secours vient du Seigneur qui a fait le ciel et la terre. Cette considération exclut la présomption, qui nous empêche de nous soumettre à Dieu, tant que nous nous appuyons sur nos propres forces.

82

1 Mais la grâce, malgré son efficacité, n'agit jamais sans le concours de la volonté. †

2 C'est en contemplant Dieu qu'on apprend à le connaître, et c'est la connaissance qu'on en a qui inspire cet amour héroïque que la vraie. † dévotion suppose.

Article 4 : La joie est-elle un effet de la dévotion ?

82

Objection N°1.

Il semble que la joie ne soit pas un effet de la dévotion. Car, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2), la passion du Christ appartient principalement à la dévotion. Or, quand on la médite, il en résulte dans l'âme une affliction profonde, d'après ces paroles du prophète (Lament., 3, 19) : Rappelez-vous ma pauvreté… l'absinthe et le fiel, ce qui se rapporte à la passion ; puis il ajoute : Je les rappellerai dans ma mémoire, et mon âme se desséchera en moi. La délectation ou bien la joie n'est donc pas un effet de la dévotion.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans la méditation de la passion du Christ il y a quelque chose qui contriste, c'est le péché de l'homme qui pour être effacé a exigé que le Christ souffrît ; et il y a quelque chose qui réjouit, c'est la bonté de Dieu envers nous qui a pourvu à une pareille délivrance.

Objection N°2.

La dévotion consiste principalement dans le sacrifice intérieur de l'esprit. Or, il est dit (Ps. 50, 19) : Le sacrifice que Dieu demande, c'est un esprit affligé. L'affliction est donc plutôt l'effet de la dévotion que l'allégresse ou la joie.

Réponse à l'objection N°2 :

L'esprit qui est affligé sous un rapport, à cause des misères de la vie présente, est réjoui sous un autre par le spectacle de la bonté divine et l'espérance du secours de Dieu.

Objection N°3.

Saint Grégoire de Nysse dit (Lib. de Hom., chap. 12) que, comme le rire procède de la joie, de même les larmes et les gémissements sont les signes de la tristesse. Or, la dévotion est cause quelquefois que l'on répand des larmes. La joie ou l'allégresse n'est donc pas un effet de la dévotion.

Réponse à l'objection N°3 :

Les larmes coulent non seulement par suite de la tristesse, mais elles sont encore produites par une certaine tendresse d'affection, surtout quand on considère quelque chose d'agréable qui se mêle à quelque chose d'attristant. C'est ainsi que l'absurde de l'affection fait ordinairement répandre des larmes, quand on retrouve ses enfants ou ses amis que l'on croyait avoir perdus[1]. C'est de cette manière que les larmes sont un effet de la dévotion.

Mais c'est le contraire. L'Église nous fait dire (in Collecta) : Que la dévotion sainte réjouisse ceux que les jeûnes mortifient[2].

Conclusion.

Quoique la dévotion produise principalement et par elle-même la joie et l'allégresse, cependant il en résulte secondairement et par accident une tristesse selon Dieu, qui procède du sentiment de notre faiblesse.

Il faut répondre que la dévotion produit principalement et par elle-même la joie spirituelle de l'âme, mais secondairement et par accident elle cause la tristesse. En effet nous avons dit (art. préc.) que la dévotion procède de deux sortes de considération. Elle provient principalement de la contemplation

1 C'est ainsi que Joseph embrasse Benjamin (Gen., 45, 14) et Jacob (ibid., 46, 29), et que Tobie revoit son fils (Tob., 11, 11). †

2 Feria 5 post Dom. 4 quadragesima ad Laudes, Bréviaire Rom. †

de la bonté de Dieu. Cette contemplation appartenant en quelque sorte au terme du mouvement de la volonté qui se livre à Dieu, elle produit par elle- même une délectation, d'après ce mot du Psalmiste (Ps. 76, 4) : Je me suis souvenu de Dieu et j'ai été rempli de joie. Mais par accident elle produit au contraire une certaine tristesse dans ceux qui ne jouissent pas encore de Dieu pleinement, suivant ces autres paroles du roi-prophète (Ps. 41, 3) : Mon âme brûle de la soif ardente de jouir de Dieu, qui est pour elle comme une source d'eau vive ; puis il ajoute : Mes larmes me servent de pain le jour et la nuit. — La dévotion est produite secondairement par la considération de nos propres défauts. En effet cette considération a pour objet le terme dont l'homme s'éloigne par le mouvement de sa volonté que la dévotion anime, afin qu'il n'existe plus en lui-même, mais qu'il se soumette à Dieu. Elle a un caractère opposé à la première. Car par elle-même, elle est de nature à exciter la tristesse, en nous faisant réfléchir à nos propres défauts ; tandis que par accident elle produit la joie, à cause de l'espérance que nous avons dans le secours divin. Ainsi il est évident que la délectation résulte en premier lieu et par elle-même de la dévotion, et que la tristesse qui est selon Dieu en provient secondairement et par accident[1].

82

1 Ce double sentiment de joie et de tristesse se remarque en général dans toute la liturgie. †

QUESTION 83 : DE LA PRIÈRE

Question 83 : De la prière.....155
Article 1 : La prière est-elle un acte de la puissance appétitive ?.....157
Article 2 : Est-il convenable de prier ?.....158
Article 3 : La prière est-elle un acte de religion ?.....160
Article 4 : Ne doit-on prier que Dieu ?.....161
Article 5 : Dans nos prières devons-nous demander à Dieu quelque chose de déterminé ?.....162
Article 6 : L'homme doit-il demander à Dieu des choses temporelles dans ses prières ?.....163
Article 7 : Devons-nous prier pour les autres ?.....165
Article 8 : Devons-nous prier pour nos ennemis ?.....166
Article 9 : Les sept demandes de l'oraison dominicale sont-elles déterminées d'une manière convenable ?.....168
Article 10 : La prière est-elle le propre de la créature raisonnable ?.....171
Article 11 : Les saints qui sont dans le ciel prient-ils pour nous ?.....172
Article 12 : La prière doit-elle être vocale ?.....173
Article 13 : Est-il nécessaire que la prière soit attentive ?.....175
Article 14 : La prière doit-elle durer longtemps ?.....176
Article 15 : La prière est-elle méritoire ?.....178
Article 16 : Les pécheurs obtiennent-ils quelque chose par leur prière ?.....180
Article 17 : Est-il convenable de dire que les parties de l'oraison sont les obsécrations, les prières, les demandes et les actions de grâces ?.....181

Après avoir parlé de la dévotion, nous devons nous occuper de la prière, et à cet égard dix-sept questions sont à traiter :

1. La prière est-elle un acte de la puissance appétitive ou cognitive ?[1]
2. Est-il convenable de prier Dieu ?[2]
3. La prière est-elle un acte de religion ?[3]
4. N'y a-t-il que Dieu qu'on doive prier ?[4]
5. Doit-on préciser ce que l'on demande dans la prière ?[5]
6. Devons-nous en priant demander des choses temporelles ?[6]

1 Cet article est une explication raisonnée de la définition qu'on donne ordinairement de la prière quand on dit qu'elle est une élévation de l'esprit vers Dieu. †

2 Les déistes et les incrédules se sont attachés tout particulièrement à nier la nécessité et l'utilité de la prière. Voyez sur ce sujet dans Bossuet l'Instruction sur les états d'oraison. †

3 Cet article est une réfutation de l'erreur d'Averroës, qui prétendait que les prières étaient renfermées dans l'ordre naturel. Car la prière étant un acte de religion, il est évident qu'elle appartient plutôt à l'ordre de la grâce qu'à celui de la nature. †

4 Les protestants ont attaqué le culte des saints comme idolâtrique, et ils prétendent que l'on ne doit prier que Dieu. Cette doctrine a été condamnée par le concile de Trente (sess. 25). Pour la preuve traditionnelle de ce dogme, on peut lire Perrone (De cultu sanctorum, chap. 3, prop. 2). †

5 Cet article est une réfutation de l'erreur de Molinos et des nouveaux mystiques, qui voulaient qu'on supprimât dans la prière toutes demandes, tous désirs. Voyez dans Bossuet l'exposition et la réfutation de cette erreur (Instruction sur les états d'oraison, liv. 3). †

7. Devons-nous prier pour les autres ?[7]
8. Devons-nous prier pour nos ennemis ?[8]
9. Des sept demandes de l’oraison dominicale.[9]
10. La prière est-elle le propre de la créature raisonnable ?[10]
11. Les saints prient-ils dans le ciel pour nous ?[11]
12. La prière doit-elle être vocale ?[12]
13. La prière requiert-elle l’attention ?[13]
14. La prière doit-elle être longue ?[14]
15. La prière est-elle méritoire ?[15]
16. Les pécheurs en priant obtiennent-ils de Dieu quelque chose ?[16]
17. Des espèces de prière.[17]

[Q91-0]

6 L’Église fait souvent des prières pour demander à Dieu la pluie ou le beau temps dans l’intérêt des récoltes. Saint Thomas nous explique le sens de ces prières et les justifie. †

7 Cet article est une réfutation de l’erreur de Wiclef, qui prétendait qu’on ne devait pas prier pour une personne en particulier ; de celle de Pélage, qui voulait que les prières que l’Église fait pour la conversion des pécheurs ou la persévérance des fidèles fussent inutiles. †

8 Cet article est une réfutation de l’erreur des pharisiens, qui disaient qu’il était permis de nuire à ses ennemis, et de celle des grecs, qui supposaient que l’on pouvait tromper un ennemi et lui faire du tort. †

9 L’oraison dominicale est la prière modèle, puisque le Seigneur, qui l’a composée, nous dit lui-même : C’est ainsi que vous prierez : Sic ergò vos orabitis. †

10 Cet article est opposé aux gnostiques et aux manichéens, qui prétendaient que les animaux n’avaient pas seulement la faculté de sentir, mais qu’ils pouvaient encore comprendre. †

11 Cet article est une réfutation directe de l’hérésie de Vigilance, que saint Jérôme combattît, et il se rapporte aussi à l’erreur des protestants, qui nient l’utilité du culte des saints. Car on ne peut les invoquer qu’autant qu’ils intercèdent pour nous. Ces deux choses sont corrélatives, selon la remarque du P. Perrone (De cultu sanctorum, chap. 3, prop. 1). †

12 La prière vocale est attaquée en général par tous ceux qui condamnent le culte extérieur. Et les raisons que l’on donne pour la justifier sont les mêmes que celles qui établissent la nécessité de ce culte. †

13 L’attention est l’acte de l’intellect qui s’applique à une chose. Saint Thomas examine ici jusqu’à quel degré cette condition est nécessaire pour que la prière soit bonne. †

14 Cet article est une réfutation de l’hérésie des Euchites dont parlent saint Épiphane (hæres. ult.) et saint Augustin (hæres. 57). Ces sectaires prétendaient que l’on devait toujours prier sans vaquer à d’autres occupations. †

15 Tout en reconnaissant le mérite de la prière, il ne faut pas tomber dans l’excès des euchites qui lui attribuaient tant d’efficacité qu’ils supposaient que les sacrements n’étaient pas nécessaires. †

16 L’Écriture nous apprend, dans une multitude d’endroits, que les pécheurs sont exaucés ; tels furent la femme pécheresse (Luc, 7, 48), le publicain (ibid., chap. 17) et le larron (ibid., chap. 23). †

17 Cet article est l’explication de ce passage de saint Paul (1 Tim., 2, 1) : Je demande donc avant toutes choses que l’on fasse des supplications, des prières, des intercessions et des actions de grâces pour tous les hommes, etc. †

Article 1 : La prière est-elle un acte de la puissance appétitive ?

83

Objection N°1.

Il semble que la prière soit un acte de la puissance appétitive. Car il appartient à la prière d'être exaucée. Or, le désir est ce que Dieu exauce, d'après ce mot du Psalmiste (Ps. 9, 17) : Le Seigneur a exaucé le désir des pauvres. La prière est donc un désir, et comme le désir est un acte de la puissance appétitive, il s'ensuit qu'il en est de même de la prière.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que Dieu exauce le désir des pauvres, ou parce que le désir est la cause qui nous fait demander, puisque la demande est en quelque sorte l'expression du désir ; ou bien l'Écriture parle ainsi pour montrer avec quelle rapidité ils sont exaucés ; puisque du moment que les pauvres désirent une chose, Dieu les exauce avant qu'ils n'en aient fait la demande, d'après ce mot du prophète (Is., 65, 24) : On verra qu'avant qu'ils crient, je les exaucerai.

Objection N°2.

Saint Denis dit (De div. nom., chap. 3) : Avant toutes choses, il est utile de commencer par la prière, en nous donnant à Dieu et en nous unissant à lui. Or, on s'unit à Dieu par l'amour qui appartient à la puissance appétitive. La prière y appartient donc aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (part. 1, quest. 82, art. 4, et 1a 2æ, quest. 9, art. 1, Réponse N°3), la volonté porte la raison vers sa fin. Par conséquent rien n'empêche que, sous l'impulsion de la volonté, l'acte de la raison ne tende vers la fin de la charité qui est l'union avec Dieu. Or, la prière s'élève vers Dieu, mue en quelque sorte par la volonté de la charité de deux manières :

1. Relativement à ce qu'on demande, parce que ce qu'on doit principalement demander dans la prière c'est d'être uni à Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 26, 4) : Je n'ai demandé au Seigneur qu'une chose et je la lui demanderai toujours, c'est d'habiter dans sa maison tous les jours de ma vie.
2. De la part de celui qui demande. Il faut qu'il s'approche de celui auquel il adresse sa supplique ; qu'il le fasse localement quand il s'agit d'un homme ou mentalement quand il s'agit de Dieu. C'est ce qui lui fait dire que quand nous invoquons le Seigneur dans nos prières, nous lui sommes présents par l'intelligence, et c'est aussi dans le même sens que saint Jean Damascène dit (loc. sup. cit.) que la prière est l'élévation de l'âme vers Dieu.

Objection N°3.

Aristote distingue dans la partie intellectuelle de l'âme deux opérations (De an., liv. 3, text. 21) : la première est l'intelligence des choses indivisibles, par laquelle nous percevons à l'égard de chaque être son essence ; la seconde est la composition et la division, par laquelle nous percevons qu'une chose est ou n'est pas. On en ajoute une troisième qui est le raisonnement, qui consiste à aller du connu à l'inconnu. Or, la prière ne revient à aucune de ces opérations. Elle est donc un acte, non de la puissance intellectuelle, mais de la puissance appétitive.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces trois actes appartiennent à la raison spéculative, mais il appartient de plus à la raison pratique d'être cause soit en ordonnant, soit en demandant, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (Etym., liv. 10, ad litt. O) que prier c'est la même chose que parler. Or, la parole appartient à l'intellect. La prière n'est donc pas un acte de la puissance appétitive, mais de la puissance intellectuelle.

Conclusion.

Puisque la demande ou la supplication indique un ordre, et qu'il convient à la raison d'ordonner, on doit reconnaître que la prière est un acte de l'intelligence et non de la partie appétitive.
Il faut répondre que, d'après Cassiodore (sup. illud Psal. 38 Exaudis orationem), la prière (oratio) est pour ainsi dire la raison qui s'explique par notre bouche (oris ratio). Or, la raison spéculative et la raison pratique diffèrent en ce que la raison spéculative ne fait que percevoir les choses ; tandis que la raison pratique ne les perçoit pas seulement, mais encore elle les produit. Or, une chose est cause d'une autre de deux manières :

1. D'une manière parfaite en la nécessitant ; c'est ce qui arrive quand l'effet est totalement soumis à la puissance de la cause ;
2. D'une manière imparfaite en la préparant seulement. Dans ce cas l'effet n'est pas complètement soumis à la puissance de la cause.

La raison est ainsi cause de certaines choses de ces deux manières :

1. Elle est cause nécessitante ; c'est de la sorte qu'il lui appartient de commander non seulement aux puissances inférieures et aux membres du corps, mais encore aux hommes qui lui sont soumis, et elle le fait en leur intimant ses ordres.
2. Elle est cause préparatoire et pour ainsi dire excitante ; et c'est de cette façon qu'elle demande à ceux qui ne lui sont pas soumis de faire quelque chose ; soit qu'ils soient ses égaux, soit qu'ils soient ses supérieurs.

Mais ces deux choses, commander et demander ou prier, impliquent l'une et l'autre une subordination, en ce sens que l'homme prépare une chose pour être faite par une autre ; par conséquent elles se rapportent à la raison, à laquelle il appartient de tout régler. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 1, chap. ult.) que la raison nous invite aux actes les plus recommandables. Par conséquent puisque nous parlons ici de la prière, selon qu'elle signifie une supplication ou une demande, d'après saint Augustin qui la définit une demande (Lib. de verb. Dom., serm. 5) et d'après saint Jean Damascène qui dit qu'elle consiste à demander à Dieu ce qui convient (De orth. fid., liv. 3, chap. 24), il s'ensuit évidemment qu'elle est un acte de la raison. [Q90-1]

Article 2 : Est-il convenable de prier ?

83

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas convenable de prier. Car la prière paraît être nécessaire pour que nous fassions connaître à celui auquel nous l'adressons les choses dont nous avons besoin. Or, comme le dit saint Matthieu (Matth., 6, 32) : Votre Père sait ce dont vous avez besoin. Il n'est donc pas convenable de prier Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Il n'est pas nécessaire de faire à Dieu des prières pour lui manifester nos besoins ou nos désirs, mais il le faut pour que nous considérions nous-mêmes que nous avons besoin à cet égard d'implorer son secours.

Objection N°2.

Par la prière on fléchit l'âme de celui qu'on prie pour qu'il fasse ce qu'on lui demande. Or, l'esprit de Dieu est immuable et inflexible, d'après ce mot de l'Écriture (1 Rois, 15, 29) : Celui à qui le triomphe

est dû dans Israël ne se démentira point, et il demeurera inflexible sans se repentir de ce qu'il a fait. Il n'est donc pas convenable de prier Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), notre prière n'a pas pour but de changer les desseins de la Providence, mais d'obtenir ce que Dieu a résolu de nous accorder par ce moyen.

Objection N°3.

Il est plus libéral de donner quelque chose à celui qui ne demande pas que de donner à celui qui demande ; parce que, selon l'expression de Sénèque (De benef., liv. 2, chap. 1) : Il n'y a rien qui coûte plus cher que ce qu'on achète par des prières. Or, Dieu est infiniment libéral. Il ne convient donc pas qu'on le prie.

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu nous accorde beaucoup de choses par sa libéralité, même sans que nous les lui demandions, mais il y en a qu'il veut nous accorder sur notre demande et cela dans notre intérêt ; c'est-à-dire pour qu'en recourant à lui nous excitions notre confiance et que nous reconnaissions qu'il est l'auteur de nos biens[1]. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (Hom. 2 De orat, et Hom. 30 in Genes.) :
Considérez combien grand est le bonheur que vous avez reçu, et combien grande la gloire qui vous a été accordée, de vous entretenir avec Dieu dans la prière, de converser avec le Christ, de lui demander ce que vous voulez et ce que vous désirez.
Mais c'est le contraire. Il est dit (Luc, 18, 1) : Il faut toujours prier et ne point se lasser de le faire.

Conclusion.

Il n'est pas inutile, mais il est nécessaire de prier, non pour faire changer les desseins de Dieu, mais pour obtenir l'accomplissement de ce qu'il a résolu de faire par les prières des saints.
Il faut répondre qu'à l'égard de la prière les anciens sont tombés dans trois sortes d'erreurs. En effet, les uns ont supposé que les choses humaines ne sont pas régies par la providence de Dieu[2], d'où il résulte qu'il est absolument inutile de prier et d'avoir pour Dieu un culte. Le prophète parle de ces philosophes de cette manière (Malach., 3, 14) : Vous avez dit : c'est en vain que l'on sert Dieu. La seconde erreur fut celle de ceux qui supposaient que dans les choses humaines tout arrivait fatalement[3], soit par suite de l'immutabilité de la providence divine, soit à cause de l'action nécessitante des astres, soit d'après l'enchaînement des causes. Dans leur sentiment la prière était aussi inutile. Enfin la troisième erreur a été celle de ceux qui supposaient que les choses humaines étaient régies par la Providence et qu'elles n'arrivent pas nécessairement, mais qui prétendaient que les desseins de la providence de Dieu sont variables et que les prières ainsi que les autres choses qui appartiennent au culte divin peuvent les faire changer[4]. C'est pourquoi il faut établir l'utilité de la prière, sans rendre nécessaires les choses humaines soumises à la providence divine, et sans considérer les desseins de Dieu comme étant changeants.
Pour rendre cette solution évidente, il faut observer que la providence a déterminé non seulement les effets qui devaient avoir lieu, mais encore les causes et l'ordre d'après lesquels ils devaient être produits. Or, parmi les autres causes sont compris les actes humains, comme causes de certains effets. Il faut donc que les hommes agissent, non pour changer par leurs actes les desseins de Dieu, mais pour produire par là certains effets conformément à l'ordre établi par Dieu[5]. Et il en est de

1 La prière est comme le lien qui nous unit à Dieu. Du moment que l'on ne prie plus, il n'y a plus de communication entre l'homme et lui. †

2 Indépendamment des impies de tous les temps qui ont nié la providence de Dieu, on peut citer parmi les hérétiques Marcion et Priscillien (Voy 1a pars, quest. 22). †

3 Cette erreur a été celle des euchites, ainsi appelés parce qu'ils exagéraient la prière, de tous les philosophes fatalistes, et de Wiclef, qui fut condamné au concile de Constance. †

4 Cette erreur fut celle des Égyptiens, d'après Némésius (De nat. hom., chap. 36).). Toutes ces erreurs ont été déjà réfutées (1a pars, quest. 19, art. 7 et 8, et quest. 22, art. 2 et 4, et quest. 115, art. 6, et quest. 116). †

5 La prière n'offre pas plus de difficulté à ce point de vue que l'action des causes secondes. †

même des causes naturelles. Il faut aussi faire le même raisonnement sur la prière. Car nous ne prions pas dans le but de changer les desseins de Dieu, mais pour obtenir ce que Dieu a résolu de nous accorder par la prière. Les hommes prient, dit saint Grégoire (Dialog., liv. 1, chap. 8), afin qu'en demandant ils méritent de recevoir ce que le Seigneur tout-puissant a résolu de leur donner avant les siècles.

Article 3 : La prière est-elle un acte de religion ?

83

Objection N°1.

Il semble que la prière ne soit pas un acte de religion. Car la religion étant une partie de la justice, réside dans la volonté comme dans son sujet. Or, la prière appartient à la partie intellectuelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1). Il ne semble donc pas qu'elle soit un acte de religion ; elle est plutôt un acte du don de l'intellect, par lequel l'âme s'élève vers Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

La volonté meut les autres puissances vers sa fin, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°2). C'est pourquoi la religion, qui réside dans la volonté, rapporte les actes des autres puissances au respect de Dieu. Or, parmi les autres puissances de l'âme, l'intellect est la plus élevée et la plus proche de la volonté. C'est pour ce motif qu'après la dévotion, qui appartient à la volonté elle-même, la prière, qui se rapporte à la partie intellectuelle de l'âme, tient le premier rang parmi les actes de religion, puisque c'est par elle que la religion élève l'intelligence de l'homme vers Dieu.

Objection N°2.

L'acte de latrie est de nécessité de précepte. Or, il ne semble pas qu'il en soit de même de la prière ; mais elle procède de la simple volonté ; puisqu'elle n'est rien autre chose que la demande de ce que l'on veut. Elle ne paraît donc pas être un acte de religion.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est de précepte, non seulement de demander ce que nous désirons, mais encore de ne désirer que ce qu'il faut. Or, le désir tombe sous le précepte de la charité, et la demande sous le précepte de la religion. Ce précepte se trouve à cet endroit de l'Évangile (Matth., 7, 7) : Demandez et vous recevrez.

Objection N°3.

Il semble qu'il appartienne à la religion d'offrir à Dieu un culte et des cérémonies. Or, la prière ne paraît rien lui offrir, mais elle a plutôt pour but d'en obtenir quelque chose en le lui demandant. Elle n'est donc pas un acte de religion.

Réponse à l'objection N°3 :

Par la prière l'homme donne son âme à Dieu, qu'il la lui soumet par son respect et qu'il la lui présente en quelque sorte, selon l'expression de saint Denis que nous avons rapportée (art. 1, arg. 2). C'est pourquoi, comme l'âme humaine l'emporte sur les membres du corps et sur toutes les choses extérieures que l'on emploie au service de Dieu, de même la prière l'emporte sur tous les autres actes de religion.

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste dit (Ps. 140, 2) : Que ma prière s'élève comme l'encens en votre présence. À cette occasion la glose fait remarquer (interl. et ordin. implic.) qu'en signe de cette vérité sous l'ancienne loi on offrait au Seigneur de l'encens dont l'odeur était agréable. Or, ceci appartient à la religion. La prière est donc un acte de cette vertu.

Conclusion.

La prière est un acte de religion, puisque par la prière l'homme révère Dieu et se soumet à lui.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 81, art. 2 et 4), il appartient en propre à la religion de rendre à Dieu le respect et l'honneur qui lui sont dus. C'est pourquoi la religion embrasse toutes les choses par lesquelles on honore Dieu. Or, l'homme le révère par la prière, puisqu'il se soumet à lui et qu'il avoue en le priant qu'il a besoin de lui, comme de l'auteur de ses biens. Il est donc évident que la prière est, à proprement parler, un acte de religion. [Q97-3]

Article 4 : Ne doit-on prier que Dieu ?

83

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive prier que Dieu. Car la prière est un acte de religion, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la religion ne doit rendre un culte qu'à Dieu. On ne doit donc prier que lui.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans nos prières nous ne rendons un culte de latrie qu'à celui dont nous cherchons à obtenir l'objet de nos demandes, parce que nous le reconnaissons par là même pour l'auteur de nos biens ; mais nous ne rendons pas un culte semblable à ceux que nous prions d'être nos intercesseurs près de Dieu[1].

Objection N°2.

C'est en vain qu'on adresse une prière à celui qui ne la connaît pas. Or, il n'y a que Dieu qui connaisse nos prières, soit parce que le plus souvent on prie plutôt par un acte intérieur que Dieu seul connaît que de vive voix, suivant ce que dit l'Apôtre (1 Cor., 14, 15) : Je prierai d'esprit et je prierai de cœur ; soit parce que, selon la remarque de saint Augustin (Lib. de curâ pro mortuis agenda, chap. 13, 15 et 16), les morts, même les saints, ne savent pas ce que font les vivants, ni leurs enfants. On ne doit donc adresser de prières qu'à Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après leur condition naturelle, les morts ne savent pas ce qui se passe en ce monde, et ils ignorent surtout les mouvements intérieurs de notre cœur. Mais, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 12, chap. 14), les bienheureux apprennent dans le Verbe[2] ce qu'il leur convient de connaître à l'égard de nos actions, ainsi que par rapport aux mouvements intérieurs de nos cœurs. Et comme ce qu'il leur importe le plus de connaître, ce sont les demandes qu'on leur adresse de bouche ou de cœur, il s'ensuit que Dieu les leur manifeste.

Objection N°3.

Si nous faisons une prière aux saints, ce n'est qu'autant qu'ils sont unis à Dieu. Or, il y a des hommes en ce monde ou dans le purgatoire qui sont très unis à Dieu par la grâce ; cependant on ne leur adresse pas de prière. Nous ne devons donc pas davantage prier les saints qui sont dans le paradis.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Pour éviter toute équivoque, les théologiens appellent le culte rendu à Dieu le culte de latrie, et celui des saints le culte de dulie. Saint Augustin a établi le premier cette distinction (De Trin., liv. 1, chap. 6, et Cont. Faust., liv. 20, chap. 15, De verâ relig., chap.55) ; mais si les autres Pères ne se sont pas servis de ces expressions, il ont eu tous le même sentiment. †

2 Il y a des théologiens qui font observer que quand même les saints ne connaîtraient pas individuellement les prières de chacun de nous, il n'en serait pas moins très utile de les invoquer, parce qu'ils prieraient en général pour tous ceux qui s'adressent à eux. C'est l'observation de Bellarmin (De beatitud., liv. 1, chap. 20), Estius (in 4, dist. 45, § 20), Sylvius (in suppl., quest. 72, art. 2). †

Ceux qui sont en ce monde ou dans le purgatoire ne jouissent pas encore de la vision du Verbe, pour pouvoir connaître ce que nous pensons ou ce que nous disons[1]. C'est pour ce motif que nous n'implorons pas leurs suffrages dans nos prières ; cependant nous les réclamons des vivants par le moyen de la parole.

Mais c'est le contraire. L'Écriture dit (Job, 5, 1) : Appelez, s'il y a quelqu'un qui vous réponde ; mais à qui des saints vous adresseriez-vous ?

Conclusion.

Quoiqu'on ne doive prier que Dieu pour qu'il nous donne la grâce ou la gloire, néanmoins il est avantageux de prier les saints, afin que par leurs prières et leurs mérites nos prières obtiennent leur effet.

Il faut répondre qu'on adresse une prière à quelqu'un de deux manières :

1. Pour qu'il l'accomplisse par lui-même ;
2. Pour qu'il en obtienne par lui-même l'accomplissement.

Dans le premier sens, nous prions Dieu, parce que toutes nos prières doivent avoir pour but d'obtenir la grâce et la gloire que Dieu seul donne, d'après ce mot du Psalmiste (83, 12) : Le Seigneur donnera la grâce et la gloire. Dans le second sens, nous prions les anges et les saints, non pour que Dieu connaisse par eux nos demandes, mais pour que par leurs supplications et leurs mérites nos prières aient un effet. C'est pourquoi il est dit (Apoc., 8, 4) que la fumée des parfums composés des prières des saints s'élève de la main de l'ange devant Dieu. Cette vérité est d'ailleurs évidente, d'après les formules que l'Église emploie dans ses prières ; car nous demandons à la sainte Trinité d'avoir pitié de nous, tandis que nous demandons aux saints, quels qu'ils soient, de prier pour nous[2].

Article 5 : Dans nos prières devons-nous demander à Dieu quelque chose de déterminé ?

83

Objection N°1.

Il semble que par la prière nous ne devons demander à Dieu rien de déterminé. Car, comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 3, chap. 24), la prière a pour but de demander à Dieu ce qui convient, d'où il résulte que la prière par laquelle on demande ce qui ne convient pas est inefficace, d'après ces paroles de saint Jacques (4, 3) : Vous demandez, et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal. Or, comme le dit saint Paul (Rom., 8, 26), Nous ne savons ce que nous devons demander pour prier comme il faut. Nous ne devons donc pas, dans nos prières, demander quelque chose de déterminé.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique l'homme ne puisse pas savoir par lui-même ce qu'il doit demander, cependant l'Esprit-Saint, comme le dit l'Apôtre lui-même, vient en aide à notre faiblesse, en nous inspirant de saints désirs, et il nous fait ainsi demander ce qu'il nous faut. C'est ce qui fait dire au Seigneur (Jean, 4, 24) que les vrais adorateurs de Dieu doivent l'adorer en esprit et en vérité.

Objection N°2.

Celui qui demande d'un autre une chose déterminée s'efforce de pousser sa volonté à faire ce qu'il veut lui-même. Or, nous ne devons pas tendre à ce que Dieu veuille ce que nous voulons, mais nous

1 Il y a des théologiens très graves qui croient que les âmes du Purgatoire prient pour elles et pour les autres. C'est le sentiment de Sylvius (in suppl., quest. 71, art. 6 ad 1), qui cite Estius, Bellarmin et Medina. †

2 Il y a cependant dans l'antienne Alma Redemptoris les mots peccatorum miserere, adressés à la sainte Vierge. Mais, dans ce cas, on la prie comme la mère de la miséricorde, et ces expressions n'ont pas le même sens que quand il s'agit de la sainte Trinité. †

devons plutôt nous efforcer de vouloir ce qu'il veut, comme le dit la glose (ord. Aug.) à l'occasion de ces paroles de David (Ps. 32, 1) : Justes, réjouissez-vous dans le Seigneur. Nous ne devons donc pas, dans nos prières, demander à Dieu quelque chose de déterminé.

Réponse à l'objection N°2 :

Lorsque dans nos prières nous demandons des choses qui appartiennent à notre salut, nous conformons notre volonté à celle de Dieu, dont il est dit (1 Tim., 2, 4) qu'il veut sauver tous les hommes.

Objection N°3.

Nous ne devons pas demander à Dieu de mauvaises choses puisqu'il nous excite à celles qui sont bonnes. Or, il est inutile de demander à quelqu'un ce qu'il nous engage à recevoir. Nous ne devons donc pas demander à Dieu quelque chose de déterminé dans nos prières.

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu nous invite à recevoir les biens qui nous conviennent, non pour que nous nous en approchions corporellement, mais pour que nous les sollicitions par de pieux désirs et d'ardentes prières.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur a appris à ses disciples (Matth., chap. 6 et Luc, chap. 11) à demander d'une manière déterminée ce qui est renfermé dans les demandes de l'oraison dominicale.

Conclusion.

Il y a des choses que nous devons demander dans nos prières d'une manière déterminée ; ce sont les biens dont personne ne peut faire un mauvais usage.

Il faut répondre que, comme le rapporte Valère Maxime (liv. 7, chap. 2), Socrate pensait que l'on devait se borner à demander aux dieux immortels de nous accorder ce qui nous est bon, parce qu'ils savaient bien ce qui est utile à chacun de nous : pour nous, ajoute-t-il, le plus souvent nous souhaitons ce qu'il nous serait plus avantageux de ne pas obtenir. Ce sentiment a quelque chose de vrai par rapport aux choses qui peuvent avoir une mauvaise issue et dont l'homme peut faire un bon et un mauvais usage. Tels sont, d'après le même auteur, les richesses qui sont funestes à un grand nombre, les honneurs qui corrompent la plupart de ceux qui les obtiennent, le pouvoir qui mène souvent à une fin déplorable ; les alliances splendides qui sont quelquefois la ruine absolue des familles. Mais il y a des biens dont l'homme ne peut abuser, c'est-à-dire qui ne peuvent avoir de mauvais résultats. Ce sont ceux qui nous rendent heureux et qui nous font mériter la béatitude. Les saints les demandent d'une manière absolue dans leurs prières, comme le fait David (Ps. 79, 4) : Montrez-moi votre face et nous serons sauvés, et ailleurs (Ps. 118, 35) : Conduisez-moi dans la voie de vos commandements.

Article 6 : L'homme doit-il demander à Dieu des choses temporelles dans ses prières ?

83

Objection N°1.

Il semble que l'homme ne doive pas demander à Dieu des choses temporelles, quand il le prie. Car nous recherchons ce que nous demandons par nos prières. Or, nous ne devons pas rechercher les biens temporels ; puisqu'il est dit (Matth., 6, 33) : Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît ; c'est-à-dire les biens temporels, qu'on ne doit pas rechercher d'après l'Évangile, mais qu'on doit ajouter aux choses que l'on recherche. On ne doit donc pas demander à Dieu des choses temporelles dans ses prières.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne doit pas rechercher principalement les biens temporels, mais on doit le faire secondairement. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De serm. Dom. in monte, liv. 2, chap. 16), à l'occasion de ces paroles de l'Évangile : Illud primo quærendum est, que Notre-Seigneur a désigné ainsi le royaume de Dieu, parce que les biens temporels ne doivent être recherchés que postérieurement non quant au temps, mais quant à l'importance ; nous devons rechercher le royaume céleste comme notre bien, et les avantages temporels seulement selon qu'ils nous sont nécessaires.

Objection N°2.

On ne demande que les choses pour lesquelles on a de la sollicitude. Or, nous ne devons pas nous inquiéter des choses temporelles, d'après ce passage de l'Évangile (Matth., 6, 25) : Ne dites pas avec inquiétude : Que mangerons-nous ? Que boirons-nous ? Nous ne devons donc pas demander des choses temporelles dans nos prières.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'est pas absolument défendu de s'occuper des biens temporels ; il n'y a de répréhensible à cet égard qu'une sollicitude vaine et déréglée, comme nous l'avons vu (quest. 55, art. 6).

Objection N°3.

Par la prière nous devons élever notre âme vers Dieu. Or, en demandant les choses temporelles, elle descend à ce qui est au-dessous d'elle, contrairement à ce que disait l'Apôtre (2 Cor., 4, 18) : Nous ne considérons point les choses visibles, mais les invisibles ; parce que les choses visibles sont temporelles, tandis que celles qui sont invisibles sont éternelles. L'homme ne doit donc pas demander à Dieu dans ses prières des choses temporelles.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand notre intelligence s'applique aux choses temporelles pour s'y reposer, elle est par là même abaissée ; mais quand elle s'y applique pour arriver à la béatitude, il n'en est pas de même, elle est plutôt élevée.

Objection N°4.

On ne doit demander à Dieu que des choses bonnes et utiles. Or, quelquefois les biens temporels sont nuisibles non seulement à l'âme, mais encore au corps. On ne doit donc pas les demander à Dieu dans la prière.

Réponse à l'objection N°4 :

En demandant les biens temporels, non comme les biens que nous recherchons principalement, mais relativement à un autre but, nous demandons par là même à Dieu qu'il nous les accorde selon qu'ils sont avantageux au salut.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Prov., 30, 8) : Donnez-moi seulement ce qui me sera nécessaire pour vivre[1].

Conclusion.

Nous ne devons pas demander à Dieu les biens temporels comme les plus importants et les plus précieux, cependant il nous est permis de les demander dans nos prières, comme des biens secondaires qui peuvent nous aider à parvenir à la béatitude.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin dans sa lettre à Proba sur la prière (Epist. 130, chap. 12), il est permis de demander par la prière ce qu'il est permis de désirer. Or, il est permis de désirer les

1 Jacob disait (Gen., 28, 20-21) : Si Dieu demeure avec moi, s'il me protège dans le chemin par lequel je marche, et me donne du pain pour me nourrir, et des vêtements pour me vêtir ; et si je retourne heureusement en la maison de mon Père, le Seigneur sera mon Dieu ; et dans l'oraison qu'il nous a apprise, le Seigneur nous fait dire lui-même : Notre Père, donnez-nous aujourd'hui notre pain de ce jour. †

biens temporels, non comme des choses principales dans lesquelles nous devons mettre notre fin, mais comme des secours dont nous nous servons pour tendre à la béatitude, parce qu'ils sont des moyens de soutenir en nous la vie matérielle et qu'ils sont des instruments que nous employons pour faire des actes de vertus, comme le dit encore Aristote (Eth., liv. 1, chap. 8). C'est pour ce motif qu'il est permis de prier pour les choses temporelles. C'est la doctrine de saint Augustin qui dit à Proba (loc. cit., chap. 6 et 7) qu'on n'a pas tort de vouloir ce qui est nécessaire à la vie, sans rien désirer de plus ; qu'on ne recherche pas cet avantage pour lui-même, mais pour le salut du corps et pour qu'on occupe convenablement le rang qu'on doit tenir, sans choquer ceux avec lesquels on doit vivre. On doit donc prier pour obtenir ces biens quand on ne les a pas, ou pour les conserver quand on les possède.

Article 7 : Devons-nous prier pour les autres ?

83

Objection N°1.

Il semble que nous ne devions pas prier pour les autres. Car dans nos prières nous devons suivre la forme que le Seigneur nous a transmise. Or, dans l'oraison dominicale nous demandons pour nous et non pour les autres, quand nous disons : Donnez-nous notre pain quotidien, etc. Nous ne devons donc pas prier pour les autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme l'observe saint Cyprien (Lib. de orat. Dom.), nous ne disons pas mon Père, mais notre Père ; ni donnez-moi, mais donnez-nous, parce que le Christ, qui nous a enseigné l'union, n'a pas voulu que nous fissions notre prière en particulier, de manière que l'on ne prie que pour soi : car il a voulu qu'un seul prie pour tous, parce que c'est dans l'unité qu'il nous a tous portés.

Objection N°2.

On prie pour être exaucé. Or, une des conditions nécessaires pour que la prière puisse être exaucée, c'est qu'on prie pour soi. Ainsi à l'occasion de ces paroles de saint Jean (Jean, chap. 16) : Si vous demandez quelque chose en mon nom, il vous le donnera ; saint Augustin dit (Tract. 102) : Tout le monde est exaucé pour soi, mais non pour les autres ; c'est pour cela qu'il n'est pas dit simplement : il donnera, mais il vous donnera. Il semble donc que nous ne devons pas prier pour les autres, mais seulement pour nous.

Réponse à l'objection N°2 :

Prier pour soi est une condition qui n'est pas nécessaire pour mériter, mais elle l'est seulement pour être exaucé. Car il arrive quelquefois que la prière que l'on fait pour un autre n'est pas exaucée, quoiqu'on la fasse avec piété et persévérance, et qu'elle ait pour objet ce qui regarde le salut, parce que celui pour lequel on prie y oppose un obstacle, d'après ces paroles du Seigneur (Jérem., 15, 1) : Quand Moïse et Samuel se présenteraient devant moi, mon cœur n'est pas pour ce peuple. Toutefois l'oraison n'en est pas moins méritoire pour celui qui la fait avec charité, suivant ce mot du Psalmiste (Ps. 34, 13) : Ma prière retournera dans mon cœur, c'est-à-dire, d'après la glose (interl.), quoiqu'elle ne leur soit pas utile, je ne serai cependant pas privé de ma récompense.

Objection N°3.

Il nous est défendu de prier pour les autres, s'ils sont méchants, d'après ce passage du prophète (Jérem., 7, 16) : Ne priez donc pas pour ce peuple, et ne vous opposez pas à moi, parce que je ne vous exaucerai point. Il ne faut pas non plus prier pour les bons, parce qu'ils sont exaucés quand ils prient pour eux-mêmes. Il semble donc que nous ne devons pas prier pour les autres.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut prier pour les pécheurs, afin qu'ils se convertissent, et pour les justes, afin qu'ils persévèrent et progressent. Ceux qui prient ne sont cependant pas exaucés pour tous les pécheurs, mais ils le sont pour quelques-uns. Car ils le sont pour les prédestinés, tandis qu'ils ne le sont pas pour ceux dont la damnation est prévue ; comme la correction par laquelle nous corrigeons nos frères produit son effet sur les prédestinés et non sur les réprouvés, suivant cette parole de l'Écriture (Ecclésiaste, 7, 14) : Personne ne peut corriger celui que Dieu a méprisé. C'est pourquoi il est dit (1 Jean, 5, 16) : Si quelqu'un voit son frère commettre un péché qui ne va point à la mort, qu'il prie, et Dieu donnera la vie à ce pécheur, si son péché ne va point à la mort. Or, comme nous ne devons priver personne, tant qu'il vit, du bienfait de la correction, parce que nous ne pouvons pas distinguer les prédestinés des réprouvés, selon la remarque de saint Augustin (Lib. de correct. et grat., chap. 15), de même nous ne devons refuser à personne le suffrage de nos prières[1]. — Nous devons aussi prier pour les justes pour trois raisons :

1. Parce que les prières de plusieurs sont plus facilement exaucées. Ainsi à l'occasion de ces paroles de saint Paul (Rom., chap. 15) : Aidez-moi par vos prières, la glose dit (ordin. Ambros.) que l'Apôtre prie les moindres fidèles de prier pour lui, parce que les petits, quand ils sont réunis dans un même sentiment, deviennent grands, et qu'il est impossible que les prières d'une assemblée n'obtiennent pas ce qu'il est possible d'obtenir.
2. Pour qu'il y en ait beaucoup qui remercient Dieu des bienfaits qu'il accorde aux justes et qui tournent à l'avantage de la multitude, comme on le voit par saint Paul (2 Cor., chap. 1).
3. Enfin pour que les grands ne s'enorgueillissent pas à la pensée qu'ils n'ont pas besoin des suffrages des petits.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Jacques, 5, 16) : Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés[2].

Conclusion.

Puisque nous devons désirer du bien non seulement à nous-mêmes, mais encore aux autres par charité, il faut que nous priions aussi pour les autres et pas seulement pour nous-mêmes.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), nous devons demander dans nos prières ce que nous devons désirer. Or, nous devons désirer du bien non seulement à nous, mais encore aux autres ; car ce sentiment est de l'essence de l'amour que nous devons avoir pour le prochain, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 25 et 26). C'est pourquoi la charité demande que nous priions pour les autres. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (alius auctor Sup. Matth. hom. 14 in opere imperf.) : La nécessité nous contraint de prier pour nous-mêmes ; la charité fraternelle nous exhorte à le faire pour les autres. La prière la plus douce devant Dieu n'est pas celle que la nécessité impose, mais celle que la charité fraternelle recommande.

Article 8 : Devons-nous prier pour nos ennemis ?

83

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas prier pour ses ennemis. Car, selon l'expression de saint Paul (Rom., 15, 4) : Tout ce qui a été écrit l'a été pour notre enseignement. Or, dans l'Écriture sainte on trouve une multitude d'imprécations contre les ennemis. Ainsi il est dit (Ps. 6, 11) : Que tous mes ennemis

1 L'Église prie même pour les infidèles et les excommuniés, comme on le voit à l'office du vendredi saint. Mais ils sont privés de ses suffrages, parce qu'ils sont séparés d'elle et qu'ils ont cessé d'être ses membres. †

2 Saint Paul dit (1 Tim., 2, 1) : Je demande donc avant toutes choses que l'on fasse des supplications, des prières, des intercessions et des actions de grâces pour tous les hommes. On pourrait multiplier à l'infini les passages de l'Écriture qui justifient la pratique constante de l'Église. †

rougissent et qu'ils soient troublés, qu'ils soient mis en fuite aussitôt et qu'ils soient couverts de confusion. Nous devons donc prier plutôt contre nos ennemis que pour eux.

Réponse à l'objection N°1 :

Les imprécations qui se trouvent dans l'Écriture sainte, peuvent s'entendre de quatre manières :

1. Selon que les prophètes ont coutume d'employer l'imprécation pour figurer l'avenir qu'ils prédisent, comme le dit saint Augustin (De serm. Dom., liv. 1, chap. 21).
2. Dans le sens que Dieu envoie quelquefois des maux temporels aux pécheurs pour les corriger.
3. Parce que ces paroles s'entendent non des hommes eux-mêmes, mais de l'empire du péché, de telle sorte que ceux qui les emploient souhaitent que la correction des hommes amène la ruine du péché.
4. Leur volonté se trouvait conforme à la justice divine à l'égard de la damnation de ceux qui persévèrent dans le péché.

Objection N°2.

La vengeance envers les ennemis leur est funeste. Or, les saints demandent à être vengés de leurs ennemis, d'après ce passage de saint Jean (Apoc., 6, 10) : Jusqu'à quand différerez-vous à venger notre sang de ceux qui habitent la terre. D'où il résulte qu'ils se réjouissent de la vengeance des impies, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 57, 11) : Le juste se réjouira, quand il se verra vengé. On ne doit donc pas prier pour ses ennemis, mais on doit plutôt prier contre eux.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (ibid., chap. 22, et lib. 2 de quæst. Evang., quest. 45), la vengeance des martyrs a pour but le renversement de l'empire du péché, dont le règne a été cause de leurs tourments. Or, d'après ce qu'il dit (Lib. de quæst. Vet. et Nov. Test., quest. 68) : Ce n'est pas par leur bouche, mais par la raison qu'ils demandent à être vengés ; comme le sang d'Abel criait de terre. S'ils se réjouissent de leur vengeance, ce n'est pas pour elle-même, mais c'est à cause de la justice de Dieu.

Objection N°3.

L'action de l'homme et sa prière ne doivent pas être contraires. Or, quelquefois les hommes attaquent licitement leurs ennemis : autrement toutes les guerres seraient injustes ; ce qui est opposé à ce que nous avons dit (quest. 40, art. 1). Nous ne devons donc par prier pour nos ennemis.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est permis de combattre les ennemis pour les éloigner du péché, ce qui tourne à leur avantage et à celui des autres ; et par conséquent il est également permis de demander par la prière qu'il leur arrive quelques maux temporels[1] pour qu'ils se corrigent. L'action et la prière ne sont donc pas contraires.

Mais c'est le contraire. Il est dit dans l'Évangile (Matth., 5, 44) : Priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient.

Conclusion.

Nous devons prier non seulement pour nos amis, mais encore pour nos ennemis au même titre que nous sommes tenus de les aimer par charité.

1 On peut également, dans l'intérêt de son salut, se souhaiter des afflictions, des souffrances et des peines temporelles de toutes sortes. Ainsi saint Paul disait : Cupio dissolvi et esse cum Christo. C'était le même sentiment qui faisait dire à sainte Thérèse : aut pati aut mori. Mais on peut rarement souhaiter aux autres des revers temporels, parce qu'il y a danger d'obéir en cela à un sentiment de haine, et que d'ailleurs il peut y avoir scandale. †

Réponse Il faut répondre qu'il appartient à la charité de prier pour les autres, comme nous l'avons dit (art. préc.). Nous sommes donc tenus de prier pour nos ennemis au même titre que nous sommes tenus de les aimer. Or, nous avons montré (quest. 25, art. 8 et 9) de quelle manière nous sommes tenus de les aimer ; c'est-à-dire que nous devons aimer en eux leur nature, mais non leur péché. Nous avons aussi prouvé qu'il est de précepte de les aimer en général, mais non de les aimer en particulier, sinon d'après les dispositions du cœur ; de telle sorte que l'on doit être disposé à aimer son ennemi en particulier, à l'aider dans le cas de nécessité, ou s'il sollicitait son pardon. Mais il est de la perfection d'aimer en particulier ses ennemis d'une manière absolue et de leur prêter secours. De même il est nécessaire que dans nos prières générales que nous faisons pour les autres, nous n'excluions pas nos ennemis[1]. Mais c'est un acte de perfection que de prier spécialement pour eux ; on n'y est pas obligé, sinon dans quelque cas particulier.

Article 9 : Les sept demandes de l'oraison dominicale sont-elles déterminées d'une manière convenable ?

83

Objection N°1.

Il semble que les sept demandes de l'oraison dominicale ne soient pas exprimées convenablement. Car il est inutile de demander la sanctification de ce qui est toujours saint. Or, le nom de Dieu est toujours saint, d'après ces paroles de saint Luc (1, 49) : Son nom est saint. Son royaume est aussi éternel ; puisqu'il est écrit (Ps. 144, 13) : Votre royaume, Seigneur, embrasse tous les siècles ; sa volonté est également toujours accomplie ; car Dieu dit lui-même (Is. 46, 10) : Ma volonté s'accomplira tout entière. Il est donc inutile de demander que le nom de Dieu soit sanctifié, que son règne arrive, et que sa volonté soit faite.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après saint Augustin (lib. 2 De Serm. Dom. in monte, chap. 5), quand nous disons : Que votre nom soit sanctifié, nous ne faisons pas cette demande comme si le nom de Dieu n'était pas saint, mais pour qu'il soit considéré comme tel par tous les hommes, ce qui se rapporte à la propagation de la gloire de Dieu dans le genre humain. En disant : Que votre règne arrive, nous ne le disons pas, comme si Dieu ne régnait pas maintenant, mais ainsi que le dit encore saint Augustin à Proba (ut sup., chap. 11), nous excitons par là notre désir vers ce royaume pour qu'il vienne en nous et que nous régnions avec lui. Quant à ces mots : Que votre volonté soit faite, ils signifient que nous désirons qu'on obéisse à ses préceptes, sur la terre comme au ciel, c'est-à-dire qu'il soit servi par les hommes comme par les anges. Par conséquent, ces trois demandes auront leur accomplissement parfait dans la vie future, tandis que les quatre autres appartiennent aux besoins de la vie présente, comme l'observe le même docteur (Ench., chap. 115).

Objection N°2.

Il faut s'éloigner du mal avant de faire le bien. Il semble donc que l'on ait eu tort de mettre les demandes qui ont pour but d'obtenir le bien avant celles qui ont pour objet d'éloigner le mal.

Réponse à l'objection N°2 :

La prière étant l'interprète du désir, l'ordre de demandes ne répond pas à l'ordre d'exécution, mais à l'ordre de désir ou d'intention, dans lequel la fin est avant les moyens et la recherche du bien avant l'éloignement du mal.

1 Ainsi, quand on prie pour une communauté ou pour une ville, on ne doit pas excepter dans sa prière les individus qui font partie de cette communauté ou de cette ville, parce qu'il y aurait là un acte de haine. †

Objection N°3.

On demande une chose pour qu'on la donne. Or, le principal don de Dieu est l'Esprit-Saint et les choses qu'il produit en nous. Il semble donc que les demandes soient mal faites, puisqu'elles ne correspondent pas aux dons de l'Esprit-Saint.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Augustin met les sept demandes en rapport avec les dons et les béatitudes, en disant (lib. 2 De Serm. Dom. in mont., chap. 11) : Si nous avons la crainte de Dieu, qui donne aux bienheureux l'esprit de pauvreté, demandons que le nom de Dieu soit sanctifié parmi les hommes par une crainte chaste. Si nous avons la piété, qui rend bienheureux ceux qui sont doux, demandons que son règne arrive, afin que nous nous adoucissions nous-mêmes et que nous ne lui résistions pas. Si nous avons la science, qui rend heureux ceux qui pleurent, prions pour que sa volonté soit faite, et alors nous ne pleurerons plus. Si c'est la force qui rend heureux ceux qui ont faim, prions pour que nous recevions notre pain quotidien. Si c'est le conseil par lequel les bienheureux sont miséricordieux, pardonnons les offenses qui nous ont été faites pour qu'on nous pardonne les nôtres. Si c'est l'intellect par lequel les bienheureux ont le cœur pur, prions pour que notre cœur ne se partage pas en recherchant les biens temporels, qui sont pour nous des causes de tentation. Si c'est la sagesse par laquelle les bienheureux sont pacifiques, puisqu'ils seront appelés les enfants de Dieu, prions pour que nous soyons délivrés du mal ; car cette délivrance, en nous affranchissant, nous rendra des enfants de Dieu.

Objection N°4.

D'après saint Luc il n'y a que cinq demandes dans l'oraison dominicale, comme on le voit (Luc, chap. 11). Il était donc superflu d'en distinguer sept d'après saint Matthieu.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit saint Augustin (Ench., cap. 116), saint Luc, au lieu des sept demandes de l'oraison dominicale, n'en a rapporté que cinq, pour nous montrer que la troisième est en quelque sorte une répétition des deux premières, et en l'omettant il nous l'a mieux fait comprendre ; car la volonté de Dieu a principalement pour but que nous connaissions sa sainteté et que nous régnions avec lui. Quant à la dernière demande, qui est dans saint Matthieu : Délivrez-nous du mal, saint Luc ne l'a pas non plus rapportée, pour que chacun sache que la délivrance du mal consiste précisément à ne pas succomber à la tentation.

Objection N°5.

Il paraît inutile de captiver la bienveillance de celui qui nous a déjà prévenus. Or, Dieu nous a prévenus par sa bienveillance, parce qu'il nous a aimés le premier, comme le dit saint Jean (1 Jean, 4, 19). Il est donc superflu de débuter par ces paroles : Notre Père qui êtes dans les cieux, parce qu'elles paraissent employées à dessein pour exciter la bienveillance de Dieu.

Réponse à l'objection N°5 :

Nous ne prions pas Dieu pour le fléchir, mais pour exciter en nous une plus grande confiance à son égard, et cette confiance est principalement excitée par la considération de l'amour qu'il a pour nous et par lequel il veut notre bien ; c'est ce qui nous fait dire : Notre Père ; elle est aussi produite par la vue de la supériorité de sa puissance, et c'est pour cela que nous ajoutons : qui êtes dans les cieux.

Mais c'est le contraire. Nous n'avons pas besoin d'une autre autorité que celle du Christ qui est lui-même l'auteur de cette prière.

Conclusion.

La prière que le Seigneur a composée de sept demandes dans l'Évangile est très convenable et très parfaite.

Il faut répondre que l'oraison dominicale est infiniment parfaite, parce que, comme le dit saint Augustin à Proba (Epist. 130) : Si nous prions convenablement et comme il faut, nous ne pouvons dire rien autre chose que ce que cette prière renferme. Car la prière étant près de Dieu l'interprète de nos désirs, nous ne pouvons demander légitimement que ce que nous pouvons désirer de même. Or, dans l'oraison dominicale nous demandons non seulement ce qui peut être l'objet légitime de nos désirs, mais nous le demandons encore dans l'ordre où nous devons le désirer ; de telle sorte que cette prière ne nous apprend pas seulement à demander, mais elle forme encore toutes nos affections. En effet il est évident que la première chose que nous désirons, c'est notre fin, puis les moyens qui y mènent. Notre fin est Dieu, et notre affection se porte vers lui de deux manières, selon que nous voulons sa gloire ou selon que nous en désirons la jouissance. La première de ces deux choses appartient à l'amour par lequel nous aimons Dieu en lui- même ; la seconde se rapporte à l'amour par lequel nous nous aimons en lui. C'est pourquoi la première demande est celle-ci : Que votre nom soit sanctifié ; et la seconde : que votre règne arrive. Par la première nous demandons la gloire de Dieu ; par la seconde nous demandons à y parvenir. — Les moyens nous mettent en rapport avec notre fin de deux manières : par eux-mêmes et par accident. Ce qui nous y ordonne de soi-même, c'est le bien qui nous est utile pour l'obtenir. Or, une chose est utile à la fin de la béatitude de deux façons :

1. Directement et principalement selon le mérite par lequel nous méritons la béatitude en obéissant à Dieu ; et c'est à ce sujet qu'il est dit : Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel.
2. Instrumentalement, comme un secours qui nous aide à acquérir des mérites, et c'est pour ce motif qu'il est dit : Donnez-nous notre pain quotidien ; soit qu'on entende par là le pain sacramentel dont l'usage quotidien fait faire à l'homme des progrès spirituels, et qui comprend tous les autres sacrements ; soit qu'on entende le pain corporel, de manière à exprimer par là tout ce qui est nécessaire à la vie, comme le dit saint Augustin à Proba (ut sup., chap. 11), parce que l'Eucharistie est le principal sacrement et le pain la principale nourriture. C'est pourquoi il est appelé dans l'Évangile de saint Matthieu *supersubstantialis*, c'est-à-dire principal, comme l'explique saint Jérôme (Sup., chap. 6).

Par accident nous sommes mis en rapport avec la béatitude par l'éloignement de ce qui nous empêche de l'obtenir. Or, il y a trois choses qui nous en empêchent :

1. Le péché qui exclut directement du royaume céleste, d'après ce passage de l'Apôtre (1 Cor., 6, 9) : Ni les fornicateurs ni les idolâtres… ne posséderont le royaume de Dieu. Et c'est à cela que se rapporte cette demande : Pardonnez-nous nos offenses.
2. La tentation qui nous empêche d'observer la volonté de Dieu, et c'est pour ce motif qu'il est dit : Et ne nous laissez pas succomber à la tentation ; nous demandons ainsi non pas à ne point être tentés, mais à ne pas être vaincus par la tentation.
3. Les peines présentes qui nous empêchent de nous procurer ce qu'il nous faut pour vivre, et c'est relativement à elles que nous disons : Délivrez-nous du mal[1]. [Q91-0]

83

1 Saint Thomas a composé un opuscule particulier sur le Pater, qui est une des meilleures paraphrases que nous connaissions (Vid. Opuscul.). †

Article 10 : La prière est-elle le propre de la créature raisonnable ?

83

Objection N°1.

Il semble que la prière ne soit pas le propre de la créature raisonnable ; car il semble que demander et recevoir se rapportent au même être. Or, recevoir convient aux personnes incréées, c'est-à-dire au Fils et au Saint-Esprit. Il leur convient donc aussi de prier ; car le Fils dit (Jean, 14, 16) : Je prierai mon Père, et l'Apôtre dit de l'Esprit-Saint (Rom., 8, 26) : L'Esprit demande pour nous.

Réponse à l'objection N°1 :

Il convient aux personnes divines de recevoir par nature, tandis que la prière est le propre de celui qui reçoit par grâce. Quand on dit que le Fils prie, ces paroles s'entendent de la nature qu'il a prise, c'est-à-dire de la nature humaine et non de la nature divine. Il est dit que l'Esprit-Saint demande, parce qu'il nous fait demander[1].

Objection N°2.

Les anges sont au-dessus des créatures raisonnables, puisqu'ils sont des substances intellectuelles. Or, il appartient aux anges de prier. Ainsi il est dit (Ps. 96, 8) : Adorez-le, vous tous qui êtes ses anges. La prière n'est donc pas le propre de la créature raisonnable.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intellect et la raison ne sont pas en nous des facultés diverses, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 79, art. 8), mais elles diffèrent comme le parfait et l'imparfait. C'est pour ce motif que l'on distingue quelquefois les créatures intellectuelles, qui sont les anges, des créatures raisonnables, et d'autres fois on les comprend sous cette expression. C'est dans ce dernier sens que nous disons que la prière est le propre de la créature raisonnable.

Objection N°3.

Celui qui invoque Dieu le prie, puisqu'on l'invoque principalement par la prière. Or, il convient aux animaux d'invoquer Dieu, puisqu'il est dit (Ps. 146, 9) : que c'est lui qui donne aux animaux leur nourriture, ainsi qu'aux petits des corbeaux qui l'invoquent. La prière n'est donc pas le propre de la créature raisonnable.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est dit que les petits des corbeaux invoquent Dieu[2], à cause du désir naturel par lequel tous les êtres veulent, à leur manière, participer à la bonté divine. C'est de la sorte qu'on dit également que les animaux obéissent à Dieu, à cause de l'instinct naturel par lequel il les meut.

Mais c'est le contraire. La prière est un acte de la raison, comme nous l'avons vu (art. 1). Or, la créature raisonnable tire son nom de la raison. La prière lui est donc propre.

Conclusion.

Ni les personnes divines, ni les animaux ne prient, il n'y a que les créatures raisonnables.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (ibid.), la prière est un acte de la raison par lequel on prie celui qui est au-dessus de soi ; comme le commandement est un acte de la

1 Le mot pour nous signifie qu'il demande à notre place et qu'il supplée à notre faiblesse et à nos imperfections. †

2 Ces paroles doivent se prendre dans un sens métaphorique. †

raison par lequel on dispose d'un inférieur pour un but quelconque. La prière convient donc proprement à celui qui a la raison et un supérieur qu'il peut prier. Puisqu'il n'y a rien au-dessus des personnes divines et que les animaux n'ont pas la raison, il s'ensuit que la prière ne convient ni aux uns, ni aux autres, et que par conséquent elle est le propre de la créature raisonnable[1].

Article 11 : Les saints qui sont dans le ciel prient-ils pour nous ?

83

Objection N°1.

Il semble que les saints qui sont dans le ciel ne prient pas pour nous ; car l'acte d'une personne est plus méritoire pour elle que pour les autres. Or, les saints qui sont dans le ciel ne méritent ni ne prient pour eux, parce qu'ils sont arrivés à leur terme ; ils ne prient donc pas non plus pour nous.

Objection N°2.

Les saints conforment parfaitement leur volonté à celle de Dieu, de manière à ne vouloir que ce qu'il veut. Or, ce que Dieu veut s'accomplit toujours. C'est donc en vain que les saints prient pour nous.

Objection N°3.

Comme les saints qui sont dans le ciel nous sont supérieurs, de même ceux qui sont dans le purgatoire, parce qu'ils ne peuvent plus pécher. Or, ceux qui sont dans le purgatoire ne prient pas pour nous, mais nous prions plutôt pour eux. Donc les saints qui sont dans le ciel ne prient pas non plus pour nous.

Objection N°4.

Si les saints qui sont dans le ciel priaient pour nous, la prière des saints les plus éminents serait plus efficace. On ne devrait donc pas implorer le suffrage des autres, mais seulement le leur.

Objection N°5.

L'âme de Pierre n'est pas Pierre. Si les âmes des saints priaient pour nous, tant qu'elles sont séparées du corps, nous ne devrions donc pas prier saint Pierre d'intercéder pour nous, mais son âme. Cependant l'Église fait le contraire. Par conséquent, du moins avant la résurrection, les saints ne prient pas pour nous.

Mais c'est le contraire. Il est dit (2. Mach., 15, 14) : Celui qui prie beaucoup pour le peuple et toute la ville sainte, c'est Jérémie, le prophète de Dieu[2].

Conclusion.

Les saints qui sont dans le ciel étant parfaitement affermis dans la charité prient pour nous.
Il faut répondre que, comme le dit saint Jérôme (Lib. cont. Vigil.), Vigilance a erré en soutenant que tant que nous vivons nous pouvons prier les uns pour les autres, mais qu'après la mort les prières que nous faisons pour les autres ne doivent jamais être exaucées, puisque les martyrs qui demandent la vengeance de leur sang ne peuvent l'obtenir. Or, cette opinion est absolument fausse ; parce que quand on prie pour les autres on le fait par charité, comme nous l'avons dit (art. 7 et 8). Par conséquent,

1 Sous ce mot, saint Thomas comprend les anges aussi bien que les hommes, comme il le dit dans sa réponse au deuxième argument. †

2 Saint Pierre écrivait (2 Pierre, 1, 15) : Mais j'aurai soin que, même après mon départ, vous puissiez toujours conserver le souvenir de ces choses, et saint Jean dit des vingt-quatre vieillards (Apoc., 5, 8) : et vingt-quatre vieillards se prosternèrent devant l'Agneau, ayant chacun des harpes et des coupes d'or pleines de parfums, qui sont les prières des saints. †

plus la charité des saints qui sont dans le ciel est parfaite, et plus ils prient pour les voyageurs qu'ils peuvent aider de leurs prières, et leurs prières sont d'autant plus efficaces qu'ils sont plus près de Dieu ; car, d'après l'ordre établi par la Providence, l'excellence des êtres supérieurs rejaillit sur les inférieurs, comme la clarté du soleil dans l'air. C'est pourquoi saint Paul dit du Christ (Héb., 7, 25) : Qu'il peut sauver pour toujours celui qui s'approche de Dieu par son entremise, étant toujours vivant et en état d'intercéder pour nous. C'est pour cette raison que saint Jérôme dit à Vigilance (loc. sup. cit.) : Si les apôtres et les martyrs, quand ils sont sur la terre et qu'ils doivent songer à eux, prient néanmoins pour les autres, à plus forte raison le font-ils après qu'ils sont couronnés, victorieux et triomphants.

Il faut répondre au premier argument, que rien ne manque aux saints qui sont dans le ciel, puisqu'ils sont bienheureux, sinon la gloire du corps pour laquelle ils prient. Mais ils prient pour nous, qui manquons de la perfection dernière de la béatitude, et leurs prières tirent leur efficacité de leurs mérites antérieurs et de la bonté de Dieu qui les reçoit.

Il faut répondre au second, que les saints obtiennent ce que Dieu veut faire arriver par leurs prières, et ils demandent ce qu'ils croient que leurs prières doivent obtenir d'après la volonté de Dieu.

Il faut répondre au troisième, que ceux qui sont dans le purgatoire, quoiqu'ils soient au-dessus de nous à cause de leur impeccabilité, sont cependant au-dessous relativement aux peines qu'ils endurent, et d'après cela ils ne sont pas en état de prier[2], mais il faut plutôt que nous priions pour eux.

Il faut répondre au quatrième, que Dieu veut que les inférieurs soient aidés par tous ceux qui sont au-dessus d'eux. C'est pourquoi nous devons implorer non seulement les plus grands saints, mais encore ceux qui sont les moins élevés ; autrement il n'y aurait que la miséricorde de Dieu que nous dussions implorer. Cependant il arrive quelquefois que l'invocation d'un saint inférieur est plus efficace, soit parce qu'on l'invoque avec plus de dévotion, soit parce que Dieu veut manifester sa sainteté.

Il faut répondre au cinquième, que les saints ayant mérité pendant leur vie de prier pour nous, nous les invoquons pour ce motif sous les noms qu'ils portaient ici-bas et par lesquels ils nous sont le plus connus. Nous le faisons aussi pour montrer la foi que nous avons dans la résurrection. C'est ainsi que le Seigneur dit lui-même (Ex., 3, 6) : Je suis le Dieu d'Abraham, etc.

Article 12 : La prière doit-elle être vocale ?

83

Objection N°1.

Il semble que la prière ne doive pas être vocale ; car la prière, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 4), s'adresse principalement à Dieu. Or, Dieu connaît le langage du cœur. Il est donc inutile de faire des prières vocales.

Réponse à l'objection N°1 :

L'on ne fait pas la prière vocale pour apprendre à Dieu quelque chose qu'il ignore, mais pour élever vers lui l'âme de celui qui prie ou celle des autres.

Objection N°2.

Par la prière l'esprit de l'homme doit s'élever vers Dieu, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°2). Or, les paroles empêchent les hommes de s'élever vers Dieu par la contemplation, comme toutes les autres choses sensibles. On ne doit donc pas se servir de paroles dans la prière.

Réponse à l'objection N°2 :

2 Nous avons fait observer que l'opinion contraire ne manque pas de probabilité. †

Les paroles qui se rapportent à autre chose distraient l'esprit et empêchent la dévotion de celui qui prie ; mais celles qui expriment quelque chose qui regarde la dévotion excitent les âmes, principalement celles qui sont le moins dévotes.

Objection N°3.

La prière doit être offerte à Dieu dans le secret, d'après ce passage de l'Évangile (Matth., 6, 6) : Pour vous, quand vous voudrez prier, entrez dans votre chambre, fermez-en la porte et priez votre Père dans le secret. Or, la parole rend la prière publique. La prière ne doit donc pas être vocale.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth, hom. 13 alius auctor oper. imperf.) : Dieu nous défend de prier dans les assemblées dans le dessein de s'y faire voir. C'est pourquoi celui qui prie ne doit rien faire d'extraordinaire qui attire les regards des hommes ; il ne doit ni crier, ni se frapper la poitrine, ni étendre les bras. Cependant, comme l'observe saint Augustin (De Serm. Dom., liv. 2, chap. 3), ce n'est pas un mal d'être vu par les hommes, mais c'en est un d'agir pour se faire voir.

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste dit (Ps. 14, 4) : J'ai élevé la voix pour crier vers le Seigneur ; j'ai élevé la voix vers le Seigneur pour le prier.

Conclusion.

Il est convenable que la prière commune ou publique soit vocale, mais il n'est pas nécessaire que la prière particulière ou privée le soit ; cependant elle peut l'être si on a recours à ce moyen pour exciter sa dévotion ou par suite de la joie spirituelle qu'on éprouve.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de prière, la prière commune et la prière particulière. La prière commune est celle qui est offerte à Dieu par les ministres de l'Église, comme étant les représentants de tous les fidèles. C'est pourquoi il faut que cette prière soit connue de tout le peuple pour lequel on la fait : ce qui n'est possible qu'autant qu'elle est vocale. On a donc eu raison de décider que les ministres de l'Église prononceraient ces prières à haute voix, pour qu'elles puissent parvenir à la connaissance de tous. La prière particulière est celle qui est faite par un individu quel qu'il soit, soit qu'il prie pour lui, soit qu'il prie pour les autres. Il n'est pas nécessaire que cette prière soit vocale. Cependant on la fait oralement pour trois raisons :

1. Pour exciter la dévotion intérieure par laquelle l'âme de celui qui prie s'élève vers Dieu : parce que les signes extérieurs qui se manifestent par la parole ou par d'autres actes agissent sur l'intelligence humaine sous le rapport de la perception, et par conséquent aussi sous le rapport de l'affection. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans sa lettre à Proba (Ep. 130) que nous nous excitons nous-mêmes plus vivement par des paroles et par d'autres signes au développement des saints désirs que nous formons. C'est pourquoi, dans la prière particulière on ne doit faire usage des paroles et des signes qu'autant qu'ils sont utiles pour embraser le cœur intérieurement. Mais si l'intelligence est par là distraite ou gênée de quelque manière, on ne doit pas avoir recours à ce moyen. C'est ce qui arrive principalement à ceux dont l'âme est suffisamment disposée â la dévotion sans l'emploi de ces signes. Ainsi David disait (Ps. 26, 8) : Mon cœur vous a parlé, mon visage vous a recherché, et on rapporte (1 Rois, 1, 13) qu'Anne parlait dans son cœur.
2. On fait la prière vocale, pour rendre en quelque sorte à Dieu ce qu'on lui doit ; c'est-à-dire pour le servir d'après tout ce qu'on tient de lui, par conséquent non seulement de cœur, mais encore de corps ; ce qui convient principalement à la prière, selon qu'elle est satisfactoire. D'où le prophète dit (Os., 14, 3) : Otez toutes nos iniquités, agréez le bien que vous mettez en nous, et nous vous rendrons le sacrifice de nos lèvres.

3. On emploie la prière vocale par suite de l'influence que l'âme exerce sur le corps lorsqu'elle est vivement affectée, d'après cette parole du Psalmiste (Ps., 15, 9) : Mon cœur s'est réjoui et ma langue a tressailli. [Q84-2] ; [Q88-1]

Article 13 : Est-il nécessaire que la prière soit attentive ?

83

Objection N°1.

Il semble qu'il soit nécessaire d'être attentif dans sa prière. Car saint Jean dit (Jean, 4, 24) : Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité. Or, la prière n'est pas dans l'esprit, si elle n'est pas faite attentivement. Il est donc nécessaire qu'elle soit faite ainsi.

Réponse à l'objection N°1 :

Il prie en esprit et en vérité celui que l'impulsion de l'Esprit-Saint porte à prier, quand même, par faiblesse, il se laisserait ensuite aller à des distractions.

Objection N°2.

La prière est l'élévation de l'âme vers Dieu. Or, quand la prière n'est pas faite avec attention, l'âme ne s'élève pas vers Dieu. On est donc obligé de la faire de la sorte.

Réponse à l'objection N°2 :

La faiblesse de notre nature ne permet pas à notre esprit de rester longtemps à une certaine élévation, car le poids de l'infirmité humaine abaisse l'âme vers les choses inférieures. C'est pourquoi il arrive que quand l'âme de celui qui prie s'élève vers Dieu par la contemplation, il est aussitôt distrait par suite de sa faiblesse.

Objection N°3.

Il est nécessaire que la prière soit exempte de péché. Or, elle n'en est pas exempte, quand on la fait avec un esprit dissipé ; car il semble qu'on se moque de Dieu, comme si l'on parlait à un homme sans faire attention à ce qu'on lui dit. Ainsi saint Basile dit (Lib. de const. monast., chap. 1) qu'on ne doit pas implorer le secours de Dieu lâchement, ni avec un esprit qui va de côté et d'autre ; parce que dans ce cas non seulement on n'obtient pas de Dieu ce qu'on lui demande, mais on l'irrite plutôt. Il faut donc que la prière soit faite avec attention.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'on a des distractions volontaires dans ses prières, c'est un péché, et ces distractions empêchent le fruit de la prière. C'est pour remédier à cet inconvénient que saint Augustin dit (in Regul., epist. 121) : Quand vous priez Dieu par des psaumes et des hymnes, méditez dans votre cœur les choses que votre bouche prononce. Mais les distractions qui sont involontaires n'empêchent pas la prière d'être fructueuse. C'est ce qui fait dire à saint Basile (loc. cit., Objection N°3) : Si, affaibli par le péché, vous ne pouvez prier attentivement, contenez-vous, autant que vous le pourrez, et Dieu vous pardonnera : parce que si vous ne pouvez vous tenir devant lui comme il faut, ce n'est pas par négligence, mais par fragilité.

Mais c'est le contraire. Car il y a des saints qui ont quelquefois des distractions dans leurs prières, selon cette expression de David (Ps. 39, 13) : Mon cœur m'a abandonné.

Conclusion.

Il faut que la prière soit attentive, du moins dans la première intention, pour qu'elle soit méritoire, pour qu'elle obtienne ce que nous demandons, et qu'elle fortifie spirituellement l'esprit.

Il faut répondre que cette question se rapporte principalement à la prière vocale. À cet égard il faut observer qu'on dit qu'une chose est nécessaire de deux manières :

1. On appelle nécessaire le moyen par lequel on arrive mieux à sa fin ; dans ce sens l'attention est absolument nécessaire à la prière.
2. On dit qu'une chose est nécessaire quand une chose ne peut pas sans elle obtenir son effet. Or, la prière a trois sortes d'effets.
   a) Le premier est commun à tous les actes que la charité anime, c'est le mérite. Pour obtenir cet effet il n'est pas nécessaire que l'on soit attentif à la prière dans toute son étendue ; mais la force de la première intention[1], par laquelle on se met à prier, rend tout entière la prière méritoire, comme il en est d'ailleurs de tous les autres actes méritoires.
   b) Le second effet de la prière lui est propre ; il consiste à obtenir quelque chose. C'est encore assez pour cet effet de la première intention que Dieu considère principalement. Mais si cette première intention fait défaut, la prière n'est ni méritoire, ni impétratoire. Car Dieu n'écoute pas la prière de celui qui ne fait pas attention à ce qu'il dit, selon la remarque de saint Grégoire (Mor., liv. 22, chap. 13).
   c) Le troisième effet de la prière est celui qu'elle produit pour le moment, c'est-à-dire le renouvellement spirituel de l'âme. À cet égard il est absolument nécessaire que nous soyons attentifs à nos prières[2]. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Cor., 14, 14) : Si je prie sans comprendre, mon intelligence est sans fruit.

Toutefois il faut observer que dans la prière vocale on peut être attentif de trois manières. On peut faire attention aux mots pour ne pas se tromper en les prononçant[3], on peut ensuite faire attention au sens des paroles[4], enfin l'attention peut se porter vers ce qui est la fin de la prière, c'est-à-dire vers Dieu et vers la chose pour laquelle on le prie[5]. Cette dernière espèce d'attention est la plus nécessaire, et les plus simples[6] peuvent l'avoir. Quelquefois cette intention par laquelle l'esprit se porte vers Dieu est si puissante, que l'âme oublie tout le reste, comme le dit Hugues de Saint-Victor (Lib. de modo orandi, chap.2).

Article 14 : La prière doit-elle durer longtemps ?

83

Objection N°1.

Il semble que la prière ne doive pas être longue. Car il est dit (Matth., 6, 7) : Quand vous priez, ne parlez pas beaucoup. Or, il faut beaucoup parler, quand la prière est longue, surtout si c'est une prière vocale. On ne doit donc pas prier longtemps.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme l'observe saint Augustin (loc. cit.), prier longtemps, ce n'est pas prier en disant beaucoup de paroles[7]. Un long discours n'est pas la même chose qu'une affection qui persévère longtemps. Car l'Évangile rapporte que Notre-Seigneur a passé la nuit en prières et qu'il a prolongé sa prière pour nous donner l'exemple. Puis le même docteur ajoute : « Ne parlons pas beaucoup dans nos prières,

1 Il suffit de ce qu'on appelle l'attention virtuelle. Cette attention suppose une attention actuelle qui a d'abord précédé et qui est ensuite moralement persévérante, parce qu'elle n'a pas été révoquée par une intention contraire ou par l'entreprise d'une œuvre incompatible avec elle. †

2 Il faut pour cela une attention actuelle. †

3 C'est ce qu'on appelle l'attention superficielle. †

4 C'est l'attention littérale. †

5 C'est l'attention spirituelle. †

6 Ainsi il n'est pas nécessaire qu'ils comprennent les prières de l'Église pour en profiter, il suffit qu'ils s'unissent de cœur à ceux qui les prononcent. †

7 Les païens croyaient qu'ils devaient tourmenter leurs divinités par leurs paroles, comme un avocat se croit obligé de parler longuement en faveur de son client. C'est ce que dit le Seigneur lui-même (Matth., 6, 7) : comme les païens, car ils croient qu'en disant beaucoup de paroles ils sont exaucés. †

mais multiplions nos supplications, tant que la ferveur de l'intention se soutient. Car parler beaucoup, c'est employer dans ses prières des mots superflus pour obtenir ce dont on a besoin, tandis que multiplier ses supplications, c'est frapper à la porte de celui qu'on prie, en excitant en soi de longues et de pieuses affections. C'est ce qu'on fait plutôt pour l'ordinaire par des gémissements que par des paroles.

Objection N°2.

La prière est l'expression du désir. Or, le désir est d'autant plus saint qu'il est davantage restreint à une seule chose, d'après cette parole de David (Ps. 26, 4) : Je n'ai demandé au Seigneur qu'une chose, je n'en rechercherai qu'une seule. La prière est donc d'autant plus agréable à Dieu qu'elle est plus courte.

Réponse à l'objection N°2 :

La durée de la prière ne consiste pas à demander beaucoup de choses, mais à faire persévérer notre affection dans le désir d'une seule et même faveur.

Objection N°3.

Il paraît défendu à l'homme de passer les limites établies par Dieu, surtout en ce qui concerne le culte divin, d'après ce passage de la Bible (Ex., 19, 24) : Avertissez le peuple, de peur que pour voir le Seigneur il ne dépasse les barrières qui lui ont été marquées et qu'un grand nombre d'entre eux ne périsse. Or, le terme que Dieu nous a fixé pour la prière est marqué par l'oraison dominicale, comme on le voit (Matth., chap. 6). Il n'est donc pas permis d'étendre sa prière au-delà.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Seigneur n'a pas composé cette prière, pour que nous n'employions que ces paroles quand nous prions, mais parce que ce sont les seules choses que nous devons avoir l'intention d'obtenir en priant, quelles que soient d'ailleurs nos paroles ou nos pensées.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. Il semble qu'on doive prier continuellement. Car le Seigneur dit (Luc. 18, 4) : Il faut toujours prier et ne jamais se lasser, et l'Apôtre dit aussi (1 Thess., 5, 17) : Priez sans cesse.

Réponse à l'objection N°4 :

On prie continuellement, soit à cause de la persévérance du même désir, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), soit parce qu'on ne manque jamais de prier à des heures réglées, soit à cause de l'effet que la prière produit ou dans celui qui la fait et qui consiste à le rendre après plus dévot, ou dans un autre, comme quand on engage une autre personne par ses bienfaits à prier pour soi, lorsqu'on cesse de prier soi-même et qu'on se repose.

Conclusion.

La prière, considérée dans sa cause qui est le désir de la charité, doit être perpétuelle ; mais pour ce qui regarde sa propre essence, elle doit durer tant qu'elle sert à exciter la ferveur du désir intérieur. Il faut répondre que nous pouvons parler de la prière de deux manières :

1. En elle-même ;
2. Dans sa cause.

Or, la cause de la prière est le désir de la charité d'où elle doit procéder. Ce désir doit être en nous continuel, actuellement ou virtuellement ; car sa vertu subsiste dans tout ce que nous faisons par charité. Et puisque nous devons tout faire pour la gloire de Dieu, comme le dit l'Apôtre (1 Cor., chap. 10), d'après cela la prière doit être continuelle. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans sa lettre à Proba (Epist. 130, chap. 9) que par le désir que la foi, l'espérance et la charité alimentent, nous prions

toujours[1]. — Mais la prière, considérée en elle-même, ne peut pas être assidue, parce que nous sommes obligés de vaquer à d'autres travaux. C'est pourquoi, comme l'observe le même saint (ibid.), à certaines heures et après un certain intervalle de temps, nous faisons une prière vocale, pour que ces paroles nous servent d'avertissements en nous indiquant les progrès que nous avons faits, pour qu'elles nous apprennent si nos désirs augmentent et que nous travaillions sans cesse à les rendre plus vifs et plus ardents. Or, la quantité de chaque chose doit être en proportion de sa fin, comme la quantité d'une potion doit être proportionnée à la santé. Par conséquent il est convenable que la prière dure autant qu'il faut pour exciter la ferveur du désir intérieur. Mais quand elle dépasse cette mesure, de telle sorte qu'elle ne peut pas se prolonger sans ennui, elle ne doit pas s'étendre au-delà. Ainsi saint Augustin dit à Proba (loc. cit., chap. 10) que les solitaires de l'Égypte faisaient de fréquentes prières, mais que cependant ils les faisaient très courtes[2], se bornant à de simples élans de cœur, de peur qu'en surexcitant la ferveur qui est très nécessaire à celui qui prie, elle ne soit détruite et émoussée par de trop longs exercices. Par là ils nous font assez voir, ajoute-t-il, que comme on ne doit pas fatiguer la ferveur, quand elle ne peut se soutenir, de même on ne doit pas non plus l'interrompre immédiatement, si elle persévère. — Cette règle que l'on doit suivre dans la prière particulière, relativement à la ferveur de celui qui la fait, est également applicable à la prière commune par rapport à la dévotion du peuple.

Article 15 : La prière est-elle méritoire ?

83

Objection N°1.

Il semble que la prière ne soit pas méritoire. Car tout mérite provient de la grâce. Or, la prière la précède, puisqu'elle est un moyen de l'obtenir, d'après ce passage de l'Évangile (Luc, 11, 13) : Votre Père céleste donnera le bon esprit à ceux qui le lui demandent. La prière n'est donc pas un acte méritoire.

Réponse à l'objection N°1 :

La prière sans la grâce sanctifiante n'est pas méritoire, pas plus qu'aucun autre acte de vertu. Et cependant la prière qui obtient la grâce sanctifiante provient d'une grâce[3], comme d'un don gratuit ; parce que la prière est elle-même un don de Dieu, comme le dit saint Augustin (Lib. de persever., chap. 23).

Objection N°2.

Si la prière mérite quelque chose, elle paraît surtout mériter ce que nous demandons en la faisant. Or, elle ne le mérite pas toujours ; parce que souvent les prières des saints ne sont pas exaucées. Ainsi saint Paul n'a pas été exaucé, quand il demandait à ne plus subir l'aiguillon de la chair. La prière n'est donc pas un acte méritoire.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mérite de la prière se rapporte quelquefois principalement à autre chose qu'à ce que l'on demande. Car le mérite a principalement pour but la béatitude ; tandis que la demande de la prière s'étend quelquefois directement à d'autres choses, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 6 et 7). Si donc on demande quelque chose pour soi et que cela ne soit pas utile à la béatitude, on ne le mérite pas. Au contraire quelquefois en le demandant et en le désirant, on perd ses mérites ; comme quand on demande à Dieu la consommation d'un péché. Dans ce cas on prie mal. D'autres fois on demande quelque chose qui n'est pas nécessaire au salut, mais qui ne lui est pas non plus évidemment contraire. Alors, quoique celui qui prie puisse mériter la vie éternelle par sa prière, il ne

1 C'est le sens de ces paroles de l'Écriture (Luc, 18, 1) : Il faut prier et ne jamais se lasser ; (1 Thess., 5, 17) : Priez sans cesse. †

2 Fénelon cite ce passage de saint Augustin et le commente parfaitement : Lettres sur la grâce et la prédestination (Edit. de Vers., t. 3, page 526). †

3 Elle provient d'une grâce actuelle. †

mérite cependant pas d'obtenir ce qu'il demande. D'où saint Augustin dit (Prosper in lib. Sent., sent. 212) que celui qui prie Dieu avec foi pour en obtenir ce qui est nécessaire à cette vie, est exaucé par miséricorde et refusé de même ; parce que le médecin sait mieux ce qu'il faut au malade que le malade lui-même. C'est pourquoi saint Paul ne fut pas exaucé quand il demandait à être délivré de l'aiguillon de la chair, parce que cela ne lui était pas avantageux. Mais si ce qu'un homme demande est utile à sa béatitude et qu'il se rapporte à son salut, il le mérite non seulement en priant, mais encore en faisant d'autres bonnes œuvres. C'est pour cette raison qu'il reçoit certainement ce qu'il demande, mais au moment où il doit le recevoir. Car il y a des choses que Dieu ne refuse pas, mais qu'il diffère pour les donner dans un temps opportun, selon la remarque de saint Augustin (Sup. Joan., Tract. 102). On peut cependant empêcher cet effet, si on ne persévère pas dans sa demande. C'est pour ce motif que saint Basile dit (Lib. const. monast., chap. 1) : Vous demandez quelquefois et vous ne recevez pas parce que vous avez mal demandé, par défaut de foi, ou par légèreté, ou parce que vous avez désiré ce qui ne vous était pas utile, ou parce que vous n'avez pas persévéré. Mais comme l'homme ne peut pas mériter pour un autre la vie éternelle ex *condigno*[1], ainsi que nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 114, art. 6), il s'ensuit conséquemment que l'on ne peut pas non plus mériter de cette manière pour un autre, ce qui appartient à la vie éternelle. C'est pour cela que celui qui prie pour un autre n'est pas toujours exaucé, comme nous l'avons vu (art. 7, Réponse N°2 et 3). Il y a donc quatre conditions nécessaires pour que l'on obtienne toujours ce que l'on demande : il faut qu'on prie pour soi[2], qu'on demande des choses nécessaires au salut[3].

Objection N°3.

La prière s'appuie principalement sur la foi. Demandez avec foi, dit l'apôtre saint Jacques (1, 6), sans avoir le moindre doute. Or, la foi ne suffit pas pour mériter, comme on le voit chez ceux qui ont la foi informe. La prière n'est donc pas un acte méritoire.

Réponse à l'objection N°3 :

La prière s'appuie principalement sur la foi, non quant à l'efficacité du mérite, parce que sous ce rapport elle a pour base principale la charité, mais relativement à l'efficacité de l'impétration : parce que par la foi l'homme a la connaissance de la toute-puissance de Dieu et de sa miséricorde qui sont les attributs d'après lesquels la prière obtient ce qu'elle demande.

Mais c'est le contraire. A l'occasion de ces paroles (Ps. 34, 13) : Ma prière retournait dans mon sein, la glose dit (interl.) : Si ma prière ne leur a pas été utile, du moins je n'ai pas été privé de ma récompense. Or, on ne doit une récompense qu'au mérite. La prière est donc méritoire.

Conclusion.

La prière ne produit pas seulement intérieurement une consolation spirituelle, mais elle a encore l'efficacité de mériter et d'obtenir ce que l'on demande, puisqu'elle procède de la charité, par l'intermédiaire de la religion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 13), indépendamment de l'effet de la consolation spirituelle que la prière produit dans le présent, elle a une double vertu par rapport à l'avenir ; elle est méritoire et impétratoire. — La prière, comme tout autre acte de vertu, a l'efficacité de mériter[4], en tant qu'elle procède radicalement de la charité, qui a pour objet propre le bien éternel, dont nous méritons la jouissance. En effet elle provient de la charité, par l'intermédiaire de la religion dont elle est l'acte, ainsi que nous l'avons dit (art. 3), et concomitamment avec d'autres vertus qu'elle

1 Il ne peut la mériter que de congruo. †

2 Si l'on demande pour un autre, ses mauvaises dispositions peuvent être un obstacle à la grâce. †

3 (1 Thess., 4, 3) : Car la volonté de Dieu est que vous soyez saints.), qu'on le fasse avec piété et avec persévérance (Voyez à cet égard la parabole de l'Évangile (Luc, 11, 5) et suiv.). †

4 Elle mérite de *condigno*, c'est-à-dire que la récompense lui est due à titre de justice. †

requiert pour être bonne, telles que l'humilité et la foi[1]. Car il appartient à la religion d'offrir à Dieu la prière, et la charité embrasse le désir de la chose dont la prière demande la réalisation. La foi est nécessaire par rapport à Dieu que nous supplions ; puisqu'il faut que nous croyions que nous pouvons obtenir de lui ce que nous demandons. L'humilité est nécessaire relativement à celui qui prie et qui reconnaît son indigence. La dévotion est aussi nécessaire ; mais elle appartient à la religion dont elle est le premier acte indispensable à tous ceux qui viennent ensuite, comme nous l'avons remarqué (quest. préc., art. 1 et 2). — Son efficacité d'impétration lui vient de la grâce de Dieu que nous prions et qui nous engage aussi à prier[2]. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de Verb. Dom., serm. 5, chap. 4, et serm. 29, chap. 1) : Il ne nous exhorterait pas à demander, s'il ne voulait pas nous, donner. Et saint Chrysostome ajoute (hab. in Cat. aur. D. Thom., in chap. 18 Luc.) : Il ne refuse jamais ses bienfaits à celui qui le prie, celui qui, dans son amour, engage ceux qui le prient à ne se lasser jamais.

Article 16 : Les pécheurs obtiennent-ils quelque chose par leur prière ?

83

Objection N°1.

Il semble que les pécheurs n'obtiennent rien de Dieu par leurs prières. Car saint Jean dit (9, 31) : Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs ; ce qui revient à ces paroles du Sage (Prov., 28, 9) : que si quelqu'un détourne l'oreille pour ne pas entendre la loi de Dieu, sa prière sera exécrable. Or, une prière de cette nature n'obtient rien de Dieu. Les pécheurs ne peuvent donc rien en obtenir.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., Tract. 44), cette parole est celle de l'aveugle qui n'a pas encore été oint, c'est-à-dire qui n'est pas encore parfaitement éclairé ; c'est pourquoi elle n'est pas exacte, quoiqu'on puisse la justifier, si on l'entend du pécheur, considéré comme tel ; et c'est dans ce sens qu'on dit que sa prière est exécrable.

Objection N°2.

Les justes obtiennent de Dieu ce qu'ils méritent, comme nous l'avons vu (art. préc., Réponse N°2). Or, les pécheurs ne peuvent rien mériter, parce qu'ils n'ont ni la grâce, ni la charité qui est la vertu de la piété, comme le dit la glose (vel. interl. implic.) à l'occasion du ces paroles de saint Paul (2 Tim., chap. 3) qui dit qu'ils ont les dehors de la piété, sans en avoir les vertus solides. Ils ne prient donc pas avec piété, ce qui est nécessaire pour obtenir ce que l'on demande, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2). Par conséquent les pécheurs n'obtiennent rien par leurs prières.

Réponse à l'objection N°2 :

Le pécheur ne peut prier avec piété, comme si sa prière était inspirée par l'habitude de la vertu ; cependant sa prière peut être pieuse, dans le sens qu'il demande quelque chose qui appartient à la piété[3], comme celui qui n'a pas l'habitude de la justice, peut vouloir quelque chose de juste, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 58, art. 1 ad 3, et quest. 59, art. 1). Et quoique sa prière ne soit pas méritoire, cependant elle peut être impétratoire ; parce que le mérite repose sur la justice, tandis que l'impétration repose sur la grâce.

Objection N°3.

Saint Chrysostome dit (alius auctor Sup. Matth., hom. 14 in op. imperf.) : Le Père n'exauce pas volontiers la prière que le Fils ne nous a pas apprise. Or, dans la prière que le Christ nous a apprise, nous disons :

1 Pour prier avec piété, il faut la foi, l'espérance, la charité, l'humilité et l'attention. †

2 Sa puissance d'impétration repose sur la miséricorde de Dieu et sur sa fidélité à tenir ses promesses. †

3 Elle peut être l'effet d'une grâce actuelle qui le fait agir avec foi, espérance, humilité, et avec un commencement de charité. †

Pardonnez- nous nos offenses comme nous les pardonnons à ceux qui nous ont offensés ; ce que ne font pas les pécheurs. Ils mentent donc en prononçant ces paroles et ils ne méritent pas d'être exaucés, ou s'ils ne les prononcent pas, ils ne sont pas non plus écoutés, parce qu'ils ne suivent pas la forme déprécatoire que le Christ a établie.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (art. 7, Réponse N°1), l'oraison dominicale est faite au nom de l'Église entière. C'est pourquoi si quelqu'un qui ne veut pas pardonner au prochain ses offenses, dit l'oraison dominicale, il ne ment pas, quoique ce qu'il dit ne soit pas vrai relativement à sa personne : car cela est vrai par rapport à la personne de l'Église, hors de laquelle il se trouve à juste titre, et c'est pour cela qu'il est privé du fruit de sa prière. Quelquefois cependant les pécheurs sont disposés à pardonner à ceux qui les ont offensés, et c'est pour ce motif que leurs prières sont exaucées, d'après ce passage de l'Écriture (Ecclésiastique, 38, 2) : Pardonnez à votre prochain le mal qu'il vous a fait, et vos péchés vous seront remis quand vous le demanderez.

Mais c'est le contraire. Si Dieu n'exauçait pas les pécheurs, dit saint Augustin (Sup. Joan., Tract. 44), le publicain se serait en vain écrié : Seigneur, soyez-moi propice, moi qui suis un pécheur. Et saint Jean Chrysostome : (alius auctor Sup. Matth., hom. 18 in op. imperf.) ayant dit : Celui qui demande, reçoit ; ajoute : qu'il soit juste ou qu'il soit pécheur.

Conclusion.

Les pécheurs qui demandent à Dieu quelque chose, comme pécheurs, ne sont écoutés de Dieu que par vengeance ; cependant il exauce leurs prières, non par justice, mais par miséricorde, quand elles sont inspirées par un bon désir de la nature, et qu'elles sont faites convenablement.

Il faut répondre que dans le pécheur il y a deux choses à considérer, la nature que Dieu aime et le péché qu'il déteste. Si donc le pécheur en priant demande quelque chose comme pécheur, c'est-à-dire selon le désir du péché, Dieu ne l'exauce pas sous ce rapport par miséricorde, mais il le fait quelquefois par vengeance, quand il permet que le pécheur se précipite encore davantage dans le crime. Car il y a des choses que Dieu refuse quand il est propice, et qu'il accorde quand il est irrité, comme le dit saint Augustin (Tract. 73 in Joan., et De Verb. Dom., serm. 53, chap. 7). Mais il écoute la prière du pécheur, quand elle est inspirée par un bon désir de la nature : il ne le fait pas par justice, parce que le pécheur ne le mérite pas, mais il le fait par pure miséricorde (art. préc., Réponse N°1). Toutefois il faut que le pécheur observe les quatre conditions précédentes (art. préc., Réponse N°2), c'est-à-dire qu'il prie pour lui, qu'il demande des choses nécessaires à son salut et qu'il les demande avec piété et persévérance.

Article 17 : Est-il convenable de dire que les parties de l'oraison sont les obsécrations, les prières, les demandes et les actions de grâces ?

83

Objections N°1.

Il semble qu'il ne soit pas convenable de dire que les parties de l'oraison sont les obsécrations, les prières, les demandes et les actions de grâces. Car l'obsécration paraît être une adjuration. Or, comme le dit Origène (Sup. Matth. Tract. 35), il ne faut pas que l'homme qui veut vivre selon l'Évangile en adjure un autre ; car s'il n'est pas permis de jurer, il ne l'est pas non plus de faire une adjuration. C'est donc à tort qu'on fait de l'obsécration une partie de la prière.

Réponse à l'objection N°1 :

L'obsécration n'est pas une adjuration qui a pour but de faire faire par contrainte ce qui est défendu, mais elle a pour fin d'implorer la miséricorde.

Objection N°2.

La prière, d'après saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 24), consiste à demander à Dieu ce qui convient. C'est donc à tort que l'on distingue les prières des demandes, comme si elles étaient opposées.

Réponse à l'objection N°2 :

La prière prise en général renferme toutes ces parties ; mais, prise dans un sens restreint, tel que nous le faisons ici, elle implique, à proprement parler, l'élévation de l'âme vers Dieu.

Objection N°3.

Les actions de grâces regardent le passé et les autres choses l'avenir. Or, le passé est avant l'avenir. C'est donc à tort qu'on met les actions de grâces après les autres parties de la prière.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour des choses différentes le passé précède l'avenir, mais une seule et même chose est à venir avant d'être passée. C'est pourquoi l'action de grâces précède la demande à l'égard d'autres bienfaits, tandis que quand il s'agit du même bienfait, on le demande d'abord, et après l'avoir reçu on fait en dernier lieu une action de grâces à son sujet ; la prière, qui est l'acte par lequel on s'approche de Dieu pour lui demander, précède la demande, et l'obsécration, qui nous engage à nous approcher de Dieu d'après la considération de sa divine bonté, précède la prière.

Mais c'est le contraire. L'autorité de saint Paul est là pour établir cette division (1 Tim., chap. 2).

Conclusion.

Il y a dans l'oraison quatre parties : les obsécrations, les prières, les demandes, et les actions de grâces.

Il faut répondre que pour la prière il faut trois choses :

1. Il faut que celui qui la fait s'approche de Dieu qu'il prie ; ce que le mot de prière exprime ; parce que la prière est une élévation de l'âme vers Dieu.
2. Elle suppose une demande, que l'on exprime par le mot *postulatio* ; soit que l'on précise en particulier la chose que l'on désire, et alors c'est une demande proprement dite ; soit qu'on le désigne en général, comme quand on demande à Dieu du secours, ce que l'on appelle une supplication ; soit qu'on expose seulement le fait, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 11, 3) : Voilà que celui que vous aimez est malade, ce qui reçoit le nom d'insinuation.
3. Il faut une raison pour obtenir ce que l'on demande, et cette raison se tire de Dieu ou de celui qui fait la demande. De la part de Dieu, la raison que nous avons d'obtenir, c'est sa sainteté à cause de laquelle nous demandons à être exaucés, d'après cette pensée de Daniel (9, 17) : Mon Dieu, prêtez l'oreille à nos prières, faites-le pour vous-même. C'est à ceci que se rapporte l'obsécration, qui est un moyen de conjurer Dieu par une chose sacrée, comme quand nous disons : Par votre naissance, délivrez-nous, Seigneur. La raison d'obtenir de la part de celui qui demande est l'action de grâces ; parce qu'en rendant grâce des bienfaits que nous avons reçus, nous méritons d'en recevoir de plus grands, comme il est dit[1] (in Collectâ). C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (1 Tim., chap. 2), la glose dit que dans la messe, les obsécrations sont ce qui précède la consécration, où l'on rappelle les choses sacrées ; les prières sont dans la consécration elle-même, dans laquelle l'âme doit principalement s'élever à Dieu ; les demandes sont dans les paroles qui viennent ensuite et les actions de grâces à la fin.

1 Cette oraison est la postcommunion dans la messe d'un confesseur pontife, qui est ainsi conçue : Præsta quœsumus… ut de perceptis muneribus gratias exhibentes… beneficia potiora sumamus. †

Dans plusieurs collectes de l'Église, on peut remarquer ces quatre choses. Ainsi dans la collecte de la Trinité, ces paroles : Dieu tout-puissant et éternel, se rapportent à l'élévation de la prière vers Dieu ; celles-ci : Vous qui avez donné à vos serviteurs, etc., appartiennent à l'action de grâces : quand on dit : Faites, nous vous en prions, c'est la demande ; et ce qui se trouve à la fin : Par notre Seigneur, c'est l'obsécration. — Dans les conférences des Pères (Coll. 9 ex Is. abbat., chap. 11 et suiv.), l'obsécration consiste à implorer le pardon de Dieu pour ses péchés ; parce que chacun demande avec larmes à être pardonné de ses fautes présentes ou passées. Il y a prière quand nous vouons ou que nous offrons à Dieu quelque chose ; comme quand, après avoir renoncé au monde, nous promettons à Dieu de le servir de tout notre cœur, que nous nous engageons à conserver perpétuellement la chasteté la plus pure et la patience la plus inaltérable, ou quand nous faisons vœu d'arracher radicalement de notre cœur la colère ou la tristesse qui y produisent des fruits de mort. Il y a demande, quand nous prions pour les autres, soit qu'emportés par la ferveur de notre esprit nous ayons coutume de prier pour nos amis, soit que nous le fassions pour le bien général du monde. Enfin l'action de grâces est celle que l'âme rend à Dieu par des transports ineffables, quand elle se rappelle tous les bienfaits qu'elle en a reçus, ou qu'elle contemple ceux dont elle jouit dans le présent, ou qu'elle regarde dans l'avenir ceux que Dieu réserve à ceux qui l'aiment[1]. Mais notre première explication est préférable. [Q91-0] ; [Q106-1]

83

1 Nous avons suivi, pour la dernière partie de cet article, l'édition de Nicolaï. Les autres abrègent cette citation. †

QUESTION 84 : DES ACTES EXTÉRIEURS DE RELIGION

Question 84 : Des actes extérieurs de religion.....184
Article 1 : L'adoration est-elle un acte de latrie ou de religion ?.....185
Article 2 : L'adoration implique-t-elle un acte corporel ?.....186
Article 3 : L'adoration requiert-elle un lieu déterminé ?.....187

Après avoir parlé des actes intérieurs de religion, nous devons nous occuper des actes extérieurs.

Nous traiterons :

1. De l'adoration par laquelle on se sert de son corps pour rendre à Dieu un culte ;
2. Des actes par lesquels on offre à Dieu quelques-unes des choses extérieures ;
3. Des actes par lesquels on fait usage des choses de Dieu.

Sur l'adoration trois questions se présentent :

1. L'adoration est-elle un acte de latrie ?
2. L'adoration implique-t-elle un acte intérieur ou extérieur ?[1]
3. L'adoration exige-t-elle un lieu déterminé ?[2]

1 La nécessité de l'adoration extérieure est la conséquence de la nécessité du culte extérieur, ou plutôt ces deux questions n'en font qu'une. †

2 Il y a eu des hérétiques qui ont prétendu que l'on ne devait pas s'assembler dans les églises pour y prier. Cette erreur a été condamnée en ces termes par le concile de Gangres (chap. 5) : Si quis dicet domum Dei contemptibilem esse debere et congregationes quæ in ea fiunt, anathema sit. †

Article 1 : L'adoration est-elle un acte de latrie ou de religion ?

84

Objection N°1.

Il semble que l'adoration ne soit pas un acte de latrie ou de religion. Car le culte de latrie n'est dû qu'à Dieu. Or, l'adoration n'est pas due seulement à Dieu ; puisqu'on lit (Gen., chap. 18) qu'Abraham adora les anges, et (3 Rois, chap. 1) que le prophète Nathan, étant entré près du roi David, l'adora prosterné jusqu'à terre. L'adoration n'est donc pas un acte de religion.

Réponse à l'objection N°1 :

On doit révérer Dieu à cause de son excellence ; cet attribut est communiqué à certaines créatures, non d'une manière adéquate, mais par participation. C'est pourquoi nous avons pour Dieu une vénération particulière qui appartient au culte de latrie, et nous avons pour les créatures prééminentes une autre espèce de vénération[1] qui appartient au culte de dulie, dont nous parlerons (quest. 103). Et comme les actes extérieurs sont les signes du respect intérieur, il y a des marques extérieures du respect que l'on témoigne aux créatures, et parmi ces témoignages l'adoration tient le premier rang. Mais il y a aussi un acte qui ne s'offre qu'à Dieu, c'est le sacrifice. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 4) que, soit bassesse profonde, soit flatterie pernicieuse, l'homme a empiété beaucoup sur le culte de Dieu pour honorer ses semblables, quoique cependant ils ne cessent de passer pour des hommes, ceux auxquels on défère l'honneur, la vénération, et l'on dirait presque l'adoration. Mais a-t-on jamais sacrifié, ajoute-t-il, à un autre qu'à celui qu'on reconnaît, qu'on croit ou qu'on veut faire admettre pour un Dieu ? Selon le respect qu'on doit à une créature supérieure, Nathan adora David ; tandis que relativement au respect qui n'est dû qu'à Dieu, Mardochée refusa d'adorer Aman, dans la crainte de rendre à un homme des honneurs divins[2], comme le dit l'Écriture (Esther, chap. 3 et chap. 10). De même, selon le respect dû à une créature supérieure, Abraham adora les anges et Josué fit de même (Jos., chap. 5), quoiqu'on puisse admettre aussi qu'ils ont adoré du culte de latrie Dieu qui leur apparaissait dans la personne de l'ange et qui leur parlait. Selon le respect qu'on doit à Dieu, il fut défendu à Jean d'adorer l'ange (Apoc. 22, 9), soit pour montrer la dignité de l'homme que le Christ a égalé aux anges, et c'est pour ce motif que l'ange ajoute : Je suis serviteur de Dieu comme vous et comme vos frères ; soit pour écarter tout prétexte d'idolâtrie, et c'est ce qui lui fait dire encore : Adorez Dieu.

Objection N°2.

Le culte de latrie est dû à Dieu, parce que c'est en lui que nous sommes béatifiés, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 1). Or, l'adoration lui est due en raison de sa majesté ; car, au sujet de ce passage des Psaumes (Ps. 28) : Adorez le Seigneur dans son saint parvis, la glose dit (ord. Cassiod. sup. illud Ps. 95) : Du parvis on entre dans le sanctuaire où l'on adore la Majesté. L'adoration n'est donc pas un acte de latrie.

Réponse à l'objection N°2 :

La majesté divine comprend toute l'excellence de Dieu, qui fait que nous sommes béatifiés en lui, comme dans le souverain bien.

1 Les théologiens distinguent trois sortes d'adoration : celle de latrie ou l'adoration proprement dite, qui n'est due qu'à Dieu ; celle de dulie, qui se rapporte aux créatures qui sont élevées à la béatitude surnaturelle, comme les anges et les saints, et celle qui s'adresse à l'excellence de la créature considérée dans l'ordre naturel, c'est le culte civil qu'on a pour les princes et les grands hommes. †

2 C'est pour le même motif que dans la Chine les chrétiens ne veulent pas rendre à Confucius les honneurs que lui rendent les Chinois, parce que ce culte n'est pas purement civil, mais qu'il a un caractère religieux. †

Objection n°3.

On doit aux trois personnes un seul et même culte de latrie. Cependant nous ne les adorons pas par une seule et même adoration ; mais nous fléchissons le genou à chaque fois que nous les invoquons. L'adoration n'est donc pas un acte de religion.

Réponse à l'objection N°3 :

Les trois personnes n'ayant qu'une seule et même excellence, on ne leur doit qu'un seul et même honneur, qu'un seul et même respect, et par conséquent une seule et même adoration. En signe de cette vérité, nous lisons (Gen., chap. 18) que quand les trois jeunes hommes apparurent à Abraham il en adora un en lui disant : Seigneur, si j'ai trouvé grâce, etc. Il fit trois génuflexions pour représenter le nombre ternaire des personnes, mais il ne fit pas différentes adorations.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 4, 20) : Vous adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui.

Conclusion.

L'adoration par laquelle nous adorons Dieu est un acte de religion.

Il faut répondre que l'adoration a pour but de vénérer celui qui en est l'objet. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. 81, art. 2 et 3), que le propre de la religion, c'est de témoigner à Dieu le respect qui lui est dû. Par conséquent l'adoration par laquelle on adore Dieu est un acte de religion. [Q85-2]

Article 2 : L'adoration implique-t-elle un acte corporel ?

84

Objection N°1.

Il semble que l'adoration n'implique pas un acte corporel. Car il est dit (Jean, 4, 23) : Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. Or, ce qu'on fait en esprit n'appartient pas à un acte corporel. L'adoration n'implique donc pas un acte de cette nature.

Réponse à l'objection N°1 :

L'adoration corporelle se fait aussi en esprit, dans le sens qu'elle procède de la dévotion spirituelle et qu'elle s'y rapporte.

Objection N°2.

Le nom d'adoration (adoratio) vient du mot oraison (oratio). Or, l'oraison consiste principalement dans un acte intérieur, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 14, 15) : Je prierai de cœur et je prierai mentalement. L'adoration implique donc spécialement un acte spirituel.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme l'oraison existe primordialement dans l'esprit, et qu'elle est secondairement exprimée par des paroles, comme nous l'avons dit (quest. 83, art. 12) ; de même l'adoration consiste principalement dans le respect intérieur de Dieu, et secondairement dans certaines marques corporelles d'humilité. Ainsi nous faisons la génuflexion pour montrer notre infirmité comparativement à Dieu, nous nous prosternons comme si nous reconnaissions que nous ne sommes rien par nous-mêmes.

Objection N°3.

Les actes corporels appartiennent à la connaissance sensible. Or, nous n'arrivons pas à Dieu par les sens du corps, mais par les perceptions de l'esprit. L'adoration n'implique donc pas un acte corporel.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique nous ne puissions percevoir Dieu par les sens, notre esprit est néanmoins porté par des signes sensibles à s'élever vers lui.

Mais c'est le contraire. À l'occasion de ces paroles (Ex., 20, 5) : Vous ne les adorerez point, vous ne les honorerez point, la glose dit (ord.) : Vous ne les honorerez point dans votre cœur, vous ne les adorerez pas extérieurement.

Conclusion.

Parce que nous sommes composés de deux natures, nous devons adorer la divine majesté, non seulement d'un culte spirituel, mais encore d'un culte corporel.

Il faut répondre que, comme le dit saint Jean Damascène (liv. 4 Orth. fid., chap. 13), parce que nous sommes composés de deux natures, d'une nature intellectuelle et d'une nature sensible ; nous offrons à Dieu deux sortes d'adoration, l'une spirituelle, qui consiste dans la dévotion intérieure de l'esprit, et l'autre corporelle, qui consiste dans l'humiliation extérieure du corps. Et parce que, dans tous les actes de latrie, ce qui est extérieur se rapporte à ce qui est intérieur, comme à ce qu'il y a de plus principal ; il s'ensuit que l'adoration extérieure se fait à cause de l'intérieure, c'est-à-dire pour que, par les signes d'humilité que nous donnons corporellement, nous excitions notre cœur à se soumettre à Dieu ; car il nous est naturel d'être conduits par les choses sensibles aux choses intelligibles[1].

Article 3 : L'adoration requiert-elle un lieu déterminé ?

84

Objection N°1.

Il semble que l'adoration ne requière pas un lieu déterminé. Car il est dit (Jean, 4, 21) : L'heure est venue où vous n'adorerez plus le Père ni sur cette montagne, ni à Jérusalem. Il semble que la même raison soit applicable aux autres lieux. Il ne faut donc pas de lieu déterminé pour l'adoration.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur prédit par ces paroles la cessation de l'adoration selon le rite des juifs, qui adoraient à Jérusalem, aussi bien que selon le rite des samaritains, qui adoraient sur le mont Garizim. Car ces deux rites ont cessé à l'avènement de la vérité spirituelle de l'Évangile, d'après laquelle on sacrifie à Dieu en tous lieux, selon la prophétie de Malachie (Mal., chap. 1).

Objection N°2.

L'adoration extérieure se rapporte à l'adoration intérieure. Or, l'adoration intérieure s'adresse à Dieu, selon qu'il existe partout. L'adoration extérieure ne demande donc pas un lieu déterminé.

Réponse à l'objection N°2 :

On choisit un lieu déterminé pour adorer, non pas à cause de Dieu qu'on adore comme s'il était renfermé dans un lieu, mais à cause des adorateurs eux-mêmes, et cela pour une triple raison :

1 L'adoration extérieure se rapporte à l'adoration intérieure, **1°** comme à sa fin : elle a pour but de l'exciter ; **2°** comme à sa cause efficiente, car si elle n'en était pas l'effet elle serait une hypocrisie ; **3°** comme le signe de la chose signifiée, puisqu'elle est son expression. †

1. À cause de la consécration du lieu, qui inspire à ceux qui prient une dévotion particulière pour qu'ils soient plutôt exaucés, comme on le voit par la prière de Salomon (3 Rois, chap. 8) ;
2. À cause des mystères sacrés et des autres marques de sainteté qui sont là renfermés ;
3. À cause du concours de la foule des adorateurs, qui rend aussi la prière plus digne d'être exaucée, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 18, 20) : Où ils sont deux ou trois assemblés en mon nom, là je suis au milieu d'eux.

Objection N°3.

C'est le même Dieu qui est adoré dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Or, dans l'Ancien Testament, l'adoration se faisait à l'occident ; car l'entrée du tabernacle était tournée vers l'orient, comme on le voit (Ex., chap. 26). Donc, pour la même raison, nous devons encore nous tourner vers l'occident, si toutefois l'adoration exige un lieu déterminé.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est convenable que nous adorions le visage tourné vers l'orient[1] :

1. Pour montrer la majesté de Dieu, qui nous est manifestée par le mouvement du ciel qui part de l'orient ;
2. Parce que le paradis a existé en Orient, d'après la Genèse (chap. 2) selon la traduction des Septante, et que nous cherchons à y retourner ;
3. Parce que le Christ, qui est la lumière du monde, est appelé l'Orient par le prophète (Zach., chap. 6), et que, d'après David (Ps. 67, 34), il s'est élevé sur le ciel du ciel à l'orient, et que c'est de l'orient qu'on croit qu'il doit venir, suivant ces paroles de l'Évangile (Matth., 24, 27) : Comme un éclair qui sort de l'orient parait tout d'un coup à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'Homme.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Is., chap. 56, et Luc, 19, 46) : Ma maison sera appelée une maison de prières.

Conclusion.

Quoique ce ne soit pas une chose principale, cependant on doit secondairement affecter un lieu aux honneurs divins pour rendre l'adoration décente.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), dans l'adoration, la dévotion intérieure de l'esprit est ce qu'il y a de plus principal ; ce qui se rapporte extérieurement aux signes corporels n'est que secondaire. Or, l'esprit perçoit Dieu intérieurement, comme n'étant pas compris dans un lieu, tandis que les signes corporels doivent être nécessairement dans un lieu et dans une situation déterminée. C'est pourquoi la détermination du lieu n'est pas requise pour l'adoration comme une chose principale, comme si elle lui était nécessaire, mais elle est exigée par convenance comme les autres signes corporels.

84

1 Il était défendu aux juifs de se tourner vers l'orient, pour les empêcher de tomber dans l'idolâtrie, en imitant les gentils, qui adoraient le soleil. Ce danger n'existant plus, nos églises sont tournées vers l'orient, pour les raisons que donne saint Thomas (Voyez à cet égard Orig., hom. 5 in Num. Tertul. in Apolog., chap. 16). †

QUESTION 85 : DES CHOSES QUE LES FIDÈLES DONNENT À DIEU ET D'ABORD DU SACRIFICE

Question 85 : Des choses que les fidèles donnent à Dieu et d'abord du sacrifice.....189
Article 1 : L'offrande d'un sacrifice à Dieu appartient-elle à la loi naturelle ?.....190
Article2 : N'y a-t-il qu'à Dieu qu'on doive offrir des sacrifices ?.....191
Article 3 : L'oblation du sacrifice est-elle un acte spécial de vertu ?.....192
Article 4 : Tout le monde est-il tenu d'offrir des sacrifices ?.....194

Après avoir parlé de l'adoration, nous avons à nous occuper des actes par lesquels on offre à Dieu des choses extérieures.

À cet égard il y a deux sortes de considérations à faire :

1. La première a pour objet les choses que les fidèles donnent à Dieu ;
2. La seconde regarde les vœux par lesquels on lui fait des promesses.

Sur la première nous avons à parler des sacrifices, des oblations, des prémices et des dîmes.

Au sujet des sacrifices il y a quatre questions à faire :

1. L'offrande des sacrifices à Dieu appartient-elle à la loi de nature ?[1]
2. Ne doit-on offrir le sacrifice qu'à Dieu ?[2]
3. L'oblation du sacrifice est-elle un acte spécial de vertu ?[3]
4. Tous les hommes sont-ils tenus à offrir le sacrifice ?

1 L'Écriture paraît insinuer que le sacrifice appartient à la loi de nature ; car elle parle des sacrifices de Caïn et d'Abel, de Noé et des autres patriarches qui ont vécu avant la loi écrite. †

2 Cet article réfute l'hérésie des satanistes, qui prétendaient que l'on devait offrir des sacrifices au démon ; il attaque tous les cultes idolâtriques, et il détermine le sens catholique du culte des saints. †

3 Le sacrifice étant un acte de religion, il faut pour l'offrir un prêtre et un autel. Sous la loi de nature, les chefs de famille et les aînés ont rempli les fonctions sacerdotales ; sous la loi de Moïse, cet honneur appartenait exclusivement à la famille d'Aaron ; et sous la loi de grâce, il appartient aux évêques et aux prêtres. †

Article 1 : L’offrande d’un sacrifice à Dieu appartient-elle à la loi naturelle ?

85

Objection N°1.

Il semble que l’offrande d’un sacrifice à Dieu n’appartienne pas à la loi naturelle. En effet, les choses qui sont de droit naturel sont communes à tous les hommes. Or, il n’en est pas ainsi des sacrifices. Car nous lisons que les uns offrirent en sacrifice du pain et du vin, comme le fit Melchisédech (Gen., chap. 14), et les autres d’autres choses, telles que des animaux. L’oblation des sacrifices n’est donc pas de droit naturel.

Réponse à l’objection N°1 :

Comme nous l’avons dit (1a 2æ, quest. 95, art. 2), il y a des choses qui sont en général de droit naturel, et dont les déterminations sont de droit positif. Ainsi la loi naturelle veut que les malfaiteurs soient punis ; mais c’est à la loi divine ou humaine à dire s’ils recevront tel ou tel châtiment. De même l’oblation du sacrifice en général appartient à la loi de nature. C’est pourquoi tous les hommes sont d’accord sur ce point ; mais la détermination des sacrifices est de droit humain ou divin[1], et c’est ce qui fait qu’ils diffèrent à cet égard.

Objection N°2.

Tous les justes ont observé ce qui est de droit naturel. Or, on ne voit pas qu’Isaac ait offert un sacrifice, ni Adam, dont il est dit cependant (Sag., 10, 2) que la sagesse le tira de son péché. L’oblation du sacrifice n’est donc pas de droit naturel.

Réponse à l’objection N°2 :

Adam et Isaac, ainsi que les autres justes, ont offert à Dieu un sacrifice, selon qu’il convenait à leur temps, comme on le voit dans saint Grégoire, qui dit (Mor., liv. 4, chap. 3) que les anciens obtenaient la rémission du péché originel, en offrant des sacrifices. Il n’est pas fait mention dans l’Écriture de tous les sacrifices des justes ; mais il est seulement parlé de ceux qui ont été remarquables par quelques circonstances particulières. Cependant on peut donner une raison de ce qu’il n’est rien dit des sacrifices offerts par Adam ; c’est que, comme on avait marqué en lui la source du péché, on ne voulait pas y désigner simultanément l’origine de la sanctification. Quant à Isaac, il fut la figure du Christ en ce qu’il fut offert lui-même en sacrifice ; il ne fallait donc pas qu’il le figurât comme sacrificateur.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 10, chap. 5, 6 et 19) que l’on offre des sacrifices pour signifier quelque chose. Or, les mots, qui sont les principaux signes de la pensée, d’après ce même docteur (De doct. christ., liv. 2, chap. 3), n’ont pas de signification naturelle, mais une signification arbitraire, suivant Aristote (Perih., liv. 1, chap. 2). Les sacrifices n’appartiennent donc pas à la loi naturelle.

Réponse à l’objection N°3 :

Il est naturel à l’homme d’exprimer ses pensées ; quant à la détermination des signes elle est laissée à son arbitraire.

1 Sous la loi de nature, les hommes ont déterminé la nature des sacrifices ; Dieu l’a fait ensuite sous l’Ancien et le Nouveau Testament. †

Mais c’est le contraire. Dans tous les temps et chez toutes les nations on offrit toujours des sacrifices. Or, ce qui se trouve chez tous les peuples paraît être naturel. L’oblation des sacrifices est donc de droit naturel.

Conclusion.

La raison naturelle nous dit que comme on fait des offrandes aux seigneurs temporels pour reconnaître leur domination, de même nous devons offrir à Dieu, comme au souverain seigneur de tout ce qui existe, des choses sensibles, en signe de la soumission et de la gloire qui lui sont dues. Il faut répondre que la raison naturelle dit à l’homme de se soumettre à son supérieur, à cause des défauts qu’il sent en lui, et pour lesquels il a besoin d’être dirigé ou d’être aidé par quelqu’un qui soit au-dessus de lui. Quel que soit cet être, tout le monde lui donne le nom de Dieu. Or, comme dans la nature les choses inférieures sont naturellement soumises à celles qui leur sont supérieures ; de même la raison naturelle dit à l’homme qu’il doit à sa manière, conformément à l’inclination de sa nature, un tribut d’hommage et de soumission à celui qui est au-dessus de lui. Et, puisque le mode le plus convenable à l’homme pour exprimer ses pensées, c’est d’avoir recours aux signes sensibles, parce que c’est par les choses sensibles que la connaissance se développe ; il s’ensuit que la raison porte naturellement l’homme à faire usage de ces choses sensibles, en les offrant à Dieu en signe de la soumission et de l’honneur qui lui sont dus, par analogie avec ceux qui offrent à leurs maîtres quelque chose en reconnaissance de leur pouvoir. Et comme c’est là ce qui constitue l’essence du sacrifice, il s’ensuit que son oblation appartient au droit naturel[1].

Article2 : N’y a-t-il qu’à Dieu qu’on doive offrir des sacrifices ?

85

Objection N°1.

Il semble qu’on ne doive pas sacrifier qu’au Dieu suprême. Car, puisqu’on doit lui offrir un sacrifice, il semble qu’on doive aussi en offrir un à tous ceux qui sont participants de sa divinité. Or, les saints deviennent participants de la nature divine, d’après saint Pierre (2 Pierre, chap. 1), et c’est d’eux que David dit (Ps. 81, 6) : Vous êtes des dieux. Les anges sont aussi appelés les enfants de Dieu, comme on le voit (Job, chap. 1). On doit donc offrir un sacrifice à toutes ces créatures.

Réponse à l’objection N°1 :

Le nom de la Divinité est communiqué à certaines créatures, non adéquatement, mais par participation. C’est pour cela qu’on ne leur rend pas le même honneur qu’à Dieu.

Objection N°2.

Plus quelqu’un est élevé et plus on doit lui rendre d’honneurs. Or, les anges et les saints sont bien supérieurs aux princes de la terre ; et cependant les sujets de ces derniers, en se prosternant devant eux et en leur offrant des présents, les honorent bien plus qu’on ne pourrait le faire, en offrant un animal ou toute autre chose en sacrifice. Donc à plus forte raison peut-on offrir un sacrifice aux anges et aux saints.

Réponse à l’objection N°2 :

Dans l’oblation du sacrifice on ne considère pas le prix de l’animal immolé, mais le sens de cette immolation que l’on fait en honneur du roi souverain de tout l’univers. Ainsi, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 19), les démons ne se réjouissent pas de l’odeur des victimes, mais des honneurs divins qu’ils reçoivent.

1 Ce n’est cependant pas un des principes premiers du droit naturel, mais c’est une conséquence qui en découle, et c’est pour ce motif qu’il peut se faire que cette idée ne soit pas connue de tout le monde. †

Objection N°3.

On élève des temples et des autels pour offrir des sacrifices. Or, on élève des temples et des autels pour les anges et les saints. On peut donc aussi leur offrir des sacrifices.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme l'observe saint Augustin (De civ. Dei, liv. 8, chap. ult.), nous n'élevons pas des temples[1] aux martyrs ; nous n'avons en leur honneur ni pontifes, ni cérémonies, ni sacrifices, parce qu'ils ne sont pas nos dieux, mais que leur Dieu est le nôtre. Aussi le prêtre ne dit pas[2] : Je vous offre un sacrifice, Pierre ou Paul ; mais nous rendons grâces à Dieu pour leurs victoires, et nous nous exhortons à les imiter.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ex., 22, 20) : Celui qui sacrifie à d'autres dieux qu'au Seigneur, sera mis à mort.

Conclusion.

Puisqu'il n'y a que Dieu qui soit le créateur de nos âmes et qui les béatifie, nous ne devons sacrifier qu'à lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'oblation du sacrifice se fait pour signifier quelque chose. Le sacrifice que l'on offre extérieurement indique le sacrifice spirituel intérieur par lequel l'âme s'offre elle- même à Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 50, 19) : Le sacrifice que demande le Seigneur est celui d'un esprit affligé ; parce que, comme nous l'avons vu (quest. 81, art. 7, et quest. 84, art. 1), les actes extérieurs de religion se rapportent aux actes intérieurs. Or, l'âme s'offre à Dieu en sacrifice, comme au principe de sa création et comme à la fin de sa béatification. La vraie foi nous enseigne qu'il n'y a que Dieu qui soit le créateur de nos âmes, comme nous l'avons prouvé (1a pars, quest. 118, art. 2), et c'est en lui seul que consiste notre béatitude, ainsi que nous l'avons observé (1a 2æ, quest. 2 et 3). C'est pourquoi, comme nous ne devons offrir un sacrifice spirituel qu'au Dieu suprême, de même nous ne devons offrir qu'à lui des sacrifices extérieurs. C'est ainsi que dans la prière et la louange, nous adressons les paroles qui les expriment à celui auquel nous offrons les pensées mêmes que nous formons dans notre propre cœur. D'ailleurs dans tout État nous voyons qu'il y a des honneurs particuliers réservés au souverain, et si on les accordait à un autre, ce serait un crime de lèse-majesté. C'est pourquoi dans la loi divine la peine de mort est portée contre ceux qui rendent aux autres des honneurs divins.

Article 3 : L'oblation du sacrifice est-elle un acte spécial de vertu ?

85

Objection N°1.

Il semble que l'oblation du sacrifice ne soit pas un acte spécial de vertu. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 10, chap. 6) : Le vrai sacrifice est toute œuvre que nous faisons pour nous unir à Dieu d'une sainte union. Or, toute bonne œuvre n'est pas un acte spécial d'une vertu déterminée. L'oblation du sacrifice n'en est donc pas un non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Dès que nous voulons nous unir à Dieu d'une union spirituelle, cet acte appartient au respect que nous lui devons ; c'est pourquoi tous les actes de vertu ont la nature du sacrifice par là même qu'on les fait pour être uni à Dieu de cette manière.

1 On élève des temples sous le vocable ou le patronage de la sainte Vierge et des saints, mais c'est à Dieu qu'on les dédie. †

2 Le concile de Trente s'est servi de ces mêmes paroles (sess. 22, can. 31 : Quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdùm missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri decet, sed Deo soli, qui illos coronavit. Undè nec sacerdos dicere solet : offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, etc.) †

Objection N°2.

La macération du corps, qui est l'effet du jeûne, appartient à l'abstinence ; celle qui est l'effet de la continence appartient à la chasteté, et celle qui consiste dans le martyre appartient à la force. Toutes ces choses paraissent être comprises sous l'oblation du sacrifice, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 1, 21) : Offrez-lui vos corps comme une hostie vivante. Car il dit ailleurs (Héb., 13, 16) : Souvenez-vous d'exercer la charité, et de faire part de vos biens aux autres ; parce que c'est par de semblables hosties qu'on se rend semblable à Dieu. Or, ces actions que l'Apôtre recommande appartiennent à la charité, à la miséricorde et à la libéralité. L'oblation du sacrifice n'est donc pas un acte spécial d'une vertu déterminée.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a pour l'homme trois espèces de bien. Le premier est le bien de l'âme, que l'on offre à Dieu dans le sacrifice intérieur par la dévotion, la prière et les autres actes intérieurs de cette nature ; ce sacrifice est le principal. Le second est le bien du corps que l'on offre à Dieu d'une certaine façon, par le martyre, l'abstinence ou la continence. Le troisième est le bien des choses extérieures que l'on offre à Dieu en sacrifice, directement quand nous lui offrons immédiatement ce que nous possédons ; médiatement, quand nous les donnons au prochain à cause de lui.

Objection N°3.

Le sacrifice paraît être ce qu'on offre à Dieu. Or, il y a beaucoup de choses qu'on offre à Dieu, comme la dévotion, la prière, les dîmes, les prémices, les oblations et les holocaustes. Le sacrifice ne paraît donc pas être un acte spécial d'une vertu déterminée.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a sacrifices proprement dits, quand on fait subir quelque changement[1] aux choses que l'on offre à Dieu ; comme quand on tuait les animaux et qu'on les brûlait, ou comme quand on rompt le pain, qu'on le mange et qu'on le bénit. C'est d'ailleurs ce que le mot indique ; car on dit sacrifice, parce que l'on fait quelque chose de sacré. Il y a oblation directement, quand on offre à Dieu une chose sans lui faire subir aucun changement ; comme on dit qu'on offre des deniers ou des pains sur l'autel, sans leur faire éprouver aucune altération. Ainsi tout sacrifice est une oblation, mais non réciproquement. Les prémices sont des oblations, parce qu'on les offrait à Dieu, comme on le voit (Deut., chap. 26) ; mais elles ne sont pas des sacrifices, parce qu'on n'opérait religieusement aucun changement à leur égard. Mais les dîmes, à proprement parler, ne sont ni des sacrifices, ni des oblations, parce qu'elles ne se rapportent pas immédiatement à Dieu, mais à ses ministres[2].

Mais c'est le contraire. La loi renferme des préceptes spéciaux sur îles sacrifices, comme on le voit au commencement du Lévitique. [Q86-1]

Conclusion.

Puisque l'oblation des sacrifices est louable parce que c'est une manière de rendre hommage à Dieu, il est évident que cet acte appartient à la religion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 18, art. 6 et 7), quand l'acte d'une vertu se rapporte à la fin d'une autre vertu, il participe en quelque sorte à son espèce, comme quand on vole pour faire une fornication, le vol reçoit en quelque sorte la tache de la fornication elle-même, de telle sorte que s'il n'était pas déjà un péché par lui-même, il deviendrait coupable par là même qu'il a la fornication pour fin. Ainsi donc le sacrifice est un acte spécial qui est louable parce qu'il a pour but d'honorer la Divinité ; c'est pourquoi il appartient à une vertu déterminée, c'est-à-dire à la religion.

1 Ce changement de la chose offerte doit avoir lieu dans l'action du sacrifice, mais non pas avant ou après. †

2 D'après les différentes conditions que saint Thomas exige pour le sacrifice, on peut le définir, avec la plupart des théologiens : Oblatio rei sensibilis, a legitimo ministro facta Deo, per realem immutationem ad agnoscendum supremum ejus dominium nostramque subjectionem. †

Or, il arrive que les autres actes de vertu que l'on fait se rapportent aussi à la gloire de Dieu, comme quand on fait l'aumône avec son propre bien pour Dieu, ou quand on soumet son propre corps à quelque mortification dans le même but. C'est pour cette raison que les actes des autres vertus peuvent être aussi appelés des sacrifices[1]. Cependant il y a des actes qui ne sont louables que parce qu'ils sont faits pour témoigner à Dieu le respect qu'on lui doit. Ce sont ces actes qui reçoivent, à proprement parler, le nom de sacrifice, et ils appartiennent à la vertu de religion.

Article 4 : Tout le monde est-il tenu d'offrir des sacrifices ?

85

Objection N°1.

Il semble que tous les hommes ne soient pas tenus d'offrir des sacrifices. Car, d'après l'Apôtre (Rom., 3, 19), ce que la loi dit s'adresse à ceux qui sont sous la loi. Or, la loi sur les sacrifices n'a pas été donnée à tous les hommes, mais seulement au peuple juif. Tout le monde n'est donc pas obligé d'offrir des sacrifices.

Réponse à l'objection N°1 :

Tous les hommes n'étaient pas tenus à ces sacrifices particuliers qui étaient commandés dans la loi ; mais ils étaient tenus à quelques sacrifices intérieurs ou extérieurs[2], comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

On offre des sacrifices à Dieu pour signifier quelque chose. Or, il n'appartient pas à tout le monde de comprendre ces significations. Tout le monde n'est donc pas tenu d'offrir des sacrifices.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique tous ne connaissent pas explicitement la vertu des sacrifices[3], cependant ils la connaissent tous implicitement, comme ils ont la foi implicite, ainsi que nous l'avons vu (quest. 2, art. 6 et 7).

Objection N°3.

Les prêtres sont appelés sacerdotes, parce qu'ils offrent à Dieu un sacrifice (sacrificium). Or, tous les hommes ne sont pas prêtres. Ils ne sont donc pas tous tenus à offrir des sacrifices.

Réponse à l'objection N°3 :

Les prêtres offrent des sacrifices qui se rapportent spécialement au culte divin, non seulement pour eux, mais encore pour les autres ; mais il y a d'autres sacrifices que chacun peut offrir à Dieu pour soi, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article et art. 2 et 3).

Mais c'est le contraire. L'oblation du sacrifice appartient à la loi de nature, comme nous l'avons vu (art. 1). Or, tous les hommes doivent faire ce qui est de la loi de nature. Ils sont donc tous tenus à offrir à Dieu un sacrifice.

1 Ils ne méritent ce nom que dans le sens large du mot, comme on donne à tous les chrétiens le nom de prêtres (1 Pierre, chap. 2 ; Apoc., chap. 1). †

2 Ils étaient tenus au sacrifice intérieur du cœur et à l'offrande de leurs actes de vertu ; les autres sacrifices ne regardaient que les prêtres. †

3 Il suffit qu'ils soient unis implicitement avec l'Église, qui est l'interprète de leurs pensées et de leurs sentiments. †

Conclusion.

Tous les hommes sont tenus à offrir à Dieu un sacrifice intérieur, c'est-à-dire un esprit dévoué, et le sacrifice extérieur des choses qui leur sont commandées, qu'elles soient ou des actes de vertus ou des oblations positives et déterminées.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), il y a deux sortes de sacrifice. Le premier et le principal est le sacrifice intérieur, auquel tout le monde est tenu ; car tous les hommes doivent offrir à Dieu un cœur soumis et dévoué. L'autre est le sacrifice extérieur, qui se divise en deux. En effet, il y a un sacrifice qui tire uniquement sa louange de ce que l'on offrait à Dieu quelque chose extérieurement, en signe de soumission et de dépendance à son égard[1]. Il est obligatoire d'une manière pour ceux qui ont vécu sous la loi ancienne ou sous la loi nouvelle[2], mais il l'est d'une autre pour ceux qui n'ont pas vécu sous la loi. Car ceux qui sont sous la loi sont tenus d'offrir des sacrifices tels que les préceptes de la loi les ont déterminés, tandis que ceux qui n'étaient pas sous la loi étaient tenus de faire des sacrifices extérieurs pour honorer la Divinité d'une manière convenable aux yeux de ceux au milieu desquels ils habitaient ; mais ils n'étaient pas obligés de faire en particulier telle ou telle chose. — L'autre sacrifice extérieur a lieu quand on se sert des actes extérieurs des autres vertus pour en faire hommage à la Divinité. Parmi ces actes, il y en a qui sont de précepte et qui sont par là même obligatoires pour tout le monde ; il y en a qui sont de surérogation auxquels chacun n'est pas tenu.

85

1 Ce sacrifice extérieur ne peut être offert que par des prêtres, tandis que les autres sont des sacrifices improprement dits qui peuvent être offerts par les fidèles. †

2 Sous la loi ancienne, les devoirs n'étaient pas les mêmes que sous la loi nouvelle. Il y avait là une foule de sacrifices, tandis que sous la loi nouvelle il n'y en a qu'un seul, le sacrifice eucharistique. †

QUESTION 86 : DES OBLATIONS ET DES PRÉMICES

Question 86 : Des oblations et des prémices.....196
Article 1 : Les hommes sont-ils tenus aux oblations de nécessité de précepte ?.....197
Article 2 : Les oblations ne sont-elles dues qu'aux prêtres ?.....198
Article 3 : Peut-on faire des oblations de tout ce qu'on possède licitement ?.....200
Article 4 : Est-on tenu de payer les prémices ?.....201

Nous avons maintenant à nous occuper des oblations et des prémices.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Y a-t-il des oblations qui soient de nécessité de précepte ?
2. À qui doit-on des oblations ?[1]
3. De quelles choses doivent-elles être composées ?
4. Spécialement à l'égard des oblations des prémices les hommes y étaient-ils tenus nécessairement ?

1 Ces articles se rapportent à l'ancien droit canonique ; c'est pour ce motif que nous avons cru inutile de les annoter. †

Article 1 : Les hommes sont-ils tenus aux oblations de nécessité de précepte ?

86

Objection N°1.

Il semble que les hommes ne soient pas tenus aux oblations de nécessité de précepte ; car, sous la loi évangélique, on n'est pas tenu d'observer les préceptes cérémoniels de la loi ancienne, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 103, art. 3 et 4). Or, l'offrande des oblations se trouve parmi les préceptes cérémoniels de la loi ancienne ; car il est dit (Ex., 23, 14) : Vous célébrerez chaque année trois fêtes solennelles en mon honneur. Et puis le Seigneur ajoute : Vous ne vous présenterez pas devant moi les mains vides. Les hommes ne sont donc pas tenus maintenant aux oblations de nécessité de précepte.

Réponse à l'objection N°1 :

Sous la loi nouvelle les hommes ne sont pas tenus aux oblations, en vertu des solennités légales dont il est parlé dans l'Exode ; mais ils y sont tenus pour d'autres causes, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Avant que les oblations ne soient faites, elles sont volontaires, comme on le voit par ce que dit le Seigneur (Matth., 5, 23) : Si vous offrez votre présent à l'autel, ce qui indique que cet acte était laissé à l'arbitraire de chacun. Mais une fois qu'elles sont faites, il n'y a plus lieu de les recommencer. On n'est donc tenu d'aucune manière à en faire de nécessité de précepte.

Réponse à l'objection N°2 :

L'on est tenu de faire des offrandes, et avant qu'elles ne soient faites[1], et aussi après qu'elles ont été faites par délégation ou par promesse ; car on est tenu de donner réellement à l'Église ce qu'on lui a offert sous forme d'hommage[2].

Objection N°3.

Celui qui est tenu de donner une chose à l'Église, s'il ne la donne pas, peut y être contraint par la privation des sacrements. Or, il parait défendu de refuser les sacrements à ceux qui ne veulent pas faire d'offrandes, d'après un décret du concile ex Trullo (can. 23) qui se trouve dans le Droit (1, quest. 1, chap. Nullus), et qui est ainsi conçu : Que celui qui dispense la sainte communion n'exige rien de celui qui reçoit cette grâce ; s'il en exige quelque chose, qu'il soit déposé. Il n'est donc pas nécessaire au salut que l'on fasse des oblations.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceux qui ne font pas les oblations qu'ils doivent peuvent être punis par la privation des sacrements, non par le prêtre lui-même auquel ces oblations doivent être faites, dans la crainte qu'il ne paraisse exiger quelque chose pour l'administration des sacrements, mais par une autorité supérieure.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire VII dit (in Conc. rom. 5, can. 12) : Que tout chrétien fasse à Dieu, à la messe solennelle, quelques oblations.

1 Comme dans le premier, le troisième et le quatrième cas dont nous avons parlé. †

2 La promesse n'oblige pas moins qu'un autre contrat, du moment qu'elle a été faite sérieusement, et qu'elle a été acceptée. †

Conclusion.

On est tenu, non de faire les oblations prescrites par la loi ancienne, mais celles qui sont commandées sous la loi nouvelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3, Réponse N°3), le mot d'oblation est général pour désigner toutes les choses que l'on emploie au culte de Dieu ; de telle sorte que si l'on offre pour le culte de Dieu quelque chose qui doive être consacré et ensuite consumé, il y a oblation et sacrifice. Ainsi il est dit (Ex., 29, 18) : Vous ferez brûler le bélier tout entier sur l'autel ; c'est une oblation pour le Seigneur ; l'odeur de la victime est très agréable à Dieu. Et ailleurs (Lév., 2, 1) : Quand une personne fera à Dieu l'oblation d'un sacrifice, de la fleur de farine sera son offrande. Si la chose offerte pour le culte divin reste dans son intégrité ou qu'elle soit destinée à l'usage des prêtres, il y a oblation et non sacrifice[1]. Ces oblations sont, par leur nature, volontaires ; c'est pourquoi il est dit (Ex., 25, 2) : Vous les recevrez de tous ceux qui me les présenteront avec une pleine volonté. Cependant il peut arriver que l'on soit tenu à faire des oblations pour quatre raisons :

1. Par suite d'une convention antérieure, comme quand on accorde à quelqu'un une propriété de l'Église, à la condition qu'à certaines époques il fera des oblations déterminées, ce qui a la nature d'un cens (Syntagmat. juris, liv. 3, chap. 15, num. 9) ;
2. À cause d'une délégation ou d'une promesse antérieure, comme quand on fait une donation entre-vifs ou quand on laisse à l'Église, par testament, un bien meuble ou immeuble qu'on doit céder plus tard ;
3. Si une église était dans la nécessité, par exemple, si les ministres n'avaient pas de quoi vivre ;
4. Par la coutume. Ainsi les fidèles sont tenus, à certaines fêtes, de faire les offrandes accoutumées. Cependant, dans ces deux derniers cas, l'offrande reste volontaire sous un rapport, c'est-à-dire relativement à la quantité ou à l'espèce de la chose offerte.

Article 2 : Les oblations ne sont-elles dues qu'aux prêtres ?

86

Objection N°1.

Il semble que les oblations ne soient pas dues seulement aux prêtres ; car les principales paraissent être celles qu'on destine aux sacrifices des victimes ou des hosties. Or, ce qu'on donne aux pauvres reçoit dans l'Écriture le nom d'hostie, d'après ce passage de saint Paul (Héb., 13, 16) : Ne manquez pas d'être charitables et de faire part de vos biens aux pauvres ; car c'est par de semblables hosties qu'on se rend agréable à Dieu. Donc à plus forte raison les oblations sont-elles dues aux pauvres.

Réponse à l'objection N°1 :

Les dons qu'on fait aux pauvres, quoiqu'ils ne soient pas à proprement parler des sacrifices, cependant on leur en donne le nom, parce qu'on les fait pour Dieu. On peut aussi, pour la même raison, leur donner le nom d'offrandes, quoiqu'ils ne soient pas des oblations proprement dites, parce qu'ils ne sont pas offerts à Dieu immédiatement. Mais les oblations proprement dites sont employées à l'usage des pauvres, non d'après la dispensation de ceux qui les offrent, mais par celle des prêtres.

Objection N°2.

1 Il n'y a jamais sacrifice sans oblation, mais il peut y avoir oblation sans sacrifice. Le mot oblation exprime le genre par rapport au sacrifice, qui est l'espèce. †

Dans beaucoup de paroisses les moines ont une partie des oblations. Or, la charge des clercs est autre que celle des moines, comme le dit saint Jérôme (Epist. 1 ad Heliod.). Les oblations ne sont donc pas dues qu'aux prêtres.

Réponse à l'objection N°2 :

Les moines ou les autres religieux peuvent recevoir des oblations de trois manières :

1. Comme pauvres, quand les prêtres les leur dispensent ou que l'Église les leur assigne ;
2. S'ils sont ministres de l'autel ; alors ils peuvent recevoir les oblations qu'on leur fait spontanément ;
3. Quand les paroisses sont à eux : dans ce cas, ils peuvent recevoir les oblations à titre de choses dues, comme recteurs de ces églises.

Objection N°3.

Du consentement de l'Église les laïques achètent les oblations, comme les pains, etc. Or, ils ne les achètent que pour les employer à leur usage. Les oblations peuvent donc aussi appartenir aux laïques.

Réponse à l'objection N°3 :

Les oblations, après qu'elles ont été consacrées, ne peuvent plus être mises en usage par les laïques, comme les vases et les vêtements sacrés, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles du pape Damase[1]. Mais celles qui n'ont pas été consacrées peuvent servir aux laïques, d'après la dispensation des prêtres, soit qu'ils les leur donnent, soit qu'ils les leur vendent.

Mais c'est le contraire. Le pape Damase dit (habetur 10, quest. 1, chap. Hanc consuetudinem) : Que les oblations que l'on fait à l'intérieur de l'Église n'appartiennent qu'aux prêtres ; qu'il n'y a que ceux qui servent le Seigneur tous les jours qui puissent les manger et les boire ; parce que le Seigneur, dans l'Ancien Testament, a défendu aux enfants d'Israël de manger les pains de proposition, qu'il n'y avait d'exception que pour Aaron et ses fils.

Conclusion.

Puisque le prêtre est médiateur entre Dieu et le peuple, le peuple doit lui faire des offrandes, non seulement pour qu'il les emploie à son propre usage, mais encore pour qu'il les dispense fidèlement en ce qui se rapporte au culte divin, pour l'usage des autres prêtres, et pour l'entretien des pauvres. Il faut répondre que le prêtre est en quelque sorte l'entremetteur et le médiateur entre le peuple et Dieu, comme il est dit de Moïse (Deut., chap. 5) ; c'est pourquoi il lui appartient de transmettre au peuple les dogmes et les sacrements divins, et d'en recevoir ensuite les prières, les sacrifices et les oblations, pour les offrir à Dieu, selon ces paroles de saint Paul (Héb., 5, 1) : Tout pontife étant pris d'entre les hommes, est établi pour eux en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour le péché. C'est pourquoi les offrandes que le peuple fait à Dieu appartiennent aux prêtres, non seulement pour qu'ils les emploient à leur usage, mais encore pour qu'ils les dispensent fidèlement, en en employant une partie à ce qui regarde le culte de Dieu, une partie pour leur propre nourriture, parce que ceux qui servent l'autel participent de l'autel, selon l'expression de l'Apôtre (1 Cor., chap. 9), et une autre partie pour les pauvres, qui doivent, autant que possible, être soutenus par les biens de l'Église ; parce que le Seigneur tenait en réserve de l'argent pour les pauvres, comme le dit saint Jérôme à l'occasion de ces paroles de saint Matthieu (17, 26) : Mais pour que nous ne les scandalisions pas[2].

86

1 Mais c'est le contraire. †

2 Ces répartitions ne sont applicables qu'autant que la coutume opposée n'a pas prévalu, ou que la volonté des donataires n'a pas stipulé le contraire, ou qu'il n'y a pas de loi de l'Église qui l'établisse. †

Article 3 : Peut-on faire des oblations de tout ce qu'on possède licitement ?

86

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse pas faire des oblations de toutes les choses qu'on possède licitement. Car, d'après le droit (1, Idem ff. de condict. ob turp. caus.), une prostituée exerce une profession honteuse, et cependant ce qu'elle reçoit n'est pas un gain illégitime, elle le possède licitement. Or, il n'est pas permis de faire des offrandes avec ce profit, puisque la loi dit (Deut., 23, 18) : Vous n'offrirez pas le prix de la prostitution dans la maison du Seigneur votre Dieu. Il n'est donc pas permis de faire une offrande de tout ce que l'on possède licitement.

Réponse à l'objection N°1 :

Sous l'ancienne loi, il était défendu d'offrir le gain de la débauche à cause de l'impureté de cette action ; sous la loi nouvelle, cette oblation est aussi défendue à cause du scandale, dans la crainte que l'Église ne paraisse favoriser le péché, si elle recevait l'offrande du profit qui en est résulté.

Objection N°2.

Au même endroit, il est défendu d'offrir dans la maison de Dieu le prix d'un chien. Or, il est évident que le prix d'un chien vendu dans de justes conditions est une possession légitime. Il n'est donc pas permis d'offrir tout ce que l'on possède légitimement.

Réponse à l'objection N°2 :

Le chien, d'après la loi ancienne, était réputé immonde. Cependant on rachetait les autres animaux impurs, et l'on pouvait en offrir le prix, d'après ces paroles du Lévitique (Lév., 27, 27) : Si l'animal est impur, celui qui l'aura offert le rachètera. Mais on n'offrait, ni on ne rachetait le chien, soit parce que les idolâtres s'en servaient dans les sacrifices des idoles, soit parce que ces animaux désignent la rapacité, dont on ne peut faire une oblation. Cette défense n'existe plus sous la loi nouvelle.

Objection N°3.

Le prophète dit (Mala., 1, 18) : Si vous offrez un animal boiteux et malade, n'est-ce pas une faute ? Or, un animal boiteux et malade est une chose que l'on possède justement. Il semble donc qu'on ne puisse pas faire une offrande de tout ce que l'on possède à juste titre.

Réponse à l'objection N°3 :

L'oblation d'un animal aveugle ou boiteux était défendue pour trois motifs :

1. En raison de celui à qui on les offrait. Ainsi le prophète dit (Mala., 1, 8) : Si vous offrez un animal aveugle pour l'immoler, n'est-ce pas un mal ? Les sacrifices devaient être sans tache.
2. Par suite du mépris. C'est pourquoi le même prophète ajoute : Vous avez souillé mon nom en ce que vous avez dit : la table du Seigneur est souillée, ce qu'on place dessus est méprisable.
3. À cause du vœu antérieur qui oblige l'homme à donner dans son entier ce qu'il a promis ; et c'est ce qui fait dire encore à Malachie : Maudit soit l'homme trompeur qui a dans son troupeau une bête saine, et qui, après avoir fait un vœu, n'offre au Seigneur qu'un animal débile. Ces motifs restent les mêmes sous la loi nouvelle ; mais dès qu'ils cessent, l'oblation n'est plus défendue.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Prov., 3, 9) : Honorez le Seigneur votre Dieu de vos biens. Or, tout ce que l'homme possède légitimement fait partie de ses biens. Il peut donc en faire une offrande.

Conclusion.

Il n'est pas permis de faire une oblation des biens que l'on a acquis et qu'on possède injustement ; à l'égard de tous les autres, comme d'après la loi nouvelle, toute créature est pure, considérée en elle-même, on peut les offrir ; cependant par accident on peut en être empêché, par exemple on ne peut offrir une chose dont l'oblation tournerait au détriment d'un tiers.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (Lib. de verb. Dom., serm. 35, chap. 2) : Si vous dépouilliez quelqu'un et que vous donniez de ses dépouilles à un juge, dans le cas où ce juge serait pour vous, la force de la justice est si grande que vous le désapprouveriez. Dieu n'est pas tel que vous ne devez pas être vous-même. C'est pourquoi il est dit (Ecclésiastique, 34, 21) : L'oblation de celui qui offre un bien injustement est souillée. D'où il est évident que l'on ne peut pas faire une oblation des choses que l'on possède et qu'on a acquises injustement. — Sous la loi ancienne, qui était figurative, il y avait des choses qui étaient considérées comme immondes à cause de leur signification, et qu'il n'était pas permis d'offrir. Mais, sous la loi nouvelle, toute créature est considérée comme pure, selon la remarque de saint Paul (Tite, chap. 1). C'est pourquoi, absolument parlant, on peut faire une offrande de tout ce que l'on possède licitement. Cependant, par accident, il y a des choses que l'on possède légitimement et qu'on ne peut pas offrir ; par exemple, s'il en résultait un dommage pour un tiers, comme si un enfant offrait à Dieu ce qu'il doit employer à nourrir ses parents, ce que le Seigneur désapprouve (Matth., chap. 15). On ne peut pas non plus offrir une chose s'il en résultait du scandale, ou du mépris, ou tout autre effet semblable. [Q87-2] ; [Q88-8]

Article 4 : Est-on tenu de payer les prémices ?

86

Objection N°1.

Il semble qu'on ne soit pas tenu de payer les prémices. Car, après avoir donné, la loi sur les premiers-nés, Moïse ajoute (Ex., 13, 9) : Ce sera comme un signe dans votre main ; ce qui paraît indiquer un précepte cérémoniel. Or, on ne doit pas observer, sous la loi nouvelle, les préceptes cérémoniels. On ne doit donc pas payer les prémices.

Réponse à l'objection N°1 :

Les préceptes cérémoniels proprement dits figuraient l'avenir, et c'est pour cela qu'ils ont cessé aussitôt que ce qu'ils signifiaient s'est réalisé. Mais l'oblation des prémices était en signe d'un bienfait passé, d'où résulte aux yeux de la raison naturelle elle-même une dette de reconnaissance. C'est pourquoi cette obligation subsiste en général.

Objection N°2.

On offrait au Seigneur les prémices pour le bienfait spécial qu'il avait accordé au peuple juif. Ainsi il est dit (Deut., 26, 2) : Vous prendrez les prémices de tous les fruits de votre terre, et vous irez trouver le prêtre qui sera d'office ce jour-là et vous lui direz : Je reconnais aujourd'hui devant le Seigneur votre Dieu que je suis entré dans la terre qu'il avait promis avec serment à nos pères de nous donner. Les autres nations ne sont donc pas tenues de payer les prémices.

Réponse à l'objection N°2 :

On offrait des prémices sous la loi ancienne, non seulement parce qu'on avait reçu de Dieu, à titre de bienfait, la terre promise, mais encore parce qu'on tenait de lui les fruits de la terre. Aussi disait-on (Deut., 26, 10) : J'offre les prémices des biens de la terre que le Seigneur m'a donnés. Cette seconde

cause est générale pour tout le monde. On peut dire aussi que comme Dieu a accordé la terre promise aux Juifs par un bienfait spécial, de même il a accordé à tout le genre humain, par un bienfait général, la possession du globe, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 113, 19) : Il a donné la terre aux enfants des hommes.

Objection N°3.

Une chose à laquelle on est tenu doit être déterminée. Or, on ne trouve ni dans la loi nouvelle, ni dans la loi ancienne, quelle doit être la quantité des prémices. On n'est donc pas tenu nécessairement à les payer.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Jérôme (Sup. illud Ezech. 45 Hæ sunt primit. et hab. chap. 1 de Constitut.), d'après la coutume des anciens, il était d'usage que l'on donnât au plus la quarantième partie de la récolte aux prêtres pour les prémices et qu'on en offrît pour le moins la soixantième. D'où il paraît que les prémices que l'on doit offrir se renferment dans ces limites selon la coutume du pays. Mais, cependant, c'est avec raison que sous la loi on n'a pas déterminé la quantité des prémices, parce que, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), les prémices se donnaient sous forme d'offrande, et il est de l'essence de l'offrande d'être volontaire.

Mais c'est le contraire. Le droit dit (16, quest. 7, chap. Decimas) : Il faut que l'on reçoive de tout le peuple les dîmes et les prémices que nous reconnaissons comme appartenant de droit aux prêtres.

Conclusion.

Tout le monde est tenu de payer les prémices des fruits qu'il retire de ses champs ; selon la loi ancienne c'était déterminé par la loi elle-même ; mais sous la loi nouvelle on doit s'en rapporter à la coutume du pays et de l'Église.

Il faut répondre que les prémices sont un genre d'oblation, parce que c'est à Dieu qu'on les offre. Aussi est-il dit (Deut., 26, 4) que le prêtre, prenant le panier où les prémices sont renfermées, le mettra sur l'autel devant le Seigneur votre Dieu ; puis on recommande à celui qui fait l'offrande de prononcer ces paroles : J'offre maintenant les prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnés. On offrait les prémices pour un motif spécial qui consistait à reconnaître le bienfait de Dieu, comme si l'on eût confessé publiquement que c'était de lui qu'on tenait les fruits de la terre, et qu'on était obligé pour cela de lui en faire hommage, d'après cette pensée de l'Écriture (I. Par., 29, 14) : Nous vous donnons ce que nous avons reçu de vous. Et parce que nous devons offrir à Dieu ce qu'il y a de principal, la loi ordonnait de lui faire oblation des prémices, qui sont en quelque sorte ce qu'il y a de mieux dans les fruits de la terre. Comme le prêtre est établi pour le peuple en ce qui se rapporte à Dieu, il s'ensuit que les prémices que le peuple offrait servaient à l'usage de tous les ministres sacrés. C'est pourquoi il est dit (Nom., 18, 8) : Le Seigneur a dit à Aaron : Voilà, je vous ai donné la garde de mes prémices. — Or, il est de droit naturel que l'homme emploie les choses que Dieu lui a données pour l'honorer ; mais qu'il fasse une offrande à telles ou telles personnes, qu'il donne les premiers fruits de la terre ou qu'il les donne dans telle ou telle quantité, c'est ce qui a été déterminé de droit divin sous la loi ancienne. Ces mêmes choses sont définies sous la loi nouvelle par les lois de l'Église, qui oblige les fidèles à payer les prémices, selon la coutume de leur pays et selon les besoins de ses ministres.

86

QUESTION 87 : DES DÎMES

Question 87 : Des dîmes.....203
Article 1 : Est-on tenu de payer la dîme de nécessité de précepte ?.....204
Article 2 : Est-on tenu de donner la dîme de toutes choses ?.....207
Article3 : Doit-on donner les dîmes aux ecclésiastiques ?.....209
Article 4 : Les ecclésiastiques sont-ils tenus de payer les dîmes ?.....210

Après avoir parlé des oblations et des prémices nous devons nous occuper des dîmes.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Est-on obligé de payer les dîmes de nécessité de précepte ?
2. Quelles sont les choses dont on doit payer la dîme ?
3. À qui doit-on la payer ?
4. Quels sont ceux qui sont tenus de la payer ?

Article 1 : Est-on tenu de payer la dîme de nécessité de précepte ?

87

Objection N°1.

Il semble qu'on ne soit pas tenu de payer les dîmes de nécessité de précepte. Car le précepte qui ordonne de les payer appartient à l'ancienne loi. Ainsi il est dit (Lév., 27, 30) : Toute dîme de la terre, soit des grains, soit des fruits des arbres, appartient au Seigneur. Et plus loin : Tout animal qui naît le dixième, soit des bœufs ou des brebis et de tout, ce qui se passe sous la houlette du berger, sera la dîme qui sera consacrée au Seigneur. Or, on ne peut pas ranger ce précepte parmi les préceptes moraux, parce que la raison naturelle ne dit pas que l'on doit donner la dixième plutôt que la neuvième ou la onzième partie. Par conséquent c'est donc un précepte judiciel ou cérémoniel. Et puisque, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 103, art. 3, et quest. 104, art. 3), sous la loi de grâce les hommes ne sont tenus ni aux préceptes cérémoniels, ni aux préceptes judiciels de l'ancienne loi, il s'ensuit qu'ils ne sont pas tenus maintenant de payer la dîme.

Objection N°2.

Sous la loi de grâce les hommes ne sont tenus à observer que les préceptes que le Christ leur a notifiés par les apôtres : Enseignez-les, dit-il lui-même (Matth., 28, 20), à observer tout ce que je vous ai montré, et saint Paul déclare (Actes, 20, 27) : Qu'il n'a pas manqué d'annoncer tous les desseins de Dieu. Or, dans l'enseignement du Christ et dans celui des apôtres, il n'est point fait mention du payement des dîmes. Car ce que dit le Seigneur (Matth., 23, 23) : Malheur à vous qui payez la dîme de la menthe, de l'aneth, etc., c'était là ce qu'il fallait faire ; paraît devoir se rapporter au temps des observances légales, puisque saint Hilaire dit (Sup. Matth., can. 24) qu'on ne devait pas omettre ces dîmes qui étaient utiles pour figurer l'avenir. Donc sous la loi de grâce les hommes ne sont pas tenus à les payer.

Réponse à l'objection N°2 :

Le précepte qui ordonnait le payement des dîmes a été reproduit, quant à sa partie morale, dans l'Évangile, à l'endroit où le Seigneur dit (Matth., 10, 10) : que l'ouvrier est digne de sa récompense. L'Apôtre l'a aussi renouvelé (1 Cor., chap. 9). Mais on a laissé à l'Église le soin de déterminer quelle portion on devrait donner.

Objection N°3.

Sous la loi de grâce les hommes ne sont pas plus tenus aux observances légales qu'avant la loi. Or, avant la loi les dîmes n'étaient pas de précepte, on les donnait seulement par suite d'un vœu qu'on avait fait. Car on lit (Gen., 28, 20) que Jacob fit un vœu en disant : Si Dieu est avec moi et qu'il me guide dans la voie où je marche… je lui offrirai la dîme de tout ce que je possède. On n'est donc pas tenu non plus sous la loi de grâce à payer les dîmes.

Réponse à l'objection N°3 :

Avant la promulgation de la loi les ministres du culte divin n'étaient pas déterminés, mais on dit que les aînés étaient les prêtres, et qu'à ce titre ils recevaient une double portion. C'est pourquoi on n'avait pas fixé la part qu'on devait remettre aux ministres du culte divin ; mais dès que l'un d'eux se présentait, chacun lui donnait spontanément ce qu'il voulait. C'est ainsi qu'Abraham poussé par un instinct prophétique donna la dîme à Melchisédech, le prêtre du Dieu souverain, comme on le voit (Gen., chap. 14). De même Jacob fit vœu de donner la dîme, quoiqu'on ne voie pas qu'il l'ait offerte à quelques ministres, mais plutôt au culte de Dieu, par exemple, pour la consommation des sacrifices. D'où il dit expressément : Je vous offrirai la dîme.

Objection N°4.

Sous la loi ancienne il y avait trois sortes de dîmes qu'on était tenu de payer. Il y en avait qu'on payait aux lévites, car il est dit (Nom., 18, 24) : Les lévites se contenteront de l'offrande des dîmes que j'ai mises de côté pour leur usage et pour subvenir à leurs besoins. Il y avait aussi d'autres dîmes dont il est dit (Deut., 14, 22) : Vous mettrez à part, chaque année, le dixième de tous vos fruits qui naissent de la terre et vous mangerez en présence du Seigneur, votre Dieu, au lieu qu'il aura choisi. Enfin, il y en avait d'autres à l'occasion desquelles on ajoute (ibid., 28) : Tous les trois ans vous séparerez encore une autre dîme de tous les biens qui vous seront venus cette année-là et vous les mettrez en réserve dans vos maisons ; et le lévite qui n'aura point de part dans la terre que vous posséderez à l'étranger, l'orphelin et la veuve qui seront dans vos villes viendront en manger et se rassasier. Or, sous la loi de grâce on n'est tenu ni à la seconde, ni à la troisième de ces dîmes. On n'est donc pas tenu davantage à la première.

Réponse à l'objection N°4 :

Les secondes dîmes que l'on réservait pour l'oblation des sacrifices n'ont pas d'objet sous la loi nouvelle, puisque les victimes légales ont cessé. Les troisièmes espèces de dîmes, que l'on devait manger avec les pauvres, se sont accrues sous la loi nouvelle par là même que le Seigneur ne fait pas seulement donner aux pauvres la dixième partie de ce qu'on possède, mais encore tout le superflu, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 11, 41) : Faites l'aumône de ce qui vous reste. Les ministres de l'Église doivent eux-mêmes dispenser aux pauvres les dîmes qu'on leur donne.

Objection N°5.

Ce que l'on doit sans époque déterminée, oblige sous peine de péché si on ne paye pas immédiatement. Par conséquent si les hommes sous la loi de grâce étaient obligés de nécessité de précepte à payer les dîmes sur les terres où on ne les paye pas, ils seraient tous en état de péché mortel, et par conséquent les ecclésiastiques aussi parce qu'ils auraient dissimulé le mal, ce qui répugne. Tous les hommes ne sont donc pas tenus nécessairement au payement des dîmes.

Réponse à l'objection N°5 :

Les ecclésiastiques doivent plus travailler au développement des biens spirituels parmi le peuple qu'à recueillir les biens temporels. C'est pourquoi l'Apôtre n'a pas voulu faire usage de la puissance que le Seigneur lui avait donnée de recevoir quelque chose de ceux auxquels il annonçait l'Évangile, dans la crainte de nuire aux progrès de la doctrine du Christ. Cependant ils ne péchaient pas, ceux qui ne venaient pas à son secours ; autrement l'Apôtre n'aurait pas manqué de les en reprendre. De même les ecclésiastiques ont raison de ne pas demander les dîmes de l'Église, quand ils ne pourraient les réclamer sans scandale, soit parce qu'on n'a pas l'habitude de les payer, soit pour un autre motif. Toutefois ils ne sont pas en état de damnation, ceux qui ne payent pas dans les lieux où l'Église n'exige rien ; à moins que par obstination ils n'aient la volonté de ne pas payer, quand môme on leur dirait de le faire.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (serm. 219 De temp.) et on lit dans le droit (16, quest. 1, chap. 66) que les dîmes sont exigées à titre de dettes et que ceux qui ne veulent pas les payer possèdent le bien d'autrui. [Q97-2]

Conclusion.

On est tenu de payer la dîme de droit naturel et d'après le droit positif qui pourrait décider que l'on doit payer une autre partie que le dixième.

Il faut répondre que sous la loi ancienne on donnait les dîmes pour nourrir les ministres de Dieu. D'où il est dit (Mal., 3, 10) : Portez toutes vos dîmes dans mon grenier, afin qu'il y ait de quoi vivre dans

ma maison. Le précepte qui regarde le payement des dîmes était donc d'une part un précepte moral, puisqu'il est naturellement conforme à la raison, et d'une autre part c'était un précepte judiciel qui tire toute sa force de l'institution divine. En effet, la raison naturelle nous dit que le peuple doit pourvoir à l'entretien des ministres du culte divin qui travaillent pour son salut ; comme il doit également subvenir aux frais de ceux qui se dévouent à la défense de ses intérêts généraux, comme les princes, les soldats, etc. C'est ce que prouve l'Apôtre par ce qui se passe universellement, en disant (1 Cor., 9, 7) : Qui porte jamais les armes à ses dépens ? Qui est-ce qui plante une vigne et qui n'en mange pas le fruit ? — Mais la détermination de la part que l'on doit remettre aux ministres du culte divin n'est pas de droit naturel ; Dieu l'a réglée selon la condition du peuple auquel il a donné sa loi. Ainsi comme il était divisé en douze tribus, la douzième, c'est-à-dire celle de Lévi qui était occupée tout entière au service divin, n'avait pas de terres qui lui fournissent de quoi vivre. Il était donc convenable que les onze autres tribus donnassent aux lévites la dixième partie de leurs récoltes pour qu'ils vécussent plus honorablement, et parce qu'il devait s'en trouver qui négligeraient de remplir ce précepte. Par conséquent, relativement à la détermination du dixième, le précepte était judiciel, comme tous ceux qui ont été établis spécialement pour conserver l'égalité des hommes entre eux, selon la condition particulière de cette nation. On leur a donné le nom de préceptes judiciels, quoiqu'ils aient été par voie de conséquence une figure de l'avenir, comme tous les faits qui se rapportent aux Juifs, selon cette expression de l'Apôtre (1 Cor., 10, 11) : Tout leur arrivait en figure. Ils avaient cela de commun avec les préceptes cérémoniels qui ont été principalement institués pour figurer l'avenir. À ce titre le précepte qui regarde le payement des dîmes était donc aussi une figure de l'avenir. Car celui qui donne le dixième, qui est un signe de perfection[1] en se réservant les neuf autres parties, on déclarait par là même qu'on était par soi-même imparfait et qu'on attendait de Dieu la perfection qui devait arriver par le Christ. Ce n'était cependant pas pour cela un précepte cérémoniel, mais un précepte judiciel, comme nous l'avons dit (hic sup.). — Or, il y a cette différence entre les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciels, comme nous l'avons remarqué (1a 2æ, quest. 104, art. 3), c'est qu'il est défendu d'observer les préceptes cérémoniels sous la loi nouvelle, tandis que les préceptes judiciels, quoiqu'ils ne soient pas obligatoires sous la loi de grâce, peuvent cependant être observés sans péché. On peut être tenu à les observer, si celui qui a en main le pouvoir vient à décider par une loi qu'ils sont obligatoires. Ainsi le précepte judiciel de l'ancienne loi qui commande à celui qui a dérobé une brebis d'en rendre quatre (Ex., chap. 22) devrait être observé, si un roi y soumettait ses sujets. De même sous la loi nouvelle l'Église a déterminé de son autorité que l'on paierait la dîme, et elle a usé en cela d'une certaine douceur. Car le peuple de la loi nouvelle ne donne pas plus à ses ministres que celui de la loi ancienne, quoiqu'il soit tenu à des obligations plus élevées, d'après ces paroles du Seigneur (Matth., 5, 20) : Si votre justice n'est pas plus parfaite que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ; et quoique les ministres du Nouveau Testament aient une dignité supérieure à celle des ministres de l'Ancien, comme le prouve saint Paul (2 Cor., chap. 2). Ainsi il est donc évident qu'on est tenu de payer les dîmes, partie de droit naturel et partie d'institution ecclésiastique. Mais l'Église, selon l'opportunité des temps et des personnes, pourrait fixer une autre portion[2] que l'on aurait à payer.

La réponse à la première objection est par là même évidente.

87

1 Parce que le nombre dix est un nombre parfait, attendu qu'il est la première limite des nombres simples au-delà de laquelle ils ne peuvent aller qu'autant qu'on les répète. †

2 Au lieu du dixième elle pourrait fixer le douzième, le vingtième. †

Article 2 : Est-on tenu de donner la dîme de toutes choses ?

87

Objection N°1.

Il semble qu'on ne soit pas tenu de donner la dîme de toutes choses. Car c'est la loi ancienne qui a établi le payement des dîmes. Or, dans cette loi il n'y a pas de précepte qui ait pour objet les dîmes personnelles, c'est-à-dire celles qu'on prélève sur les biens qu'on acquiert par son acte propre, par exemple, dans le commerce ou la milice. Personne n'est donc tenu de payer la dîme de ces divers profits.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a eu une raison spéciale pour laquelle, sous l'ancienne loi, on n'a pas ordonné de dîmes personnelles. Celte raison tient à la condition du peuple juif ; car toutes les autres tribus avaient des possessions certaines, au moyen desquelles elles pouvaient suffisamment pourvoir aux lévites, qui ne possédaient rien. D'ailleurs il ne leur était pas défendu de gagner quelque chose, en se livrant à des travaux honnêtes, comme les autres Juifs. Mais le peuple de la loi nouvelle est répandu dans le monde entier ; la plupart des fidèles n'ont pas de propriétés, ils vivent de leur travail. Si on ne prélevait pas de dîmes sur leurs profits, ils ne contribueraient donc en rien à l'entretien des ministres de Dieu. Quant aux ministres de la loi nouvelle, il leur est interdit plus sévèrement de ne pas se jeter dans les affaires lucratives, suivant cet avis de saint Paul (2 Tim., 2, 4) : Que celui qui est enrôlé au service de Dieu évite l'embarras des affaires du siècle. C'est pourquoi, sous la loi nouvelle, on est tenu à des dîmes personnelles, selon la coutume du pays et les besoins des ministres. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Serm. 219 De temp.), et au droit (hab. 16, quest. 1, chap. Decimæ) : Payez la dîme du profit que vous retirez de la milice, du négoce et de l'industrie.

Objection N°2.

On ne doit pas offrir des choses mal acquises, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 3). Or, les oblations qu'on offre à Dieu immédiatement paraissent appartenir plutôt au culte divin que les dîmes qu'on offre aux ministres. On ne doit donc pas payer la dîme des biens injustement acquis.

Réponse à l'objection N°2 :

Un bien peut être mal acquis de deux manières :

1. Parce que l'acquisition en est injuste, comme ce qu'on acquiert par la rapine, le vol ou l'usure. On est tenu de restituer ces biens, mais non d'en payer la dîme. Cependant si un champ a été acheté avec des profits usuraires, l'usurier est obligé de donner la dîme de ses fruits, parce que ses fruits ne proviennent pas de l'usure, mais qu'ils sont un présent de Dieu.
2. Il y a des biens mal acquis parce qu'ils ont une cause honteuse, comme l'argent que gagnent une prostituée, un histrion, etc. Ils ne sont pas tenus de restituer ce profit, et par conséquent ils en doivent la dîme, comme celle de tous les autres biens personnels. Cependant l'Église ne doit pas recevoir leur don tant qu'ils sont dans le péché, de peur qu'elle ne paraisse partager leur crime. Mais après qu'ils en ont fait pénitence, on peut recevoir la dîme de ces biens.

Objection N°3.

La loi ordonne seulement (Lév., chap. 27) de payer la dîme des grains, des fruits, des arbres et des animaux qui sont sous la verge du berger. Or, indépendamment de ces choses, il y en a beaucoup

d’autres que l’homme récolte, comme les herbes qui viennent dans les jardins, etc. On n’est donc pas tenu de donner la dîme de ces biens.

Réponse à l’objection N°3 :

Les choses qui se rapportent à une fin doivent se juger d’après le rapport qu’elles ont avec cette fin ; car les dîmes sont dues, non pour elles-mêmes, mais pour les ministres. Il ne serait pas de la dignité de ces derniers de les demander, en entrant dans des détails trop minutieux ; car cette attention scrupuleuse est regardée comme un vice, selon la remarque d’Aristote (Eth., liv. 4, chap. 2). C’est pourquoi la loi ancienne n’a pas déterminé que l’on donnerait la dîme de toutes ces petites productions ; elle a laissé cela à la volonté de chacun, parce que les choses de peu d’importance sont considérées comme rien. Ainsi les pharisiens, qui se glorifiaient d’observer parfaitement la loi, payaient la dîme des moindres choses. Cependant le Seigneur ne les en blâme pas, mais il les reprend seulement de ce qu’ils méprisaient les préceptes spirituels, qui sont bien plus graves. Au lieu de les blâmer, il montre plutôt qu’ils étaient louables par là même, puisqu’il dit que cela devait être sous la loi ancienne, selon l’explication de saint Chrysostome (alius auctor Hom. 44, In op. imperf.) ; ce qui paraît indiquer toutefois plutôt une convenance qu’une obligation. Par conséquent, maintenant on n’est pas tenu non plus de donner la dîme des moindres choses, à moins que ce ne soit la coutume du pays.

Objection N°4.

L’homme ne peut payer que ce qui est en son pouvoir. Or, l’homme n’a pas en son pouvoir tout ce qu’il retire des fruits de la terre ou des animaux ; car parmi les choses il y en a qui lui sont ravies par le vol ou la rapine, d’autres passent entre les mains d’un autre maître, parce qu’elles sont vendues, enfin d’autres sont dues aux princes à titre de tribut, et aux ouvriers à titre de salaire. On n’est donc pas tenu de donner la dîme de tous ces biens.

Réponse à l’objection N°4 :

Pour les choses qui ont été ravies par vol ou par rapine, celui à qui on les a enlevées n’est pas tenu d’en payer la dîme avant qu’il les ait recouvrées, à moins qu’il n’ait fait cette perte par sa faute ou par négligence ; parce que l’Église ne doit pas en souffrir. Si on vend du grain sans avoir payé la dîme, l’Église peut l’exiger de l’acheteur, parce qu’il a une chose qui est à elle, et elle peut aussi l’exiger du vendeur, parce qu’il l’a trompée autant qu’il était en son pouvoir. Cependant, du moment où l’un des deux a payé, l’autre n’y est plus tenu. Comme on doit les dîmes des fruits de la terre, selon qu’ils sont un présent de Dieu, il s’ensuit qu’elles ne tombent pas sous le tribut et qu’elles ne sont pas non plus grevées du salaire dû à l’ouvrier. C’est pourquoi on ne doit donc pas déduire le tribut et le prix des ouvriers avant de les payer, mais elles doivent être payées avant toutes choses, et on doit les prendre sur l’intégralité des fruits.

Mais c’est le contraire. Il est dit (Gen., 26, 22) : Je vous offrirai la dîme de tout ce que vous me donnerez. Or, tout ce que l’homme possède, il le tient de Dieu. Il doit donc donner la dîme de tous ses biens.

Conclusion.

On doit payer la dîme de toutes les choses que l’on possède, conformément à la coutume du pays et selon les besoins des ministres de l’Église.

Il faut répondre que nous devons juger de toute chose principalement d’après sa racine. Or, la cause radicale du payement des dîmes, c’est la dette par laquelle on doit une récompense matérielle à celui qui fait un bien spirituel, d’après ces paroles de l’Apôtre (1 Cor., 9, 11) : Si nous avons semé parmi vous des biens spirituels, est-ce une grande chose que nous recueillions de vos biens temporels ? C’est sur cette dette que l’Église s’est fondée pour déterminer le payement des dîmes. Or, tout ce que l’on possède étant compris au nombre des biens temporels, il s’ensuit qu’on doit payer la dîme de tout ce que l’on a.

Article3 : Doit-on donner les dîmes aux ecclésiastiques ?

87

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas donner les dîmes aux ecclésiastiques. Car dans l'Ancien Testament on donnait les dîmes aux lévites, parce qu'ils n'avaient pas de part dans les possessions du peuple, comme on le voit (Nom., chap. 18). Or, sous la nouvelle alliance, les ecclésiastiques ont des biens de patrimoine quelquefois et des domaines ecclésiastiques. Ils reçoivent de plus les prémices et les offrandes pour les vivants et les morts. Il paraît donc superflu qu'on leur donne les dîmes.

Réponse à l'objection N°1 :

Sous l'ancienne loi, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°4), il y avait des dîmes spéciales consacrées à l'entretien des pauvres. Mais sous la loi nouvelle on donne des dîmes aux ecclésiastiques, non seulement pour subvenir à leurs propres besoins, mais encore pour qu'ils les emploient en faveur des pauvres. C'est pourquoi elles ne sont pas superflues, mais il faut, pour atteindre cette fin, les possessions ecclésiastiques, les oblations et les prémices réunies avec les dîmes.

Objection N°2.

Il arrive quelquefois qu'on a son domicile dans une paroisse et qu'on cultive des champs sur une autre ; ou bien qu'un berger conduit son troupeau pendant une partie de l'année dans le finage d'une paroisse et qu'il le mène une autre partie de l'année dans le finage d'une autre ; ou qu'il a sa bergerie dans une paroisse et qu'il fait paître ses brebis sur une autre. Dans ces cas-là et dans tous les autres cas semblables, il ne semble pas qu'on puisse distinguer à quels ecclésiastiques on doit payer la dîme. Il ne semble donc pas qu'on doive la payer à quelqu'un d'une manière déterminée.

Réponse à l'objection N°2 :

On doit à l'église de la paroisse où l'on habite les dîmes personnelles ; quant aux dîmes territoriales elles paraissent avec raison appartenir plutôt à l'église sur les confins de laquelle se trouvent les domaines qu'on possède. Cependant le droit décide que dans ce cas il faut s'en tenir à la coutume qui a depuis longtemps prévalu (chap. Cum sint et chap. Ad apostolicæ, de Decimis). Quant au berger qui à des époques différentes fait paître son troupeau sur deux paroisses, il doit proportionnellement payer la dîme à chaque église ; et parce que les fruits du troupeau proviennent des pâturages, il doit plutôt la dîme à l'église sur le territoire de laquelle paît le troupeau qu'à celle où se trouve la bergerie.

Objection N°3.

Dans certains pays la coutume générale est que les soldats reçoivent de l'Église les dîmes à titre de fiefs. Il y a aussi des religieux qui les reçoivent. Il ne semble donc pas que les dîmes ne soient dues qu'aux ecclésiastiques qui ont charge d'âmes.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme l'Église peut remettre à un laïque les denrées qu'elle a reçues pour la dîme, de même elle peut lui accorder le droit de recevoir les dîmes qu'elle doit percevoir, en réservant le droit de ses ministres, soit parce que c'est nécessaire à l'Église, comme les dîmes qui sont inféodées à des soldats dans certaines contrées, soit pour secourir les pauvres. C'est de la sorte qu'elle les accorde sous forme d'aumône à quelques religieux laïques ou qui n'ont pas charge d'âmes. Mais il y a aussi des religieux qui sont aptes à les recevoir, parce qu'ils ont charge d'âmes.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Nom., 18, 21) : J'ai donné aux enfants de Lévi pour leur partage toutes les dîmes d'Israël, en récompense des services qu'ils me rendent dans le tabernacle. Or, les

ecclésiastiques sont les successeurs des lévites sous la nouvelle alliance. On ne doit donc qu'à eux les dîmes.

Conclusion.

Quoique les ecclésiastiques aient seuls droit sur les dîmes, cependant les laïques peuvent les percevoir.

Il faut répondre qu'à l'égard des dîmes il y a deux choses à considérer, le droit de les recevoir et les denrées que l'on désigne sous ce nom. Le droit de les recevoir est spirituel ; car il résulte de l'obligation où l'on est de payer les ministres de l'autel pour leur ministère et de rendre des biens temporels à ceux qui sèment les biens spirituels ; ce qui ne regarde que les clercs qui ont charge d'âmes. C'est pourquoi ils sont les seuls qui aient ce droit. Quant aux denrées qui portent le nom de dîmes, ce sont des choses corporelles. Elles peuvent par conséquent servir à l'usage de tout le monde, et par conséquent on peut les donner aux laïques. [Q100-4]

Article 4 : Les ecclésiastiques sont-ils tenus de payer les dîmes ?

87

Objection N°1.

Il semble que les ecclésiastiques soient tenus de payer les dîmes. En effet, il est de droit commun que l'église paroissiale doit recevoir les dîmes des propriétés qui sont sur son territoire. Or, il arrive quelquefois que les ecclésiastiques ont des biens propres sur le territoire d'une église paroissiale ou qu'une autre église possède là des biens ecclésiastiques. Il semble donc que les ecclésiastiques soient tenus de donner la dîme de leurs possessions.

Objection N°2.

Il y a des religieux ecclésiastiques qui sont cependant tenus de donner les dîmes aux églises, en raison des terres qu'ils cultivent de leurs propres mains. D'où il semble que les ecclésiastiques ne sont pas exempts de payer les dîmes.

Réponse à l'objection N°2 :

Les religieux qui sont prêtres, s'ils ont charge d'âmes, par là même qu'ils distribuent au peuple les biens spirituels, ne sont pas tenus de payer la dîme, mais ils peuvent la recevoir. Pour les autres religieux qui sont prêtres et qui ne distribuent pas au peuple les biens spirituels, la raison n'est pas la même : car ils sont tenus de droit commun à payer les dîmes. Cependant ils ont quelque immunité d'après les différentes concessions qui leur ont été faites par le Saint-Siège.

Objection N°3.

Comme la loi ordonne (Nom., chap. 18) aux lévites de recevoir du peuple les dîmes ; de même elle leur commande de les donner au grand prêtre. Par conséquent, comme les laïques doivent donner la dîme aux prêtres, de même ceux-ci doivent la donner au souverain pontife.

Réponse à l'objection N°3 :

Sous la loi ancienne on devait les prémices aux prêtres et les dîmes aux lévites. Et parce que les lévites étaient au-dessous les prêtres, le Seigneur leur ordonna de payer au grand prêtre la dîme de leurs dîmes, au lieu des prémices. Par conséquent pour la même raison les ecclésiastiques seraient tenus de payer la dîme au souverain pontife, s'il l'exigeait. Car la raison naturelle nous dit que celui qui est chargé des intérêts généraux de la multitude, doit être aidé des biens de tous, pour qu'il puisse faire ce qui importe au salut commun.

Objection N°4.

Comme on doit donner les dîmes pour l'entretien du clergé, de même on doit les payer pour subvenir aux besoins des pauvres. Si donc on exempte les prêtres du payement des dîmes, on doit aussi en exempter les pauvres. Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est aussi.

Réponse à l'objection N°4 :

Les dîmes doivent être employées par les ecclésiastiques au soulagement des pauvres. C'est pourquoi les pauvres n'ont pas de motif pour les recevoir, mais ils sont tenus de les payer.

Mais c'est le contraire. Le pape Pascal II dit dans une de ses Décrétales (hab., chap. 2 de Dec.) : C'est un nouveau genre d'exaction que les ecclésiastiques exigent des ecclésiastiques la dîme.

Conclusion.

Les ecclésiastiques, comme tels, ne sont pas tenus de payer les dîmes, mais ils y sont tenus comme propriétaires de biens propres.

Il faut répondre que la même chose ne peut pas être une cause de donation et d'acceptation, comme elle ne peut pas être non plus une cause active et passive. Mais il arrive que pour des causes diverses et sous des rapports différents le même individu donne et reçoit, et qu'il est actif et passif. Ainsi les dîmes sont dues par les fidèles aux ecclésiastiques, selon qu'ils sont ministres de l'autel et qu'ils distribuent au peuple les biens spirituels. Par conséquent les ecclésiastiques, considérés comme tels, c'est-à-dire selon qu'ils ont des possessions ecclésiastiques, ne sont pas tenus de payer la dîme, mais pour une autre cause, c'est-à-dire par là même qu'ils possèdent en leur propre nom, soit qu'ils aient hérité de leurs parents, soit qu'ils aient acheté ou de toute autre manière, ils sont obligés de payer les dîmes.

La réponse au premier argument est donc par là même évidente. Car les ecclésiastiques sont tenus de payer à l'église paroissiale la dîme de leurs propres biens, comme les autres, quand même ils seraient ministres de cette église ; parce que posséder une chose en propre est tout autre que de la posséder à titre de propriété commune. Mais les biens ecclésiastiques ne sont pas soumis à la dîme, quoiqu'ils soient sur le territoire d'une autre paroisse.

87

QUESTION 88 : DU VŒU PAR LEQUEL ON PROMET À DIEU QUELQUE CHOSE

Question 88 : Du vœu par lequel on promet à Dieu quelque chose.....212
Article 1 : Le vœu consiste-t-il dans le seul propos de la volonté ?.....213
Article 2 : Le vœu a-t-il pour objet un plus grand bien ?.....214
Article 3 : Tout vœu est-il obligatoire ?.....216
Article 4 : Est-il convenable de faire des vœux ?.....218
Article 5 : Le vœu est-il un acte de latrie ou de religion ?.....219
Article 6 : Est-il plus louable et plus méritoire de faire une chose par vœu que sans vœu ?.....221
Article 7 : Le vœu est-il rendu solennel par la promotion aux ordres sacrés et par la profession d'une règle particulière ?.....222
Article 8 : Ceux qui sont soumis à la puissance d'un autre sont-ils empêchés de faire des vœux ? 224
Article 9 : Les enfants peuvent-ils s'obliger par un vœu à entrer en religion ?.....226
Article 10 : Peut-on dispenser d'un vœu ?.....227
Article 11 : Peut-on dispenser du vœu solennel de continence ?.....229
Article 12 : Pour commuer un vœu ou pour en dispenser faut-il l'autorité du prélat ?.....232

Nous avons maintenant à nous occuper du vœu par lequel on promet à Dieu quelque chose.

À ce sujet douze questions se présentent :

1. Qu'est-ce que le vœu ?
2. Qu'est-ce qui tombe sous le vœu ?[1]
3. De l'obligation du vœu.[2]
4. De l'utilité d'en faire.[3]
5. À quelle vertu cet acte se rapporte-t-il ?
6. Est-il plus méritoire de faire quelque chose par vœu que sans cela ?
7. De la solennité du vœu.[4]
8. Ceux qui sont sous la puissance d'un autre peuvent-ils faire des vœux ?[5]
9. Les enfants peuvent-ils s'engager par un vœu à entrer en religion ?
10. Peut-on dispenser du vœu ou le commuer ?

1 Le plus grand bien ne s'entend pas ici d'une manière absolue. On entend par là une chose qui vaut mieux que son contraire, c'est-à-dire qu'il est mieux de faire que de ne pas faire. Ainsi il vaut mieux faire l'aumône que de ne pas la faire. †

2 Les vœux ont été attaqués par les protestants et par les incrédules, comme imprudents et comme attentatoires à la liberté humaine. †

3 Calvin (De inst., liv. 4, chap. 13) et Luther (De libert. christ.) ont enseigné que les vœux faits par les moines pour honorer Dieu sont impies et illicites. Cet article et le suivant sont une réfutation directe de leur erreur. †

4 Ce vœu solennel ne consiste pas seulement en ce qu'il est fait en public avec des cérémonies, mais il consiste surtout dans le don absolu et irrévocable que l'on fait de soi-même à Dieu. †

5 À l'égard du pouvoir des supérieurs sur les inférieurs, les théologiens distinguent deux sortes d'annulation ou d'irritation : l'une directe, qui rend le vœu absolument nul, et l'autre indirecte, qui ne fait qu'en suspendre l'exécution. †

11. Peut-on dispenser du vœu solennel de continence ?[6]
12. Faut-il l'autorité du supérieur pour dispenser d'un vœu ?[7]

Article 1 : Le vœu consiste-t-il dans le seul propos de la volonté ?

88

Objection N°1.

Il semble que le vœu soit un simple propos[3] de la volonté. Car, d'après quelques auteurs, le vœu est la conception ferme d'un bon propos faite avec délibération, par laquelle on s'oblige à faire ou à ne pas faire quelque chose pour Dieu. Or, cette conception du bon propos, avec toutes les conditions qu'on y ajoute, peut exister exclusivement dans le mouvement de la volonté. Le vœu ne consiste donc que dans un simple propos de la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

La conception du bon propos n'est pas confirmée par la délibération de l'esprit[4], si la promesse ne suit cette délibération.

Objection N°2.

Le nom de vœu (votum) paraît venir du mot volonté (voluntas). Car on dit que l'on fait de son propre vœu ce que l'on fait volontairement. Or, le propos est l'acte de la volonté, tandis que la promesse appartient à la raison. Le vœu consiste donc uniquement dans l'acte de la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

La volonté de l'homme porte la raison à promettre quelques-unes des choses qui sont soumises à son empire ; et par conséquent le vœu tire de la volonté son nom, comme de son premier moteur.

Objection N°3.

Le Seigneur dit (Luc. 9, 62) : Celui qui met la main à la charrue et qui regarde derrière n'est pas apte au royaume de Dieu. Or, par là même qu'on prend la résolution de bien faire, on met la main à la charrue. Par conséquent si on regarde derrière, en abandonnant la bonne résolution qu'on avait prise, on n'est pas apte au royaume de Dieu. Ainsi donc le bon propos oblige à lui seul devant Dieu, même sans qu'on fasse aucune promesse, et il semble d'après cela que le vœu ne consiste pas dans autre chose.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui met la main à la charrue fait déjà quelque chose ; tandis que celui qui se propose seulement d'agir n'a encore rien fait. Mais quand on promet, on commence déjà à se montrer prêt à agir, quoiqu'on ne fasse pas encore ce que l'on a promis. C'est ainsi que celui qui met la main à la charrue ne laboure pas encore, mais il se dispose à le faire.

---

6 Cette question est très controversée. Saint Thomas avait d'abord enseigné que le pape peut dispenser de tous les vœux solennels (4, dist. 38, quest. 1, art. 4 ad 5), mais il soutient le contraire dans cet article. Son opinion est celle d'Albert le Grand, Soto, Sylvestre, Sylvius, Billuart, et de beaucoup d'autres thomistes ou de théologiens étrangers à son école. L'autre sentiment, qui est aujourd'hui le plus communément suivi, et qui nous paraît le plus probable, est soutenu par Cajétan, saint Antonin, Scot, saint Liguori (Voyez Theolog. mor., liv. 3, n°236). †

7 La commutation étant moindre que la dispense, celui qui peut dispenser d'un vœu peut le commuer, mais non réciproquement. †

3 Ce mot est théologiquement employé comme synonyme de résolution ; c'est pour ce motif que nous l'avons maintenu. †

4 Il y a une grande différence entre le simple propos (propositum) et la promesse. Quand on prend la résolution de faire une chose, on ne s'y engage pas, au lieu quo quand on promet de la faire, on contracte une obligation. †

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ecclésiaste, 5, 3) : Quand vous aurez fait un vœu à Dieu, ne différez point de vous acquitter ; car une promesse imprudente et infidèle lui déplaît. Faire un vœu, c'est donc promettre, et le vœu est une promesse.

Conclusion.

Pour l'essence véritable et parfaite du vœu il faut trois choses : la délibération, le propos de la volonté, et la promesse.

Il faut répondre que le vœu implique l'obligation de faire ou d'omettre quelque chose. Or, l'homme s'oblige envers son semblable au moyen de la promesse qui est un acte de la raison, qui est la faculté à laquelle il appartient d'ordonner. Car comme l'homme en commandant ou en priant ordonne en quelque sorte ce que les autres doivent faire pour lui ; de même en promettant il ordonne ce qu'il doit faire pour eux. Mais la promesse qu'un homme fait à un autre ne peut se produire que par des paroles ou par des signes extérieurs ; tandis qu'on peut faire à Dieu une promesse par la seule pensée intérieure. Car, selon l'expression de l'Écriture (1 Rois, 16, 7) : Les hommes voient ce qui parait au-dehors, au lieu que Dieu voit le cœur. Cependant on emploie quelquefois des paroles extérieures, soit pour s'exciter soi- même intérieurement, comme nous l'avons dit à l'égard de la prière (quest. 83, art. 12), soit pour prendre les autres à témoin, afin qu'on soit empêché de rompre son vœu, non seulement par la crainte de Dieu, mais encore par celle des hommes. La promesse vient du propos et le propos préexige une délibération, puisqu'il est un acte de la volonté réfléchie. Par conséquent, il faut nécessairement pour le vœu trois choses :

1. la délibération ;
2. le propos de la volonté[1] ;
3. la promesse qui en est le complément. On y ajoute quelquefois deux autres conditions qui ont pour but la confirmation du vœu : on exige qu'il soit fait à haute voix, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 65, 14) : Je vous rendrai les vœux que ma bouche a prononcés, et qu'il y ait des témoins. Ainsi le Maître des sentences dit (Lib. 4 Sent., dist. 38) : que le vœu est le témoignage d'une promesse spontanée que l'on doit faire à Dieu et qui a pour objet ce qui lui appartient. D'ailleurs ce témoignage pourrait se rapporter, à proprement parler, au témoignage intérieur de la conscience[2]. [Q89-8]

Article 2 : Le vœu a-t-il pour objet un plus grand bien ?

88

Objection N°1.

Il semble qu'un vœu ne doive pas toujours avoir pour objet un plus grand bien. Car on dit que le bien le meilleur est de surérogation. Or, le vœu n'a pas seulement pour objet les choses qui sont de surérogation, mais il s'étend encore à celles qui regardent le salut. Car dans le baptême on fait vœu de renoncer au démon et à ses pompes et de conserver la foi, comme le dit la glose à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (Ps. 75) : Vovete et reddite Domino Deo vestro. Jacob a fait vœu que le Seigneur serait son Dieu, comme on le voit (Gen., chap. 28). Par conséquent, ces choses étant absolument de nécessité de salut, le vœu n'a pas seulement pour objet un plus grand bien.

Réponse à l'objection N°1 :

Ceux qui sont baptisés font vœu de renoncer aux pompes du démon et de conserver la foi du Christ, parce qu'ils s'y engagent volontairement, quoique ces choses soient de nécessité de salut. On peut en dire autant du vœu de Jacob ; quoiqu'on puisse entendre par là que Jacob a promis d'honorer

1 Saint Thomas exige ces trois choses pour que le vœu soit tout à la fois licite et valide. Si l'on avait l'intention de s'obliger, mais non de remplir sa promesse, le vœu serait illicite, mais il serait néanmoins valide. †

2 Les théologiens définissent le vœu : Promissio deliberata Deo facta de meliori bono. †

Dieu par un culte spécial, auquel il n'était pas tenu ; comme par l'oblation des dîmes et par les autres choses qui sont indiquées au même endroit.

Objection N°2.

Jephté est placé dans le catalogue des saints, comme on le voit (Héb., chap. 11). Or, il a fait périr sa fille innocente pour un vœu, comme on le rapporte (Juges, chap. 11). Ainsi donc, puisque le meurtre d'un innocent n'est pas un bien meilleur, mais qu'il est au contraire une chose illicite en soi ; il semble qu'on puisse faire des vœux non seulement pour un plus grand bien, mais encore pour des choses défendues.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a des choses qui sont bonnes à tout événement, comme les actions vertueuses ; celles-là peuvent être absolument l'objet du vœu. Il y en a d'autres au contraire qui sont mauvaises à tout événement, comme celles qui sont des péchés en elles-mêmes ; elles ne peuvent être, d'aucune manière l'objet d'un vœu. Il y en a d'autres qui sont bonnes considérées en elles-mêmes, et qui à ce titre peuvent être l'objet d'un vœu, quoiqu'elles puissent se présenter dans de mauvaises circonstances où l'on ne doit pas les observer. C'est ce qui arriva à Jephté, qui, comme la Bible le rapporte (Juges, 11, 29), fit ce vœu au Seigneur : Si vous lierez entre mes mains les enfants d'Artimon, je vous offrirai en holocauste le premier qui sortira de la porte de ma maison et qui se présentera à moi, lorsque je reviendrai victorieux. Cet engagement pouvait avoir un mauvais dénouement, s'il se présentait à lui un animal que l'on ne dût pas immoler, comme un âne ou un homme ; ce qui arriva en effet. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (Lib. 1 cont. Jovin. et in chap. 6 et 7 Mich. et in chap. 7 Jérem.) qu'en faisant ce vœu Jephté fut un insensé, parce qu'il n'eut pas de discernement et qu'en l'exécutant, il fut impie. Il est cependant dit auparavant : Que l'Esprit du Seigneur était en lui ; parce que sa foi et sa dévotion qui le portaient à faire un vœu, venaient de l'Esprit-Saint. C'est pour ce motif qu'il est mis au rang des saints et à cause de la victoire qu'il a obtenue ; d'ailleurs il est probable qu'il se repentit de cette action inique, qui figurait cependant quelque chose de bien[1].

Objection N°3.

Les choses qui tournent au détriment d'une personne ou qui ne sont utiles à rien, n'ont pas la nature du bien qui est le meilleur. Or, quelquefois on fait des vœux qui ont pour objets des veilles ou des jeûnes immodérés qui deviennent dangereux pour la santé, d'autres fois on fait des vœux au sujet de choses indifférentes et qui sont sans valeur. Le vœu n'a donc pas toujours pour objet un plus grand bien.

Réponse à l'objection N°3 :

La macération de son corps, par les veilles et les jeûnes, n'est agréable à Dieu qu'autant qu'elle est un acte de vertu ; ce qui a lieu quand on la fait avec le discernement nécessaire pour mettre un frein à la concupiscence sans trop charger la nature. Dans ces conditions ces mortifications peuvent être l'objet du vœu. C'est pourquoi après avoir dit (Rom., 12, 1) : Offrez à Dieu vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à ses yeux, l'Apôtre ajoute : Que votre soumission soit raisonnable. Mais parce que, dans ce qui le concerne lui-même, l'homme se trompe facilement dans ses jugements, il est plus convenable qu'on s'en rapporte pour l'observation ou l'omission de ces choses à la décision d'un supérieur. Cependant si en observant ce vœu on en éprouvait un grand mal qui fût évident[2], et que l'on n'eût pas la faculté de recourir au supérieur, on ne devrait pas l'observer. Quant aux vœux qui ont pour objet des choses vaines et inutiles, on doit s'en moquer plutôt que de les observer.

1 On sait qu'il y a deux sentiments sur l'action de Jephté, et qu'il y a de très graves raisons pour établir qu'il n'immola pas sa fille, mais qu'elle renonça seulement à la vie du monde pour mener une vie sainte et mortifiée. Quand le vœu porte sur une chose à laquelle on est déjà obligé par une loi, comme l'abstinence du samedi, si on la transgresse, il y a double faute, l'une contre la vertu de religion, à cause du vœu, l'autre contre la vertu particulière qui commande l'acte prescrit par la loi qu'on transgresse. Cette circonstance du vœu doit être déclarée en confession. †

2 Par exemple, si l'on avait fait vœu de jeûner pendant un mois et qu'on en fût empêché par une indisposition survenue après quelques jours, on serait pour le moment dispensé d'acquitter son vœu. †

Mais c’est le contraire. Il est dit (Deut., 23, 12) : Si vous n’avez pas voulu faire de promesses, vous serez sans péché.

Conclusion.

Le vœu étant une promesse volontaire faite à Dieu, il est de sa propre essence qu’il ait pour objet un plus grand bien, c’est-à-dire un acte libre de vertu qui ne soit ni de nécessité absolue, ni de nécessité finale.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. préc.), le vœu est une promesse faite à Dieu. Une promesse a pour objet une chose que l’on fait volontairement pour quelqu’un. Car il n’y aurait pas promesse, mais menace, si l’on disait que l’on agira contre quelqu’un. De même la promesse serait vaine, si l’on promettait à quelqu’un ce qu’il ne pourrait accepter. C’est pourquoi, tout péché étant contre Dieu, et Dieu n’acceptant une œuvre qu’autant qu’elle est bonne, il s’ensuit que l’on ne doit faire de vœu, ni pour un acte illicite[1], ni pour un acte indifférent, mais seulement pour un acte de vertu. D’un autre côté, parce que le vœu implique une promesse volontaire et que la nécessité exclut la volonté, il s’ensuit que tout ce qui doit nécessairement être ou ne pas être, n’est d’aucune façon la matière du vœu. Car il serait insensé de faire vœu de mourir ou de ne pas s’envoler[2]. Ce qui n’est pas nécessaire d’une nécessité absolue, mais d’une nécessité finale, parce que sans cela on ne peut être sauvé, est l’objet du vœu, selon qu’on le fait volontairement[3], mais non selon qu’il y a nécessité de le faire. — Ce qui n’est nécessaire ni d’une nécessité absolue, ni d’une nécessité finale, est absolument volontaire ; c’est pour ce motif que c’est là, dans le sens le plus propre, ce qui est l’objet du vœu. On dit que ce bien est le plus grand comparativement au bien qui est en général de nécessité de salut. C’est pourquoi, à proprement parler, on dit que le vœu a pour objet un plus grand bien[4].

Article 3 : Tout vœu est-il obligatoire ?

88

Objection N°1.

Il semble que tout vœu n’oblige pas à l’observer. Car l’homme a plus besoin de ce qui est fait par un autre homme que Dieu qui n’a pas besoin de nos biens. Or, une promesse simple faite à un homme n’est pas obligatoire d’après la loi humaine ; ce qui paraît avoir été établi, parce que la volonté des hommes est changeante. Par conséquent une promesse simple faite à Dieu, qui est ce qu’on appelle un vœu, est encore beaucoup moins obligatoire.

Réponse à l’objection N°1 :

Au point de vue de la morale une promesse oblige un homme envers un autre, et cette obligation est de droit naturel. Mais pour que l’on contracte par une promesse une obligation civile, il faut d’autres conditions. Quoique Dieu n’ait pas besoin de nos biens, cependant nous avons envers lui les obligations les plus étroites ; par conséquent le vœu qu’on lui fait est absolument obligatoire[5].

1 Il y aurait péché grave à s’engager à faire une chose qu’on regarderait comme un péché véniel. †

2 Le vœu qui aurait pour objet une chose impossible ou nécessaire est regardé par Billuart comme un péché véniel. †

3 Ainsi on peut faire vœu d’éviter tous les péchés mortels et même tous les péchés véniels de propos délibéré, mais on ne pourrait faire vœu de ne faire aucun péché véniel dans le cours de sa vie, parce que c’est une chose impossible (saint Liguori, Theol. mor., liv. 3, n°203). †

4 Le vœu proprement dit porte sur ce qui est de surérogation. C’est pourquoi on ne peut s’engager par vœux à quelque chose qui serait contraire aux préceptes évangéliques. †

5 Il oblige selon l’intention de celui qui le fait. Ainsi il est très probable que celui qui a l’intention de ne s’obliger que sub levi, même en matière grave, ne fait qu’une faute vénielle, s’il vient à violer son vœu (saint Alphonse, ibid., n° 213). †

Objection N°2.

Personne n'est tenu à l'impossible. Or, quelquefois un vœu que l'on a fait devient impossible, soit parce qu'il dépend de la volonté d'un autre, comme quand on fait vœu d'entrer dans un monastère où l'on ne peut se faire recevoir, soit par suite d'un défaut qui survient, comme une femme qui a fait vœu de conserver sa virginité, et qui est ensuite corrompue, soit parce qu'on a fait vœu de donner de l'argent, et qu'ensuite on le perd. Le vœu n'est donc pas toujours obligatoire.

Réponse à l'objection N°2 :

Si le vœu que l'on fait devient impossible par une cause quelconque, on doit faire ce qui est en soi[1], pour avoir la volonté prête à faire ce qui est possible. Ainsi celui qui a fait vœu d'entrer dans un monastère, doit faire tous ses efforts pour s'y faire recevoir. Et s'il a eu l'intention de s'obliger principalement à entrer en religion, et qu'il ait choisi conséquemment cet ordre ou ce lieu, parce qu'il lui convenait mieux, il est tenu, s'il ne peut pas s'y faire admettre, de prendre ailleurs l'habit religieux. Mais, s'il a principalement voulu s'obliger à entrer dans cet ordre ou dans ce lieu, parce que ce monastère ou cette localité lui plaisait tout particulièrement, il n'est pas obligé d'entrer dans un autre monastère, si on ne veut pas le recevoir dans celui-là. Toutefois s'il s'est mis par sa propre faute dans l'impossibilité d'accomplir son vœu, il est tenu encore à faire pénitence de sa faute passée ; comme la femme qui a fait vœu de virginité, si elle vient à tomber, non seulement doit observer de son vœu ce qu'elle peut, c'est-à-dire la continence perpétuelle, mais elle doit encore se repentir de la perte qu'elle a faite en péchant.

Objection N°3.

On est tenu de payer immédiatement la chose au payement de laquelle on est obligé. Or, on n'est pas tenu de payer immédiatement ce qu'on a promis par vœu, surtout quand on a fait un vœu conditionnel pour l'avenir. Le vœu n'est donc pas toujours obligatoire.

Réponse à l'objection N°3 :

Le vœu oblige d'après la volonté propre et l'intention qu'on a eue. Ainsi il est dit (Deut., 23, 23) : Lorsqu'une fois la parole sera sortie de votre bouche, vous l'observerez et vous ferez selon que vous avez promis au Seigneur votre Dieu l'ayant fait par votre propre volonté et l'ayant déclaré par votre bouche. C'est pourquoi si celui qui fait un vœu a l'intention et la volonté de s'obliger à s'en acquitter immédiatement, il est tenu de le faire aussitôt. Mais s'il ne l'a fait que pour une époque déterminée ou sous certaine condition[2], il n'est pas tenu de l'exécuter de suite. Toutefois il ne doit pas différer au-delà du temps pour lequel il a eu l'intention de s'obliger. Car Moïse dit au même endroit (ibid.) : Quand vous aurez fait un vœu au Seigneur votre Dieu, vous ne différerez point de l'accomplir, parce que le Seigneur votre Dieu vous en demandera compte, et que si vous retardez, il vous sera imputé à péché[3].

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ecclésiaste, 5, 3) : Acquittez-vous du vœu que vous avez fait : il vaut beaucoup mieux que vous ne fassiez point de vœux que d'en faire et de ne pas les accomplir.

1 S'il s'agit d'une chose divisible, on est tenu de faire ce que l'on peut accomplir du vœu. Ainsi celui qui aurait fait vœu de donner 500 francs et qui ne pourrait plus donner que 100 francs est tenu de donner cette dernière somme. Si la chose est indivisible, comme la construction d'une église, d'un oratoire, on n'est tenu à rien ; car il serait ridicule de commencer une chose semblable avec la certitude de ne pouvoir l'achever. †

2 Pour que le vœu conditionnel oblige, il faut que la condition soit remplie dans sa propre forme, d'après saint Liguori et plusieurs autres docteurs (Theolog. Moral., liv. 3, n° 219). †

3 Si l'époque n'a pas été déterminée, les théologiens accordent en général un délai de six mois pour un vœu perpétuel, et un délai de deux ou trois ans pour un autre vœu. Ils croient qu'il y aurait péché grave à dépasser ce terme (saint Liguori, Theol. Moral., liv. 3, n° 221). †

Conclusion.

Tous les hommes étant tenus d'être fidèles envers Dieu, il est nécessaire qu'ils s'acquittent de tous les vœux qu'ils font.

Il faut répondre, qu'un homme fidèle doit tenir sa promesse. Ainsi, d'après saint Augustin (Lib. de mendac., chap. 20), la fidélité consiste à faire ce que l'on a dit. Or, l'homme doit être surtout fidèle envers Dieu, en raison de son souverain domaine et des bienfaits qu'il en a reçus. C'est pourquoi il est surtout obligé de s'acquitter des vœux qu'il a faits à Dieu ; car ceci appartient à la fidélité que nous devons à notre souverain Seigneur et Maître. Quand on manque à un vœu, il y a là une espèce d'infidélité. C'est pourquoi Salomon, assignant la raison pour laquelle nous devons remplir nos vœux, dit qu'une promesse infidèle déplaît au Seigneur[1]. [Q89-6]

Article 4 : Est-il convenable de faire des vœux ?

88

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas avantageux de faire des vœux. Car il n'est pas avantageux à quelqu'un de se priver du bien que Dieu lui a donné. Or, la liberté est un des plus grands biens que l'homme ait reçus de Dieu, et il paraît en être privé par la nécessité que le vœu impose. Il ne semble donc pas qu'il soit avantageux à l'homme de faire des vœux.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme l'impossibilité de pécher ne diminue pas la liberté, de même la nécessité d'affermir sa volonté dans le bien ne le diminue pas non plus, comme on le voit en Dieu et dans les bienheureux. Telle est la nécessité que le vœu impose et qui a de l'analogie avec l'affermissement des bienheureux dans la gloire. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans la même épître (loc. cit.) que c'est une nécessité heureuse qui nous pousse à ce qu'il y a plus avantageux pour nous.

Objection N°2.

On ne doit pas s'exposer au danger. Or, celui qui fait un vœu s'y expose, parce que ce qu'on pouvait omettre avant le vœu sans inconvénient, devient dangereux, si on ne le fait pas, après en avoir fait vœu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans sa lettre à Armentarius et Pauline (Epist. 127) : Par là même que vous avez fait un vœu, vous vous êtes lié, il ne vous est plus permis de faire autre chose. Si vous n'exécutez pas votre vœu, vous ne serez pas tel que vous auriez été si vous n'aviez pas pris d'engagement. Car, dans ce dernier cas, vous seriez moins parfait sans être pire. Au lieu que si vous venez à rompre la foi que vous devez à Dieu, ce que je n'ai garde de présumer, vous serez d'autant plus misérable, que vous serez plus heureux si vous la lui gardez. Il n'est donc pas avantageux de faire des vœux.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand le danger vient du fait lui-même, alors ce fait n'est pas avantageux, comme quand on passe un fleuve sur un pont qui est en ruines. Mais si le danger provient de l'imperfection de l'homme, la chose ne cesse pas pour cela d'être utile. Ainsi il y a de l'avantage à monter à cheval, quoiqu'on soit exposé à tomber. Autrement, il faudrait renoncer à toutes les bonnes choses qui peuvent accidentellement, par suite d'un événement, devenir dangereuses. D'où il est dit (Ecclésiaste, 11, 4) : Celui qui observe le vent ne sème pas, et celui qui considère les nues ne moissonnera jamais. Celui qui fait un vœu ne court pas de danger, par suite de son vœu[2], mais il n'y a de péril que pour celui qui

1 La violation du vœu est un péché mortel en matière grave, et un péché véniel en matière légère. Car il peut y avoir ici matière légère, selon le sentiment le plus probable, dit saint Alphonse (liv. 3, n° 211). †

2 Il y a péril pour celui qui ferait un vœu imprudent, mais l'Église, au lieu de favoriser de pareils vœux, les condamne. †

par sa faute change de volonté et transgresse la promesse qu'il avait faite. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans la même épitre : Ne vous repentez pas d'abord d'avoir fait un vœu, mais réjouissez-vous plutôt de n'avoir plus la liberté de faire ce que vous n'auriez pu faire qu'à votre détriment.

Objection N°3.

Saint Paul dit (1 Cor., 4, 16) : Soyez mes imitateurs, comme je le suis du Christ. Or, on ne voit pas que Jésus-Christ, ni que les apôtres aient fait des vœux. Il semble donc qu'il ne soit pas avantageux d'en faire.

Réponse à l'objection N°3 :

Il ne convenait pas au Christ considéré en lui-même de faire des vœux, soit parce qu'il était Dieu, soit parce que, comme homme, il avait la volonté fixée dans le bien, puisqu'il était en possession de tous les trésors célestes. Cependant on lui fait dire par analogie (Ps., chap. 21), d'après la glose (interl. Aug.) : Je rendrai mes vœux en présence de ceux qui le craignent. En cet endroit, il parle de son corps, qui est l'Église. Quant aux apôtres, ils firent tous les vœux qui se rapportent à l'état de perfection, quand ils quittèrent tout pour suivre Jésus-Christ.

Mais c'est le contraire. David dit (Ps. 75, 12) : Faites des vœux et acquittez-vous-en près du Seigneur votre Dieu.

Conclusion.

Ce que nous faisons pour Dieu nous étant utile, il nous est avantageux de nous attacher à lui par un vœu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), le vœu est une promesse faite à Dieu. La raison qui nous fait promettre quelque chose à un homme n'est pas la môme que celle qui nous fait promettre quelque chose à Dieu. Nous faisons à un homme une promesse dans son intérêt. Il lui est utile que nous lui donnions quelque chose et que nous l'assurions auparavant du service que nous lui rendrons dans la suite. Mais nous ne faisons pas de promesse à Dieu pour son utilité, c'est au contraire pour notre avantage. C'est un créancier bienveillant, comme le dit saint Augustin (loc. cit.), et qui n'a besoin de rien, de telle sorte que ce n'est pas lui qui profite de ce qu'on lui donne, mais il en fait au contraire profiter ceux qui se reconnaissent ses débiteurs. Ainsi, comme ce que nous donnons à Dieu ne lui est pas utile, mais à nous, parce que ce qu'on lui donne enrichit celui qui le lui offre, selon la remarque de saint Augustin (ibid.), de même la promesse par laquelle nous faisons à Dieu un vœu ne lui est pas utile, et il n'a pas besoin que nous lui en donnions une assurance, mais elle nous est avantageuse, dans le sens que par le vœu nous attachons d'une manière immuable notre volonté à ce qu'il lui est avantageux de faire. C'est pourquoi il est avantageux de faire des vœux.

Article 5 : Le vœu est-il un acte de latrie ou de religion ?

88

Objection N°1.

Il semble que le vœu ne soit pas un acte de latrie ou de religion. Car tout acte de vertu est l'objet du vœu. Or, il semble qu'il appartienne à la même vertu de promettre une chose et de la faire. Le vœu appartient donc à toute vertu et n'est pas un acte spécial de religion.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce qui est la matière du vœu est quelquefois l'acte d'une autre vertu, comme l'observation du jeune et de la continence. D'autres fois, c'est un acte de religion, comme l'oblation du sacrifice ou la

prière. Cependant la promesse de ces deux choses, faite à Dieu, appartient à la religion pour la raison que nous avons donnée (dans le corps de cet article.). Par conséquent, il est évident que parmi les vœux il y en a qui appartiennent à la religion, seulement en raison de la promesse faite à Dieu, et qui constitue l'essence du vœu ; mais il y en a d'autres qui lui appartiennent encore, en raison de la chose promise, qui est la matière du vœu.

Objection N°2.

D'après Cicéron (De invent., liv. 2), il appartient à la religion d'offrir à Dieu un culte et des cérémonies. Or, celui qui fait un vœu n'offre encore rien à Dieu, mais il lui fait seulement une promesse. Le vœu n'est donc pas un acte de religion.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui promet donne déjà quelque chose, par là même qu'il s'engage à donner ; comme on dit qu'une chose est faite quand sa cause est produite, parce que l'effet est contenu virtuellement dans sa cause. D'où il arrive que l'on remercie, non seulement celui qui donne, mais encore celui qui promet.

Objection N°3.

On ne doit qu'à Dieu un culte de religion. Or, le vœu ne se fait pas seulement à Dieu, mais encore aux saints et aux supérieurs, auxquels les religieux font vœu d'obéissance. Donc le vœu n'est pas un acte de religion.

Réponse à l'objection N°3 :

L'on ne fait de vœu qu'à Dieu ; mais on peut faire une promesse à un homme. Quand on promet à un homme une bonne chose, cette promesse peut être la matière d'un vœu, comme étant un acte vertueux. C'est ainsi qu'il faut entendre les vœux que l'on fait aux saints ou aux supérieurs ; la promesse qu'on leur a faite devient la matière d'un vœu, en ce sens que l'homme fait vœu à Dieu d'accomplir ce qu'il promet aux saints ou à ses supérieurs[1].

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 19, 21) que les Égyptiens honoreront le Seigneur avec des hosties et des oblations, qu'ils lui feront des vœux et qu'ils les accompliront. Or, honorer Dieu est proprement un acte de religion ou de latrie. Le vœu est donc un acte de cette nature.

Conclusion.

Faire un vœu est proprement un acte de latrie ou de religion, puisque les vœux se rapportent au culte divin.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 81, art. 1, Réponse N°1), tout acte de vertu appartient à la religion par voie de commandement, dans le sens qu'il a toujours pour but de vénérer Dieu, ce qui est la fin propre de la religion. Or, c'est à la vertu qui commande qu'il appartient de rapporter les autres actes à sa fin ; ce n'est pas aux vertus commandées. C'est pourquoi l'acte propre de la vertu de religion est de rapporter les actes de toutes les autres vertus au service de Dieu. — Il est évident, d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 2), que le vœu est une promesse faite à Dieu, et qu'une promesse n'est rien autre chose que le rapport de la chose promise à celui auquel on la promet. Ainsi le vœu est un acte par lequel on rapporte ce que l'on voue au culte de Dieu. Il est donc évident que faire un vœu, c'est proprement faire un acte de latrie ou de religion. [Q89-5]

88

1 Comme quand on a promis de bâtir une église en l'honneur d'un saint ou qu'on a promis obéissance à son supérieur. †

Article 6 : Est-il plus louable et plus méritoire de faire une chose par vœu que sans vœu ?

88

Objection N°1.

Il semble qu'il soit plus louable et plus méritoire de faire une chose sans vœu que par vœu ; car saint Prosper dit (De vit. contempl., liv. 2, chap. 24) : que nous devons nous abstenir ou jeûner, sans nous soumettre à la nécessité de le faire, de peur que nous ne fassions une chose volontaire, non pas avec dévotion, mais malgré nous. Or, celui qui fait vœu de jeûner se soumet à la nécessité de le faire. Il serait donc mieux qu'il jeûnât sans faire de vœu.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce texte doit s'entendre de la nécessité de co-action[1], qui produit l'involontaire et qui exclut la dévotion. C'est pourquoi il dit expressément : de peur que nous ne fassions une chose volontaire, non pas avec dévotion, mais malgré nous. Au contraire la nécessité que le vœu impose rend la volonté immuable ; par conséquent, tout en l'affermissant, elle augmente la dévotion. C'est pourquoi ce raisonnement n'est pas concluant.

Objection N°2.

Saint Paul dit (2 Cor., 9, 7) : Que chacun donne ce qu'il aura déterminé en lui-même, non avec tristesse, ni par force ; car Dieu aime celui qui donne avec joie. Or, ce que l'on fait par vœu, on le fait avec tristesse, et il semble qu'on le fasse par suite de la nécessité que le vœu impose ; car la nécessité contriste, comme le dit Aristote (Met., liv. 5, text. 6). Il vaut donc mieux faire une chose sans vœu que par vœu.

Réponse à l'objection N°2 :

La nécessité de coaction, selon qu'elle est contraire à la volonté, produit la tristesse, d'après Aristote, au lieu que la nécessité du vœu affermit la volonté dans ceux qui sont bien disposés, et ne produit pas la tristesse, mais la joie. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans sa lettre à Armentarius (Ep. 127) : « Ne vous repentez pas d'avoir fait des vœux, mais réjouissez-vous plutôt de ce qu'il ne vous est plus permis de faire des choses qui ne pouvaient tourner qu'à votre détriment. » Et quand l'œuvre, considérée en elle-même, causerait de la tristesse et deviendrait involontaire après que le vœu est fait, cependant, pourvu que l'on ait la volonté de remplir un vœu[2], l'action serait encore plus méritoire que si on la faisait sans vœu, parce que l'accomplissement d'un vœu est un acte de religion, et que la religion est une vertu plus élevée que l'abstinence, dont le jeûne est un acte.

Objection N°3.

Le vœu est nécessaire pour fixer irrévocablement la volonté de l'homme à la chose que l'on voue, comme nous l'avons vu (art. 4). Or, on ne peut pas mieux fixer la volonté pour faire une chose que quand elle la fait actuellement. Il n'est donc pas mieux de faire une chose avec vœu que sans cela.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui fait quelque chose sans vœu a une volonté ferme et immuable relativement à l'œuvre particulière qu'il fait, et au moment où il la fait ; mais sa volonté ne reste pas absolument fixée pour

1 Il s'agit là de la coaction extérieure, qui violente la volonté. †

2 Si dans cette hypothèse on avait perdu tout attachement pour la chose que l'on a vouée, et qu'on n'exécutât son vœu que par crainte de l'enfer ou par quelque motif humain, alors l'acte ne serait pas méritoire, parce qu'on ne le ferait pas pour plaire à Dieu. †

l'avenir, comme celle de celui qui fait un vœu et qui s'oblige à faire une chose avant de faire tel ou tel acte particulier, et qui s'engage même à le répéter plusieurs fois s'il le faut.

Mais c'est le contraire. A l'occasion de ces paroles du Psalmiste (Ps. 75, 12), Faites des vœux, et acquittez-les, la glose dit : qu'on conseille à la volonté de faire des vœux. Or, on ne conseille qu'un plus grand bien. Donc il est mieux de faire une chose par vœu que sans vœu, parce que celui qui agit sans faire de vœu ne remplit qu'un conseil, celui qui se rapporte à l'acte qu'il fait ; tandis que celui qui agit en faisant un vœu en remplit deux, le conseil du vœu et celui de l'action qu'il exécute.

Conclusion.

Faire un vœu étant un acte de religion, il est plus louable et plus méritoire de faire une chose par vœu que de la faire sans cela.

Il faut répondre qu'il est mieux et plus méritoire de faire une chose par vœu que sans vœu, et cela pour trois raisons :

1. Parce que le vœu, comme nous l'avons dit (art. préc.), est un acte de religion, et la religion est la principale des vertus morales. Or, l'acte de la vertu la plus noble est meilleur et plus méritoire. Par conséquent, l'acte d'une vertu inférieure devient meilleur et plus méritoire par là même qu'il est commandé par une vertu supérieure, dont l'acte est produit par le commandement. C'est ainsi que l'acte de foi ou d'espérance est meilleur, s'il est commandé par la charité. C'est pourquoi les actes des autres vertus morales[1] sont meilleurs et plus méritoires, s'ils sont faits par vœu, parce qu'alors ils appartiennent au culte divin, comme des espèces de sacrifices. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de virg., chap. 8) que la virginité n'est pas honorée pour elle-même, mais parce qu'elle est consacrée à Dieu, et que la continence de la piété l'embrase et la conserve.
2. Parce que celui qui fait un vœu et qui l'exécute se soumet plus à Dieu que celui qui fait seulement une action. En effet il se soumet à Dieu, non seulement quant à l'acte, mais encore quant à la puissance, puisqu'il ne peut plus faire autre chose. C'est ainsi qu'on ferait un plus grand présent en donnant un arbre avec ses fruits qu'en donnant seulement les fruits, comme l'observe saint Anselme (Lib. de simil., chap. 84 à princ.). C'est encore pour cela qu'on remercie ceux qui promettent, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2).
3. Parce que, par le vœu, la volonté est irrévocablement fixée dans le bien ; car il appartient à la perfection de la vertu de faire le bien avec une volonté ferme, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 4). C'est dans le même sens que l'obstination de la volonté dans le mal aggrave le péché, et qu'on dit que l'on pèche contre l'Esprit-Saint, comme nous l'avons vu (quest. 14, art. 1).

Article 7 : Le vœu est-il rendu solennel par la promotion aux ordres sacrés et par la profession d'une règle particulière ?

88

Objection N°1.

Il semble que le vœu ne soit pas rendu solennel par la promotion aux ordres sacrés et la profession d'une règle particulière. Car le vœu, comme nous l'avons dit (art. 4), est une promesse faite à Dieu. Or, les choses extérieures que l'on fait pour une solennité ne paraissent pas se rapporter à Dieu, mais aux hommes. C'est donc par accident que cette solennité se rapporte au vœu, et par conséquent elle n'en est pas la condition propre.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Tels que le jeûne qui est un acte d'abstinence, et la continence qui est un acte de chasteté. †

La solennité du vœu n'appartient pas seulement aux hommes, mais elle appartient encore à Dieu, dans le sens qu'il est l'auteur de la bénédiction ou de la consécration spirituelle qui l'accompagne, quoique l'homme en soit le ministre, d'après ces paroles de l'Écriture (Nom., 6, 27) : Ils invoqueront mon nom sur les enfants d'Israël, et je les bénirai. C'est pourquoi le vœu solennel oblige plus strictement devant Dieu que le vœu simple, et que celui qui le transgresse fait un péché plus grave[1]. Quand on dit que le vœu simple n'oblige pas moins devant Dieu que le vœu solennel, on doit entendre par là qu'on pèche mortellement en les transgressant l'un et l'autre.

Objection N°2.

Ce qui appartient à la condition d'une chose paraît pouvoir convenir à tous les sujets dans lesquels cette chose se trouve. Or, il y a beaucoup de choses qui peuvent être la matière d'un vœu et qui n'appartiennent ni aux ordres sacrés, ni à une règle particulière, comme quand on fait vœu de faire un pèlerinage. La solennité qui a lieu dans une ordination ou dans une profession religieuse n'appartient donc pas à la condition du vœu.

Réponse à l'objection N°2 :

On n'a pas coutume d'inaugurer les actes particuliers par une solennité, maison la réserve pour celui qui prend un nouvel état, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article). C'est pourquoi, quand on fait vœu de faire quelques œuvres particulières, comme un pèlerinage, un jeûne, il ne convient pas que ce vœu soit solennel. Il n'y a de solennité que pour le vœu par lequel on se livre totalement au ministère ou au service de Dieu. Mais ce vœu comprend dans sa généralité une foule d'œuvres particulières.

Objection N°3.

Le vœu solennel paraît être le même que le vœu public. Or, on peut faire en public beaucoup d'autres vœux que celui qu'on fait en recevant les ordres sacrés ou en faisant profession d'une règle particulière. Ces vœux-là peuvent même se faire en secret. Il n'y a donc pas que ceux-là qui soient solennels.

Réponse à l'objection N°3 :

Les vœux, lorsqu'on les fait en public, peuvent avoir par là une certaine solennité humaine, mais ils n'ont pas la solennité spirituelle et divine comme les vœux précédents, quand même on ferait ces derniers devant peu de monde. Ainsi le vœu public n'est pas le même que le vœu solennel[2].

Mais c'est le contraire. Il n'y a que ces vœux qui empêchent de contracter mariage et qui le diriment, si on le contracte ; ce qui est l'effet du vœu solennel, comme nous le verrons dans la troisième partie de cet ouvrage.

Conclusion.

La solennité du vœu se célèbre de deux manières : quand en recevant les ordres sacrés on se dévoue tout entier au ministère de Dieu, et quand en faisant profession d'une règle religieuse, on quitte le siècle, on renonce à sa volonté propre pour embrasser l'état de perfection.
Il faut répondre qu'on donne à chaque chose la solennité convenable à sa condition. Ainsi la solennité d'une nouvelle milice, qui consiste dans l'appareil des chevaux et des armes, et dans le concours des soldats, est autre que la solennité d'une noce, qui consiste dans l'appareil de l'époux et

1 Les vœux solennels sont réservés au pape ; parmi les vœux simples, il n'y a que les vœux de chasteté perpétuelle, le vœu d'entrer en religion, et les vœux des pèlerinages de Jérusalem, de Rome et de Saint-Jacques à Compostelle. †

2 Il n'est pas facile de dire si nous avons actuellement en France des ordres religieux proprement dits. D'après une décision de la pénitencerie, les vœux des religieuses ne seraient que des vœux simples. Il paraîtrait qu'il en serait de même des trappistes. À l'égard de ceux qui suivent la règle de saint Benoît, de saint Dominique, de saint François, le souverain pontife ne s'est pas prononcé (Voy. M. Carrière, De justitiâ et jure, n° 225). †

de l'épouse et dans la réunion des parents. Or, le vœu est une promesse faite à Dieu. Par conséquent la solennité du vœu se considère d'après quelque chose de spirituel qui se rapporte à Dieu, c'est-à-dire d'après la bénédiction spirituelle ou la consécration[1] qui a lieu dans la profession religieuse ou dans la promotion aux ordres sacrés, suivant l'institution des apôtres, comme le dit saint Denis (De hier. eccles., chap. 2). La raison en est qu'on n'a l'habitude de faire des solennités que quand quelqu'un se met totalement au service d'une chose. Car la solennité nuptiale n'a lieu que dans le mariage, où chacun des deux époux donne à l'autre puissance sur son corps. De même le vœu n'est solennel que quand, par la réception des ordres sacrés, on se livre au ministère de l'autel[2], ou qu'en faisant profession d'une règle on renonce au siècle et à sa propre volonté pour arriver à la perfection chrétienne.

Article 8 : Ceux qui sont soumis à la puissance d'un autre sont-ils empêchés de faire des vœux ?

88

Objection N°1.

Il semble que ceux qui sont soumis à la puissance d'un autre ne soient pas empêchés de faire des vœux. Car un plus faible lien est rompu par un plus fort. Or, l'obligation par laquelle on est soumis à l'homme est un lien moins puissant que le vœu par lequel on s'oblige envers Dieu. Ceux qui sont soumis à une puissance étrangère peuvent donc faire des vœux.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne peut promettre à Dieu que des actes de vertu, comme nous l'avons dit (art. 2 de cette même question.). Or, il est contraire à la vertu qu'on offre à Dieu ce qui appartient à autrui, comme nous l'avons vu (quest. 32, art. 7, et quest. 86, art. 3). C'est pourquoi il ne peut y avoir vœu absolument, quand quelqu'un qui se trouve sous la puissance d'un autre, voue ce qui est au pouvoir de ce dernier, sinon quand il le fait sous la condition que son supérieur ou son maître ne le contredira pas[3].

Objection N°2.

Les enfants sont sous la puissance de leurs parents. Or, ils peuvent entrer en religion sans leur consentement. On n'est donc pas empêché de faire un vœu parce qu'on est soumis à la puissance d'un autre.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand l'homme est arrivé à l'âge de puberté, s'il est de condition libre, il peut disposer de ce qui appartient à sa personne ; par exemple, il peut s'engager à vivre en religion par un vœu, ou il peut se marier ; mais il n'est pas maître de disposer de ses biens de famille[4] ; par conséquent à ce sujet il ne peut faire aucun vœu qui soit consommé sans le consentement de son père. Quant au serf[5], comme il est au pouvoir de son maître relativement à ses opérations personnelles, il ne peut pas s'attacher par un vœu à un ordre religieux, d'où l'autorité de son maître pourrait le faire sortir.

1 Par la bénédiction ou la consécration, saint Thomas entend cette consécration qui dédie a Dieu une personne ou qui l'attache à son culte pour jamais. †

2 Le saint ministère étant le but direct de l'ordination, il est à remarquer que le vœu de continence que l'on fait alors n'est pas un vœu solennel proprement dit. †

3 Le supérieur n'a pas même besoin de raison pour irriter validement les vœux d'un inférieur ; mais s'il le fait sans motif, il pèche véniellement (saint Liguori, Theol. moral., liv. 3, n° 225). †

4 Les parents peuvent irriter, du moins indirectement, les vœux qui tendraient à contrarier les intérêts de la famille, comme un long pèlerinage, des prières longues, incompatibles avec le travail intérieur de la maison. Sanchez et plusieurs autres prétendent qu'ils peuvent les irriter même directement. †

5 Il s'agit ici du serf, qui était la chose du maître ; il n'en est plus de même du domestique. †

Objection N°3.

Faire c'est plus que de promettre. Or, les religieux, qui sont sous la puissance de leurs supérieurs, peuvent faire certaines choses sans leur permission. Ainsi ils peuvent dire des psaumes ou faire des abstinences. Il semble donc qu'à plus forte raison ils peuvent faire à Dieu une promesse en lui faisant un vœu.

Réponse à l'objection N°3 :

Le religieux est soumis à son supérieur pour ses actions, conformément à la règle qu'il a embrassée. C'est pourquoi, bien qu'on puisse faire certaines choses à des heures où l'on n'est pas appelé ailleurs par le supérieur ; cependant comme il n'y a pas d'instant où le supérieur ne puisse donner au religieux une occupation quelconque, celui-ci ne peut faire aucun vœu stable que du consentement de son supérieur[4], comme une fille ne peut faire aucun vœu sans le consentement de ses parents, ni la femme sans le consentement de son mari[5].

Objection N°4.

Celui qui fait ce qu'en droit il ne peut pas faire, pèche. Or, ceux qui sont soumis à d'autres ne pèchent pas en faisant un vœu, puisque cela ne se trouve défendu nulle part. Il semble donc qu'ils aient le droit de faire un vœu.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique le vœu de ceux qui sont sous la puissance d'un autre ne soit pas inviolable sans le consentement de ceux auxquels ils obéissent, cependant ils ne pèchent pas en le faisant, parce que leur vœu renferme cette condition nécessaire, s'il plaît à mes supérieurs ou du moins s'ils ne s'y opposent pas.

Mais c'est le contraire. La loi dit (Nom., 30, 4) que quand une femme a fait un vœu étant dans la maison de son père et encore jeune, elle n'est point obligée à le remplir, si son père n'y consent pas. Elle décide la même chose pour la femme qui a un mari. Donc, pour le même motif, ceux qui sont soumis à la puissance d'autrui ne peuvent pas s'obliger par un vœu.

Conclusion.

Celui qui est soumis à un autre ne peut pas se lier irrévocablement par un vœu à l'égard des choses pour lesquelles il doit être dépendant, à moins que son supérieur n'y consente.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 4), le vœu est une promesse faite à Dieu. Or, personne ne peut par une promesse s'obliger fermement à l'égard de ce qui est au pouvoir d'un autre ; on ne le peut qu'à l'égard de ce qu'on a absolument en son pouvoir. Or, celui qui est soumis à quelqu'un ne peut pas faire ce qu'il veut relativement aux choses pour lesquelles il lui doit obéissance, mais il dépend de sa volonté. C'est pourquoi il ne peut pas s'obliger à cet égard par un vœu irrévocable sans le consentement de son supérieur. [Q89-9]

88

4 Il n'y a que le vœu de passer à un ordre plus sévère que le supérieur ne peut pas irriter directement. †

5 Le mari irrite indirectement les vœux de la femme quand ils sont contraires à leurs droits réciproques, et il y a des théologiens qui croient qu'il peut même irriter indirectement les autres (saint Liguori, Theol. moral., liv. 3, n° 234). †

Article 9 : Les enfants peuvent-ils s'obliger par un vœu à entrer en religion ?

88

Objection N°1.

Il semble que les enfants ne puissent pas s'obliger par un vœu à entrer en religion. Car puisque le vœu demande qu'il y ait délibération, il n'y a que ceux qui ont l'usage de la raison qui puissent en faire. Or, la raison n'existe pas plus dans les enfants que dans les fous ou les furieux. Par conséquent comme les fous et les furieux ne peuvent pas s'astreindre à une chose par un vœu, de même il semble que les enfants ne puissent pas non plus s'engager de cette manière à entrer en religion.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement repose sur les enfants qui n'ont pas encore l'usage de raison et dont les vœux ne sont pas valides, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Ce qui peut être fait légalement par quelqu'un ne peut pas être annulé par un autre. Or, les parents ou le tuteur peuvent révoquer un vœu de religion fait par un petit garçon ou par une petite fille avant l'âge de puberté, comme on le voit (hab. 20, quest. 2, can. Puella). Il semble donc qu'un enfant ne puisse pas légitimement faire des vœux avant l'âge de quatorze ans.

Réponse à l'objection N°2 :

Les vœux de ceux qui sont sous la puissance des autres sont implicitement conditionnels, c'est-à-dire qu'on les fait sous la condition qu'ils ne seront pas révoqués par le supérieur. Cette condition, quand elle existe, les rend licites et valides, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Objection N°3.

Pour ceux qui entrent en religion il faut une année de noviciat, d'après la règle de saint Benoît (chap. 68), et d'après un décret d'Innocent IV (hab., chap. Consaldus, 17, quest. 2), il le faut pour que l'épreuve précède l'obligation qui résulte du vœu. Il paraît donc illicite que les enfants s'obligent par un vœu à entrer en religion avant une année de noviciat.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement repose sur le vœu solennel que l'on fait au moyen de la profession.

Mais c'est le contraire. Ce qui n'est pas fait légitimement n'est pas valide, quoiqu'il ne soit révoqué par personne. Or, le vœu d'un enfant fait avant l'âge de puberté est valide, s'il n'est pas révoqué par les parents dans l'espace d'un an, comme on le voit (habet. 20, quest. 2, can. Puella). Les enfants peuvent donc licitement et légitimement s'obliger par un vœu à entrer en religion, même avant qu'ils aient l'âge de puberté.

Conclusion.

Les enfants avant l'âge de puberté, s'ils n'ont pas l'usage de la raison, ne peuvent pas s'obliger à quelque chose par un vœu ; mais s'ils l'ont atteint, ils peuvent ainsi s'obliger, quoique leurs vœux puissent être annulés par ceux qui ont pouvoir sur eux ; toutefois ils ne peuvent d'aucune manière s'obliger par un vœu solennel, quoiqu'ils aient l'usage de raison, au lieu qu'après qu'ils ont l'âge de puberté, ils peuvent se lier par un vœu simple aussi bien que par un vœu solennel.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 7), il y a deux sortes de vœu : le vœu simple et le vœu solennel. La solennité du vœu consistant dans une bénédiction spirituelle et dans une consécration qui se fait, comme nous l'avons dit (ibid.), par le ministère de l'Église, il s'ensuit que l'Église peut dispenser de la solennité du vœu. Mais le vœu simple tire son efficacité de la délibération de l'esprit par laquelle on a l'intention de s'obliger. Or, il peut arriver de deux manières que cette obligation n'ait pas de force :

1. À cause du défaut de raison, comme on le voit à l'égard des furieux et des fous, qui ne peuvent s'obliger à quelque chose par un vœu, tant qu'ils sont dans leur fureur ou leur démence.
2. Parce que celui qui fait le vœu est soumis à la puissance d'un autre, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Ces deux causes se trouvent dans les enfants avant l'âge de puberté, parce qu'ordinairement ils manquent de raison et qu'ils sont naturellement sous la garde de leurs parents ou de tuteurs qui leur en tiennent lieu. C'est pourquoi, pour ce double motif, leurs vœux sont nuls. Cependant il arrive que par suite de la disposition de la nature qui n'est pas soumise aux lois humaines, il y en a quelques-uns, quoique en petit nombre, chez lesquels la raison est plus précoce, et qu'on dit pour ce motif plus rusés. Ils ne sont cependant pas pour cela affranchis de la surveillance de leurs parents, qui se trouve réglée par les lois humaines qui se basent sur ce qui a lieu communément. — Par conséquent on doit dire que si un garçon ou une fille, avant l'âge de puberté, n'a pas encore l'usage de raison, cet enfant ne peut d'aucune manière s'obliger à quelque chose par un vœu[1] ; mais si avant l'âge de puberté[2] il atteint l'usage de raison, il ne peut pas s'obliger autant qu'il est en lui, mais son vœu peut être annulé par ses parents[3], sous la garde desquels il se trouve placé. D'ailleurs, quelle que soit son intelligence, il ne peut faire le vœu solennel de religion avant l'âge de puberté, parce que les règlements ecclésiastiques[4], qui se fondent sur ce qui arrive ordinairement, s'y opposent. Mais après avoir atteint cet âge, les enfants peuvent s'obliger à entrer en religion, par un vœu simple ou par un vœu solennel, sans la volonté de leurs parents[5]. [Q89-9]

Article 10 : Peut-on dispenser d'un vœu ?

88

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse dispenser d'un vœu. Car commuer un vœu, c'est moins que d'en dispenser. Or, on ne peut commuer un vœu, puisqu'il est dit (Lév., 27, 9) : Si l'on a voué un animal qui peut être immolé, il sera sacré ; on ne pourra le changer, ni en donner un meilleur ou un pire. On peut donc encore beaucoup moins en dispenser.

Réponse à l'objection N°1 :

L'animal qui pouvait être immolé, par là même qu'il était voué, était regardé comme sacré et comme appartenant au culte divin. C'était pour ce motif qu'on ne pouvait le changer ; comme on ne pourrait maintenant changer une chose que l'on aurait vouée et qui serait consacrée[6] en la remplaçant par une autre qui serait pire ou meilleure. Mais quand il s'agissait d'un animal qui ne pouvait devenir sacré, parce qu'il n'était pas de ceux qu'on immole, on pouvait le racheter et on le

1 Pour qu'un enfant puisse faire un vœu obligatoire, il faut qu'il ait assez de raison pour commettre une faute grave. On présume généralement nul pour défaut de raison un vœu fait avant l'âge de sept ans. †

2 L'âge de puberté, c'est-à-dire l'âge de douze ans pour les filles, et de quatorze ans accomplis pour les garçons. †

3 Ce droit appartient directement au père ; à son défaut, il est dévolu à la mère, si elle est tutrice, et à défaut de père et de mère, au tuteur de l'enfant. †

4 Pour faire un vœu solennel, il faut que l'on ait seize ans accomplis, d'après le concile de Trente (sess. 25, chap. De regularibus). †

5 Tous les docteurs et les conciles sont unanimes sur ce point (Voyez saint Liguori, liv. 4, n°68). Cependant si un enfant ne pouvait quitter ses parents sans les laisser dans une nécessité grave, il ne devrait pas les abandonner, à moins qu'il n'y ait pour son salut de trop grands périls à rester dans le monde (Voy. inf., quest. 189, art. 6, et Quodlibet, 10, art. 9). †

6 Comme un calice ou une maison. †

devait, comme la loi le dit (ibid.). Actuellement nos vœux peuvent être de même commués, si la consécration de la chose que nous avons vouée n'a pas eu lieu.

Objection N°2.

L'homme ne peut dispenser des choses qui appartiennent à la loi naturelle, ni des préceptes divins, surtout des préceptes de la première table, qui se rapportent directement à l'amour de Dieu qui est la fin dernière des commandements. Or, l'accomplissement d'un vœu appartient à la loi naturelle ; c'est aussi un précepte de la loi divine, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 3) ; et il appartient aux préceptes de la première table, puisque c'est un acte de religion. On ne peut donc pas dispenser d'un vœu.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme on est tenu de droit naturel et par le précepte divin d'accomplir son vœu ; de même on est tenu, au même titre, d'obéir à la loi ou à l'ordre de ses supérieurs. Cependant quand on est dispensé d'une loi humaine, il ne s'ensuit pas qu'on désobéit à cette loi, ce qui est contraire à la loi naturelle et au commandement de Dieu : mais il en résulte que ce qui était loi ne l'est plus dans ce cas. De même l'autorité du supérieur qui dispense d'un vœu, fait que ce qui était compris sous ce vœu n'y est plus compris, en décidant que dans ce cas particulier il n'est plus convenable que telle ou telle action soit la matière d'un vœu. C'est pourquoi quand un supérieur ecclésiastique dispense d'un vœu, il ne dispense pas d'un précepte de droit naturel ou de droit divin, mais il détermine[1] ce qui est obligatoire dans la délibération humaine, qui n'a pu tout considérer. [Q89-9]

Objection N°3.

L'obligation du vœu est fondée sur la fidélité que l'homme doit à Dieu, comme nous l'avons dit (art. 3). Or, personne ne peut dispenser de cette fidélité ; par conséquent on ne peut pas dispenser du vœu.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'appartient pas à la fidélité due à Dieu que l'homme observe un vœu dont l'exécution est une chose qui est mauvaise ou inutile, ou qui est un obstacle à un plus grand bien. C'est pour cela qu'on dispense du vœu, et par conséquent cette dispense n'est pas contraire à la fidélité qu'on doit à Dieu.

Mais c'est le contraire. Ce qui procède de la volonté commune d'un grand nombre paraît être plus ferme que ce qui procède de la volonté particulière d'une personne. Or, l'homme peut dispenser de la loi, qui tire sa force de la volonté commune. Il semble donc qu'il puisse aussi dispenser d'un vœu.

Conclusion.

Comme le supérieur a le pouvoir de dispenser d'une loi pour un plus grand bien, de même il a celui de commuer les vœux et d'en dispenser.

Il faut répondre que l'on doit dispenser du vœu de la même manière que l'on dispense de l'observation d'une loi quelconque. Car, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 90, art. 2), la loi a pour objet ce qui est bon dans le plus grand nombre de circonstances. Mais, parce qu'il arrive que ce qui est bon de cette manière ne l'est pas dans certain cas, il a fallu décider que dans certaine circonstance particulière on ne devrait pas observer la loi[2] ; ce qui constitue, à proprement parler, une dispense. Car le mot dispense paraît désigner une répartition équitable ou l'application d'une chose commune à tout ce qui est compris sous elle. C'est ainsi qu'on dit qu'on dispense la nourriture à la famille. —

1 En disant qu'il détermine, ce mot ne doit pas s'entendre qu'il décide scientifiquement à la façon d'un canoniste, que l'on n'est pas tenu dans cette circonstance, mais il faut entendre que par la force de son autorité il délie de l'obligation que l'on avait contractée. †

2 Dans ce cas, la matière est complètement changée, l'obligation du vœu est pour ce motif absolument éteinte. Saint Thomas pose à cet égard cette règle générale : Illud quod votum fieri impediret, si præsens esset, etiam voto facto, obligationem aufert (in 4, dist. 58, quest. 1, art. 3). Il n'y a d'exception que pour les vœux solennels et le vœu simple de chasteté. †

De même celui qui fait un vœu, s'impose en quelque sorte une loi, en s'obligeant à quelque chose qui est bon en soi, et dans le plus grand nombre des cas. Cependant il peut arriver que dans une circonstance particulière, la chose à laquelle il s'est obligé soit ou absolument mauvaise ou inutile, ou qu'elle empêche un plus grand bien ; ce qui est contraire à la nature de ce qui est la matière du vœu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2). C'est pourquoi il est nécessaire que l'on décide que dans cette circonstance on ne doit pas observer son vœu[1]. — Si on le décide absolument, on dit que l'on est dispensé du vœu ; si au lieu de la chose à laquelle on s'était engagé, on en impose une autre, on dit que le vœu est commué. Par conséquent la commutation du vœu est moindre que la dispense, mais l'Église a le pouvoir de faire l'une et l'autre. [Q89-9]

Article 11 : Peut-on dispenser du vœu solennel de continence ?

88

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse dispenser du vœu solennel de continence. Car c'est un motif de dispenser d'un vœu, quand il fait obstacle à un plus grand bien, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, le vœu de continence, quoiqu'il soit solennel, peut empêcher un plus grand bien. En effet le bien général est plus divin que le bien d'un seul. Or, la continence d'un individu peut empêcher le bien d'une société tout entière ; par exemple, dans le cas où en mariant ensemble des personnes qui ont fait vœu de continence, on pourrait rendre la paix à leur patrie. Il semble donc qu'on puisse dispenser de ce vœu.

Réponse à l'objection N°1 :

On doit obvier aux périls des choses humaines par les choses humaines, mais les choses divines ne doivent pas être employées à un usage humain. Or, ceux qui ont fait leur profession religieuse sont morts au monde et vivent pour Dieu. On ne doit donc pas les rappeler à la vie du siècle à l'occasion de quelque événement.

Objection N°2.

La religion est une vertu plus noble que la chasteté. Or, si l'on a fait vœu d'accomplir un acte de religion, comme d'offrir à Dieu un sacrifice, on peut en être dispensé. Donc, à plus forte raison, peut-on être dispensé du vœu de continence, qui a pour objet un acte de chasteté.

Réponse à l'objection N°2 :

On peut dispenser du vœu de la continence temporelle aussi bien que du vœu de la prière ou de l'abstinence temporelle. Mais on ne peut dispenser du vœu de continence rendu solennel par la profession religieuse, non parce qu'il est par sa nature un acte de chasteté, mais parce qu'il commence à appartenir à la religion par le fait de la profession religieuse.

Objection N°3.

Comme l'observation du vœu de l'abstinence peut devenir dangereuse pour la santé d'une personne, de même l'observation du vœu de continence. Or, si le vœu d'abstinence vient à nuire à la santé de celui qui l'a fait, on peut l'en dispenser. Pour la même raison, on peut donc le dispenser du vœu de continence.

Réponse à l'objection N°3 :

1 S'il y avait doute sur le changement de matière, il faudrait s'en rapporter à l'ordinaire, et observer le vœu jusqu'à ce qu'on en soit dispensé. †

La nourriture a directement pour but la conservation de l'individu ; c'est pourquoi l'abstinence[1] peut directement mettre la vie d'une personne en péril. C'est pour ce motif que l'on en dispense. Mais l'œuvre de la chair ne se rapporte pas directement à la conservation de l'individu ; elle se rapporte seulement à la conservation de l'espèce. Par conséquent la chasteté n'est pas directement dangereuse pour les jours de la personne qui l'observe. Toutefois, s'il en résulte par accident un danger personnel, on peut y subvenir autrement, par l'abstinence ou par d'autres remèdes corporels.

Objection N°4.

Comme le vœu de continence est compris sous la profession religieuse qui rend le vœu solennel, de même le vœu de pauvreté et d'obéissance. Or, on peut dispenser du vœu de pauvreté et d'obéissance, comme on le voit à l'égard de ceux qui sont élevés à l'épiscopat après leur profession. Il semble donc qu'on puisse dispenser du vœu solennel de continence.

Réponse à l'objection N°4.

Il faut répondre au quatrième, que le religieux qui devient évêque n'est pas plus relevé de son vœu de pauvreté que de son vœu de continence, car il ne doit rien avoir en propre, mais il possède seulement comme dispensateur des biens généraux de l'Église. De même il n'est pas non plus affranchi de son vœu d'obéissance ; mais par accident il n'est pas tenu d'obéir, s'il n'a pas de supérieur, comme l'abbé d'un monastère n'obéit pas, quoiqu'il ne soit pas exempt du vœu d'obéissance. — Quant au passage de l'Écriture que l'on objecte, il faut entendre par là que ni la fécondité de la chair, ni aucun bien corporel n'est comparable au bien de la continence que l'on range parmi les biens de l'âme, comme le dit saint Augustin (Lib. de sanct. virg., chap. 7 et 8 et Lib. de bon. conjug., chap. 21). C'est pourquoi il dit expressément : l'âme continente et non la chair continente.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ecclésiastique, 26, 20) : Tout le prix de l'or n'est rien comparativement à une âme chaste. Et le droit s'exprime ainsi (Extrà De stat. monach., Cùm ad monasterium). Le renoncement au droit de propriété, ainsi que la conservation de la chasteté, sont tellement annexés à la règle des moines, que le souverain pontife lui-même ne peut pas permettre d'aller contre.

Conclusion.

Le souverain pontife lui-même ne peut pas dispenser du vœu solennel de continence consacré par la profession religieuse, mais l'Église peut dispenser du vœu qui a été rendu solennel par la réception des ordres sacrés.

Il faut répondre que dans le vœu solennel de continence on peut considérer trois choses :

1. La matière du vœu, c'est-à-dire la continence elle-même ;
2. La perpétuité du vœu, c'est-à-dire quand on s'engage à l'observance perpétuelle de la continence ;
3. La solennité même du vœu.

Il y a des auteurs qui disent qu'on ne peut dispenser du vœu solennel en raison de la continence elle-même, qui ne reçoit pas de compensation adéquate, selon le passage de l'Écriture que nous venons de citer. D'autres en donnent cette raison, c'est que par la continence l'homme triomphe de son ennemi domestique ; ou parce qu'au moyen de cette vertu il est parfaitement conforme au Christ par sa pureté d'âme et de corps. Mais cette raison ne paraît pas concluante. Car les biens de l'âme, comme la contemplation et la prière, sont bien préférables aux biens du corps et nous rendent plus conformes à Dieu ; cependant on peut dispenser du vœu de la prière ou de la contemplation. Par conséquent il ne semble pas qu'il y ait de raison qui empêche de dispenser du vœu de continence, si on s'en rapporte absolument à la dignité de la continence elle-même. Surtout quand on considère que l'Apôtre engage à la continence pour qu'on se livre à la contemplation, en disant (1

1 Du moment où l'abstinence met la vie de l'individu en péril, elle cesse d'être un acte de vertu, et c'est ce qui établit entre elle et la continence une différence profonde. †

Cor., 7, 34) que la femme qui n'est pas mariée pense aux choses de Dieu. Or, la fin l'emporte sur les moyens. — C'est pourquoi d'autres théologiens en donnent une raison tirée de la perpétuité et de l'universalité de ce vœu. Ainsi ils disent qu'on ne peut manquer au vœu de continence qu'en faisant ce qui lui est absolument contraire ; ce qui n'est jamais permis pour un vœu. Mais ce raisonnement est manifestement faux. Car, comme l'œuvre de la chair est contraire à la continence, de même il est contraire à l'abstinence de manger de la viande ou de boire du vin, et cependant on peut dispenser de cette espèce de vœu. C'est pour ce motif qu'il y a d'autres théologiens qui ont cru que l'on pouvait dispenser du vœu solennel de continence pour un motif d'intérêt général ou pour une raison de nécessité, comme dans l'exemple que nous avons cité (Objection N°1), lorsque par un mariage on peut pacifier un État. Mais le droit disant expressément (loc. cit.) que le souverain pontife ne peut pas permettre à un moine de ne pas observer son vœu de chasteté[1], il s'ensuit que l'on ne peut suivre ce sentiment. Il faut donc dire, comme nous l'avons observé (art. préc. Objection N°1 et Réponse N°1), que ce qui a été une fois sanctifié ou consacré au Seigneur ne peut pas servir à d'autres usages (Lév., chap. 27.). Un supérieur ecclésiastique ne peut pas faire que ce qui a été sacré perde sa consécration, même dans les choses inanimées ; ainsi il ne peut pas faire qu'un calice cesse d'être consacré, s'il subsiste en entier[2]. Par conséquent il peut encore moins faire qu'un homme consacré à Dieu cesse de l'être, tant qu'il vit. Or, la solennité du vœu consiste dans la consécration ou la bénédiction de celui qui le fait, comme nous l'avons dit (art. 7). C'est pour ce motif qu'un supérieur ecclésiastique ne peut pas faire que celui qui a fait un vœu solennel perde la consécration qu'il a reçue ; par exemple, que celui qui est prêtre ne le soit pas, quoique le prélat puisse pour certaine cause l'empêcher de remplir les fonctions de son ordre. Pour la même raison, le pape ne peut pas faire que celui qui a fait une profession religieuse ne soit pas religieux, quoique quelques canonistes aient dit par ignorance le contraire. — Il faut donc examiner si la continence est essentiellement annexée à la solennité du vœu, parce que si elle n'est pas essentiellement annexée, la solennité de la consécration peut subsister sans qu'on soit tenu à la continence, ce qui ne peut avoir lieu si elle lui est annexée essentiellement. Or, le devoir de la continence n'est pas essentiellement annexé aux ordres sacrés ; il ne l'est que d'après les lois de l'Église. Par conséquent on voit que l'Église peut dispenser du vœu de continence qui a été rendu solennel[3] par la réception des ordres sacrés. Mais le devoir de la continence est essentiel à l'état religieux, par lequel l'homme renonce au monde pour se dévouer tout entier au service de Dieu ; ce qui est absolument incompatible avec le mariage, où l'on est obligé de s'occuper de sa femme, de ses enfants, de sa famille et des autres choses que celles-là entraînent. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Cor., 7, 33) que celui qui est marié s'occupe du soin des choses du monde et des moyens de plaire à sa femme, et qu'ainsi il se trouve partagé. Le nom de moine (monachus) vient du mot « μόνος (monos) » (seul, un), par opposition à cette division. C'est pourquoi l'Église ne peut dispenser du vœu que la profession religieuse a rendu solennel ; parce que, comme le dit le droit canon, la chasteté est annexée à la règle monastique.

88

1 Cette décrétale a été expliquée par le pape Célestin III, qui dit que l'on ne peut être dispensé du vœu de chasteté et rester moine néanmoins. †

2 Cajétan observe que saint Thomas n'a pas voulu dire que la bénédiction du moine imprimait sur celui qui la recevait un caractère indélébile, comme le sacrement de l'Ordre ; qu'il n'a pas eu non plus l'intention de dire qu'il ne peut pas se faire que celui qui a reçu une bénédiction ne l'ait pas reçue ; car, dans ce cas, Dieu ne peut rien lui-même sur un événement passé. Mais sa pensée c'est qu'un religieux ayant été consacré, aucune puissance humaine ne peut lui enlever son titre, tant qu'il est sur la terre. †

3 Ce vœu, comme nous l'avons observé (quest. 83, art. 9), n'est pas véritablement un vœu solennel. †

Article 12 : Pour commuer un vœu ou pour en dispenser faut-il l'autorité du prélat ?

88

Objection N°1.

Il semble que pour commuer un vœu ou pour en dispenser l'autorité du prélat ne soit pas nécessaire. Car on peut entrer en religion sans l'autorité d'un prélat supérieur. Or, par l'entrée en religion on se trouve exempt des vœux que l'on a faits dans le monde, même du vœu de terre sainte. Un vœu peut donc être commué ou dispensé sans l'autorité d'un prélat supérieur.

Réponse à l'objection N°1 :

Tous les autres vœux ont pour objet des œuvres particulières, tandis qu'en entrant en religion l'homme donne à Dieu sa vie tout entière[1]. Comme le particulier est renfermé dans le général ; le droit dit (chap. Scripturæ, de Voto, etc.) : Qu'il ne manque pas à son vœu, celui qui remplace une obéissance momentanée par l'observance perpétuelle d'une règle religieuse. On n'est pas tenu cependant, en entrant en religion, de remplir les jeûnes, les prières ou les autres vœux de ce genre que l'on a faits pendant qu'on était dans le siècle ; parce que celui qui entre en religion meurt à la vie précédente, et que d'ailleurs ces pratiques particulières ne s'harmonisent pas avec la vie du cloître ; et que la règle que l'on a embrassée est déjà un fardeau assez lourd, sans qu'il soit nécessaire d'y ajouter encore.

Objection N°2.

La dispense du vœu paraît consister en ce que l'on détermine dans quel cas un vœu ne doit pas être observé. Or, si un prélat donne une fausse décision, il ne semble pas que celui qui a fait un vœu en soit exempt, parce qu'aucun prélat ne peut dispenser de l'accomplissement d'un vœu, contrairement au précepte divin, comme nous l'avons dit (art. 10, Réponse N°2 et art. préc.). De même si on décide convenablement, de son autorité propre, le cas où le vœu ne doit pas être rempli, il ne semble pas que l'on soit encore tenu à l'exécution de son vœu, parce que le vœu n'oblige plus dans le cas où il aurait des suites funestes, comme nous l'avons dit (art. 2). Par conséquent pour la dispense d'un vœu l'autorité d'un prélat n'est pas nécessaire.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a des auteurs qui ont avancé que les prélats peuvent dispenser des vœux selon leur bon plaisir, parce que, dans tout vœu, la volonté du supérieur est renfermée conditionnellement. C'est ainsi que nous avons dit (art. 8) que dans les vœux de ceux qui sont sous la puissance d'un autre[2], on sous-entend cette condition : Si mon père ou si mon maître y consent ; s'ils ne s'y opposent pas. D'après cela tout fidèle pourrait sans remords de conscience ne plus s'occuper de son vœu, du moment où le prélat le lui dirait. — Mais ce sentiment est absolument faux. Car la puissance du prélat spirituel, qui n'est pas le maître, mais le dispensateur des biens spirituels, lui ayant été donnée pour édifier l'Église et non pour la détruire, ainsi qu'on le voit (2 Cor., chap. 10) ; comme il ne peut commander des choses qui déplaisent par elles-mêmes à Dieu, c'est-à-dire des péchés ; de même il ne peut pas non plus défendre celles qui lui plaisent par elles-mêmes, c'est-à-dire les actes de vertu. C'est pourquoi l'homme peut absolument faire ces vœux. Cependant il appartient au prélat de déterminer ce qu'il y a de plus vertueux et de plus agréable à Dieu. C'est pourquoi dans les cas évidents la dispense d'un prélat n'excuserait pas de péché ; par exemple, s'il dispensait quelqu'un du vœu d'entrer en

1 On convient généralement que l'on peut, de son autorité privée, commuer la matière de son vœu en quelque chose qui soit évidemment meilleur. †

2 Tels que les serviteurs ou les enfants. †

religion, sans qu'aucune cause apparente s'y opposât[1]. Mais s'il y avait un motif apparent qui rendît la chose douteuse, on pourrait s'en tenir au jugement du prélat qui dispense du vœu ou qui le commue ; au lieu de s'en rapporter à son jugement propre, parce qu'on ne tient pas la place de Dieu ; sinon dans le cas où le vœu qu'on a fait porterait sur une chose évidemment illicite, et qu'on ne pourrait pas facilement avoir recours au supérieur[2].

Objection N°3.

S'il appartient à la puissance des prélats de dispenser d'un vœu, pour la même raison ce droit appartient à tous. Or, il n'appartient pas à tous de dispenser d'un vœu quelconque. La dispense du vœu n'appartient donc pas à leur puissance.

Réponse à l'objection N°3 :

Le souverain pontife tenant pleinement la place du Christ dans toute l'Église, il a la plénitude de la puissance pour dispenser de tous les vœux qui sont susceptibles de l'être. Quant aux autres prélats inférieurs, ils ont le pouvoir de dispenser des vœux que l'on fait communément et qui ont souvent besoin de dispense, afin qu'on ait plus aisé de recourir à qui de droit. Tels sont les vœux qui ont pour objet les pèlerinages, les jeûnes et les autres choses de cette nature. Mais les grands vœux, tels que le vœu de continence et celui du pèlerinage de la terre sainte, sont réservés au souverain pontife[3].

Mais c'est le contraire. Comme la loi oblige à faire une chose, de même aussi le vœu. Or, pour dispenser du précepte de la loi, il faut l'autorité du supérieur, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 97, art. 4). Donc, pour la même raison, il faut cette autorité pour la dispense d'un vœu. [Q89-9]

Conclusion.

Puisque le prélat tient dans l'Église la place de Dieu, on ne peut pas, sans son autorité, dispenser des vœux, ni les commuer.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), le vœu est une promesse faite à Dieu au sujet d'une chose qu'il agrée. Or, il dépend de celui à qui l'on fait une promesse de l'accepter ou non. C'est pourquoi le prélat tenant dans l'Église la place de Dieu, il faut, pour commuer des vœux ou pour en dispenser, que son autorité, qui décide au nom de Dieu, prononce ce qui lui est agréable, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 2, 10) : Si j'ai usé d'indulgence, je l'ai fait à cause de vous, en la personne de Jésus-Christ. Il dit expressément : à cause de vous, parce que toute dispense peut être faite par le prélat pour la gloire du Christ, au nom duquel il l'accorde, ou dans l'intérêt de l'Église qui est son corps.

88

1 Toute dispense de vœu accordée sans raison légitime est absolument nulle, quand même celui qui l'accorde serait dans la bonne foi. Pour les raisons suffisantes qui rendent la dispense d'un vœu légitime, voyez saint Liguori (Theol. mor., liv. 3, n°252). †

2 Il y a des théologiens qui croient que quand la commutation d'un vœu peut se faire en une œuvre certainement égale, on peut, de son autorité privée, se la permettre ; mais ce sentiment paraît avoir dans la pratique de graves inconvénients, parce qu'il est facile de se faire illusion. †

3 Aujourd'hui, il y a cinq vœux réservés au souverain pontife, comme nous l'avons observé (quest. 88, art. 8). †

QUESTION 89 : DU SERMENT OU JUREMENT

Question 89 : Du serment ou jurement.....234
Article 1 : Jurer est-ce prendre Dieu à témoin ?.....235
Article 2 : Est-il permis de faire un serment ?.....237
Article 3 : Est-il convenable de demander pour le serment trois conditions : la justice, le jugement et la vérité ?.....238
Article 4 : Le serment est-il un acte de religion ?.....239
Article 5 : Doit-on rechercher le serment et en user fréquemment, comme on le fait d'une chose bonne et utile ?.....240
Article 6 : Est-il permis de jurer par les créatures ?.....242
Article 7 : Le jugement a-t-il la force d'obliger ?.....243
Article 8 : L'obligation du serment est-elle supérieure à celle du vœu ?.....245
Article 9 : Peut-on dispenser du serment ?.....246
Article 10 : Le serment est-il empêché par certaines conditions de personne ou de temps ?.....248

Après avoir parlé des actes intérieurs de religion, nous devons nous occuper des actes extérieurs, par lesquels les hommes font usage de quelque chose de divin, soit d'un sacrement, soit du nom de Dieu lui-même. Nous aurons l'occasion de parler de l'usage des sacrements dans la troisième partie de cet ouvrage ; ici nous devons nous occuper de l'usage que l'on fait du nom de Dieu.

Or, on l'emploie de trois manières :

1. Sous forme de serment pour confirmer ses propres paroles ;
2. Sous forme d'adjuration pour y exciter les autres ;
3. Sous forme d'invocation pour prier ou pour louer. Nous devons traiter tout d'abord du serment.

À cet égard dix questions se présentent :

1. Qu'est-ce que le serment ?
2. Est-il licite ?[1]
3. Quelles sont les conditions qu'il requiert ?
4. Est-ce un acte de vertu ?[2]
5. Doit-on le rechercher et le faire souvent, comme ce qui est utile et bon ?[3]

1 Cette proposition est de foi contre les pélagiens, les vaudois, les anabaptistes, les quakers, et elle a été décidée contre Wiclef au concile de Constance, qui a condamné cette proposition de l'hérésiarque dans sa session 8e : Juramenta illicita sunt, quæ fiunt ad roborandum humanos contractus et commercia civilia. †

2 La loi ordonne le serment comme un acte religieux, et le Psalmiste loue ceux qui le font : tous ceux qui jurent par lui se féliciteront (Ps. 62, 12). †

3 Les théologiens examinent aussi s'il est permis de demander le serment à quelqu'un. Pour recourir à ce moyen, il faut avoir une raison légitime. Un juge peut et doit même quelquefois déférer le serment à l'une des parties ; un simple particulier peut le faire, s'il croit que c'est un moyen de sauvegarder ses droits et ses intérêts. Mais si l'on savait qu'un individu ne reculera pas devant un parjure, on ne devrait pas lui demander le serment, si on n'avait pas des intérêts sérieux à défendre. †

6. Est-il permis de jurer par une créature ?
7. Le serment est-il obligatoire ?[1]
8. Laquelle de ces deux choses impose la plus grande obligation, du serment ou du vœu ?[2]
9. Peut-on dispenser du serment ?[3]
10. À qui et en quel temps est-il permis de jurer ?

Article 1 : Jurer est-ce prendre Dieu à témoin ?

89

Objection N°1.

Il semble que le serment ne consiste pas à prendre Dieu à témoin. Car celui qui cite un texte de l'Écriture, prend à témoin Dieu, dont les paroles sont renfermées dans les livres saints. Si jurer c'est prendre Dieu à témoin, il s'ensuit que celui qui citerait l'Écriture jurerait ; ce qui est faux. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°1 :

Autre chose est de se servir du témoignage de Dieu déjà donné, ce que l'on fait quand on s'appuie sur un passage de l'Écriture sainte, et autre chose est d'invoquer son témoignage pour établir la vérité de ce que nous disons, comme on le fait par le serment.

Objection N°2.

Quand on prend quelqu'un à témoin, on ne lui rend rien. Or, celui qui jure par Dieu, lui rend quelque chose ; car il est dit (Matth., 5, 33) : Vous rendrez au Seigneur vos serments que vous avez faits, et d'après saint Augustin (Serm. 28, De verb. Apost., chap. 6), jurer c'est rendre à Dieu le droit de la vérité. Jurer ce n'est donc pas prendre Dieu à témoin.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que l'on rend à Dieu les serments qu'on a faits, du moment qu'on s'acquitte de ce qu'on a juré de faire, ou bien quand en prenant Dieu à témoin, on reconnaît qu'il sait tout et qu'il est l'infaillible vérité.

Objection N°3.

L'office du juge est autre que celui du témoin, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 67 et quest. 70). Or, quelquefois l'homme en jurant implore le jugement de Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 7, 5) : Si j'ai rendu le mal à celui qui me faisait du bien, que je sois renversé à terre par mes ennemis. Jurer ce n'est donc pas prendre Dieu à témoin.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (loc. sup. cit.) : Qu'est-ce que jurer par Dieu, sinon dire : Dieu est témoin ?

Conclusion.

Le serment consistant à invoquer le témoignage de Dieu, pour rendre certaine l'affirmation d'une chose, il est évident que jurer n'est rien autre chose que prendre Dieu à témoin.

---

1 Si un homme a fait un vœu au Seigneur, ou s'est lié par serment, il ne manquera point à sa parole, mais il accomplira tout ce qu'il aura promis (Nom., 30, 3). †

2 Il s'agit ici du serment promissoire ; car s'il s'agissait du serment affirmatif, il l'emporterait sur le vœu, parce qu'il est plus injurieux de prendre Dieu à témoin pour une fausseté que de ne pas observer une promesse qu'on lui a faite. †

3 L'Église peut dispenser du serment promissoire ou le commuer, et ce pouvoir est fondé sur ces paroles de Jésus-Christ (Matth., 18, 18) : Tout ce que vous lierez sur la terre sera aussi lié dans les cieux. †

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (Héb., chap. 6), le serment a pour but de confirmer une chose. Or, dans les sciences, la confirmation[1] se fait par la raison, qui procède de principes naturellement connus, qui sont infailliblement vrais. Mais les actions particulières des hommes, qui sont des faits contingents, ne peuvent pas être établies par une raison nécessaire. C'est pourquoi on a coutume de prouver ce que l'on en dit par des témoins. Toutefois le témoignage humain ne suffit pas pour rendre une chose certaine, et cela pour deux motifs :

1. À cause du défaut de vérité qu'il y a parmi les hommes. Car un grand nombre se laissent aller au mensonge, d'après cette parole de l'Écriture (Ps. 16, 10) : Leur bouche a proféré le mensonge.
2. À cause de leur défaut de connaissance. Car les hommes ne peuvent connaître ni l'avenir, ni le secret des cœurs, ni les choses absentes, et cependant ils en parlent ; et il est avantageux pour les choses humaines que l'on ait à cet égard quelque certitude. C'est pour ce motif qu'il a été nécessaire de recourir au témoignage divin, parce que Dieu ne peut pas mentir et que rien ne lui est caché. Or, on dit que jurer, c'est prendre Dieu à témoin, parce qu'il a été admis en droit que ce que l'on dit sous l'invocation du témoignage de Dieu passe pour vrai.

On prend Dieu à témoin, tantôt pour affirmer une chose présente ou passée, et on dit alors que le serment est affirmatif ; tantôt on l'invoque pour une chose future, et dans ce cas on dit qu'il est promissoire[2]. Mais on n'emploie pas le serment pour les choses qui sont nécessaires et que l'on doit étudier au moyen de la raison. Car on serait ridicule si, dans une discussion scientifique, on voulait établir sa thèse par un serment.

Il faut répondre au troisième, que l'on invoque le témoignage de quelqu'un pour que le témoin qui a été invoqué manifeste la vérité à l'égard de ce que l'on dit. Or, Dieu manifeste si ce que l'on dit est vrai de deux manières :

1. En révélant absolument la vérité, soit par une inspiration intérieure, soit en dévoilant le fait et en rendant public ce qui était caché ;
2. En punissant le menteur. Alors il est tout à la fois juge et témoin, puisqu'en punissant le menteur il manifeste le mensonge.

C'est pourquoi il y a deux manières de jurer.

1. On peut le faire en prenant simplement Dieu à témoin, comme quand on dit : Dieu m'est témoin, ou je parle devant Dieu, ou au nom de Dieu, ce qui revient au même, comme le dit saint Augustin (Lib. 1 de serm. Dom. in monte, chap. 17).
2. L'autre manière de jurer se fait par exécration[3], comme quand quelqu'un se condamne à un châtiment, ou l'appelle sur ce qui lui appartient, si ce qu'il a dit n'est pas vrai[4]. [Q98-2]

89

1 C'est-à-dire la preuve. †

2 Cette première division se rapporte à la matière du serment. Mais le serment promissoire ayant pour objet de jurer que l'on fera une chose, peut être accompagné de quelque menace. Ainsi on peut dire : Je prends Dieu à témoin que je tous punirai. Dans ce cas, il prend le nom de serment comminatoire. †

3 Relativement à la manière de jurer, on distingue le serment simple et le serment imprécatoire. Par le premier, on prend simplement Dieu à témoin ; par le second, on se souhaite du mal à soi ou aux autres, si ce que l'on dit n'est pas vrai : Que Dieu me damne ; qu'il me confonde. †

4 Si l'on considère la chose par laquelle on jure, on distingue encore le serment implicite et le serment explicite. Le serment est explicite quand on prend expressément Dieu à témoin ; il est implicite quand on jure par les créatures en tant qu'elles sont l'image ou le reflet de ses perfections. †

Article 2 : Est-il permis de faire un serment ?

89

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de jurer. Car rien de ce qui est défendu dans la loi de Dieu n'est permis. Or, le jurement est défendu (Matth., 5, 34) : Je vous dis de ne pas jurer, et l'apôtre saint Jacques dit (5, 12) : Avant toutes choses, mes frères, ne jurez pas. Le jurement est donc illicite.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Jérôme dit sur ces paroles de saint Matthieu (5, 34) : « *Je vous dis de ne pas jurer* » : Remarquez que le Sauveur n'a pas défendu de jurer par Dieu, mais par le ciel et la terre ; car on sait que les Juifs avaient cette détestable habitude de jurer par les éléments. Mais cette réponse n'est pas suffisante, puisque saint Jacques a ajouté : Ni par quelque autre chose que ce soit. C'est pourquoi il faut dire avec saint Augustin (Lib. de mendacio, chap. 5), que l'Apôtre, en jurant dans ses épîtres, nous a montré comment nous devions interpréter ces paroles : Je vous dis de ne point jurer. Cette défense a été faite, de peur qu'en jurant nous ne parvenions à le faire facilement, que cette facilité dégénère en habitude, et que l'habitude nous mène au parjure. C'est pourquoi on ne voit pas qu'il ait juré ailleurs que dans ses lettres, parce que l'on peut peser avec plus de circonspection ce que l'on dit en écrivant qu'en parlant.

Objection N°2.

Ce qui vient du mal paraît être illicite, parce que, comme le dit l'Évangile (Matth., 7, 18) : Un mauvais arbre ne peut produire de bons fruits. Or, le serment vient du mal ; car il est dit (Matth., 5, 37) : Contentez-vous de dire : Oui, cela est ; non, cela n'est pas. Ce que l'on dit de plus vient du mal. Le serment paraît donc être illicite.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (Lib. 1 De serm. Dom. in monte, chap. 17) : Si l'on vous force de faire un serment, sachez, dans la nécessité, subvenir à la faiblesse de ceux auxquels vous voulez persuader quelque chose. Cette faiblesse est assurément un mal. C'est pourquoi il n'a pas dit : Ce qui va au-delà est un mal, mais vient d'un mal (à malo est). Car ce n'est pas vous qui faites le mal en faisant bon usage du serment pour persuader à un autre ce qu'il est utile que vous lui persuadiez ; mais c'est une chose qui vient du mal, puisque c'est sa faiblesse qui vous oblige à faire ce serment.

Objection N°3.

Demander un signe à la providence divine c'est tenter Dieu, ce qui est absolument illicite, d'après ces paroles du Deutéronome (6, 16) : Vous ne tenterez pas le Seigneur votre Dieu. Or, celui qui jure paraît demander un signe à la providence de Dieu, puisqu'il demande un témoignage divin qui se manifeste par un effet évident. Il semble donc que le serment soit absolument illicite.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui jure ne tente pas Dieu, parce qu'il n'implore pas le secours divin sans utilité et sans nécessité ; de plus, il ne s'expose à aucun péril. Si Dieu ne veut pas lui rendre témoignage pour le présent, il lui rendra certainement témoignage dans l'avenir, quand il produira à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres, et qu'il manifestera les secrètes pensées des cœurs, comme le dit l'Apôtre (1 Cor., 4, 5). Ce témoignage ne manquera pas à celui qui jure, soit pour, soit contre lui.

Mais c'est le contraire. La loi porte (Deut., 6, 13) : Vous tenterez le Seigneur votre Dieu, et vous jurerez par son nom.

Conclusion.

Quoique le jurement soit quelquefois une chose licite et honnête ; cependant quand on le fait sans nécessité, il est mauvais et illicite.

Il faut répondre que rien n'empêche qu'une chose qui est bonne en elle-même, ne devienne mauvaise pour celui qui n'en fait pas un usage convenable. Ainsi c'est une bonne chose que de recevoir l'Eucharistie, cependant celui qui la reçoit indignement mange et boit son jugement, selon l'expression de saint Paul (1 Cor., 11, 29). — À l'égard de la question présente, il faut donc dire que le serment est en soi licite et honnête ; ce qui est évident d'après son origine et sa fin. D'après son origine ; car le serment a été introduit par la foi, qui fait que les hommes croient que Dieu possède la vérité infaillible, qu'il a la connaissance et la prévoyance universelle de toutes choses. D'après sa fin, puisqu'on l'emploie pour rendre les hommes certains et pour mettre fin aux controverses, comme le dit saint Paul (Héb., chap. 6). Mais le serment devient mauvais quand on en fait mauvais usage, c'est-à-dire quand on l'emploie sans nécessité et sans y mettre la discrétion voulue. Car il paraît avoir peu de respect pour Dieu, celui qui le prend à témoin pour une cause légère[1], ce que l'on n'oserait faire à l'égard d'un homme honnête. Il est aussi exposé à se parjurer, parce que l'homme pèche facilement par parole, d'après ce mot de saint Jacques (3, 2) : Si quelqu'un n'offense pas Dieu dans ses discours, il est un homme parfait. D'où l'Ecclésiastique dit (23, 9) : Que votre bouche ne s'accoutume pas au jurement ; car il y a là bien des occasions de chute.

Article 3 : Est-il convenable de demander pour le serment trois conditions : la justice, le jugement et la vérité ?

89

Objection N°1.

Il semble que l'on ait tort de demander pour le serment trois conditions : la justice, le jugement et la vérité. En effet, on ne doit pas compter comme diverses des choses dont l'une est renfermée dans l'autre. Or, l'une de ces trois choses est renfermée dans l'autre, car la vérité est une partie de la justice, d'après Cicéron (De invent., liv. 2), et le jugement est un acte de cette même vertu, comme nous l'avons vu (quest. 60, art. 1). C'est donc à tort que l'on distingue pour le serment trois conditions.

Réponse à l'objection N°1 :

Le jugement ne se prend pas ici pour l'exécution de la justice, mais pour la faculté de discernement, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). La vérité ne se considère pas non plus ici comme une partie de la justice, mais comme une condition du langage.

Objection N°2.

Il y a beaucoup d'autres choses qui sont requises pour le serment, à savoir la dévotion et la foi par laquelle nous croyons que Dieu sait tout et qu'il ne peut mentir. Il semble donc que les trois conditions indiquées soient insuffisantes.

Réponse à l'objection N°2 :

La dévotion, la foi et toutes les autres conditions requises pour que le mode du serment soit légitime, sont comprises dans le jugement ; car les deux autres conditions se rapportent à son objet, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Cependant on pourrait dire que la justice appartient à la cause pour laquelle on jure.

1 C'est ce que défend ce précepte du Décalogue (Ex., 20, 7) : Vous ne prendrez point en vain le nom du Seigneur votre Dieu. †

Objection N°3.

On doit demander ces trois choses pour tout acte humain ; car on ne doit rien faire contre la justice ou la vérité, ou sans le jugement, d'après ces paroles de saint Paul (1 Tim., 5, 21) : Ne faites rien sans un jugement préalable. Donc ces trois choses ne se rapportent pas plus au serment qu'aux autres actes humains.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans le serment il y a un grand péril, soit à cause de la grandeur de Dieu dont on invoque le témoignage, soit à cause de la légèreté du langage humain, dont le serment confirme les paroles. C'est pourquoi ces conditions sont plutôt requises pour le serment que pour les autres actes humains.

Mais c'est le contraire. Jérémie dit (4, 2) : Vous jurerez, vive le Seigneur, dans la vérité, dans le jugement et dans la justice. Saint Jérôme, expliquant ce passage, dit (et hab., chap. 2, 22, quest. 2) : qu'il faut remarquer que le serment a pour compagnes la vérité, le jugement et la justice.

Conclusion.

Il faut que celui qui jure le fasse avec jugement, vérité et justice.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le serment n'est bon qu'autant qu'on en fait bon usage. Pour que l'usage qu'on en fait soit bon, deux choses sont requises :

1. Il faut qu'on ne jure pas légèrement, mais qu'on le fasse pour une cause nécessaire et avec discrétion. Pour cela il faut le jugement, afin que celui qui jure le fasse avec discernement[1].
2. Par rapport à la chose que l'on prouve par le moyen du serment ; il faut qu'elle ne soit ni fausse, ni illicite. C'est pour ce motif qu'on exige la vérité, par laquelle on n'use du serment que pour affirmer ce qui est vrai[2], et la justice, par laquelle on établit ce qui est permis[3]. Un serment imprudent manque de jugement ; un serment menteur manque de vérité, et un serment inique ou illicite manque de justice. [Q98-1] ; [Q98-2]

Article 4 : Le serment est-il un acte de religion ?

89

Objection N°1.

Il semble que le serment ne soit pas un acte de religion ou de latrie. Car les actes de religion ont pour objet des choses sacrées et divines. Or, on emploie le serment pour dirimer les discussions humaines, comme le dit l'Apôtre (Héb., chap. 6). Le serment n'est donc pas un acte de religion.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans le serment il y a deux choses à considérer : le témoignage que nous invoquons, ceci est divin ; et le motif pour lequel nous l'invoquons, ou ce qui nous force à l'invoquer, et ceci est humain. Le serment appartient donc à la religion sous le premier rapport, mais non sous le second.

1 Il y a péché véniel à jurer ainsi sans discernement pour des bagatelles, sans examiner si la chose que l'on jure est vraie ou non. Il peut y avoir péché mortel si la négligence que l'on met à s'assurer de la vérité de la chose que l'on jure est vraiment coupable. Et celui qui serait dans l'habitude de jurer ainsi serait dans un état de péché mortel (saint Liguori, Theol. Mor., liv. 3, n°145). †

2 Quand on jure sciemment et avec pleine délibération contre la vérité, on commet un parjure. Ce péché n'admet pas en lui-même de légèreté de matière. C'est pourquoi le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : Vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia propter quam velit aut possit damnare hominem. †

3 On pèche mortellement quand on jure de faire une chose qui est mortellement illicite, par exemple, de brûler une maison, de voler ou de tuer quelqu'un. Si on jure de faire un péché véniel, il y a controverse entre les théologiens. Saint Alphonse croit qu'il est plus probable que même dans ce cas il y a péché mortel (liv. 3, n° 146). †

Objection N°2.

Il appartient à la religion d'offrir à Dieu un culte, comme le dit Cicéron (De invent., liv. 2). Or, celui qui jure n'offre rien à Dieu, mais il le prend à témoin. Le serment n'est donc pas un acte de religion.

Réponse à l'objection N°2 :

En prenant Dieu à témoin par manière de serment, on reconnaît sa souveraineté, ce qui est une marque d'honneur et de respect. Par conséquent on lui offre quelque chose, puisqu'on lui rend l'honneur et le respect qui lui sont dus.

Objection N°3.

La religion a pour fin de rendre un honneur à Dieu. Or, le serment n'a pas cette fin, il a plutôt pour fin de confirmer une parole. Il n'est donc pas un acte de religion.

Réponse à l'objection N°3 :

Tout ce que nous faisons, nous devons le faire pour honorer Dieu. C'est pourquoi rien n'empêche que nous ne témoignions à Dieu notre respect, tout en ayant l'intention de rendre un homme certain d'une chose. Car nous devons agir pour la gloire de Dieu, de manière qu'il résulte de notre action quelque avantage pour le prochain, parce que Dieu opère lui-même pour sa gloire et pour notre utilité.

Mais c'est le contraire. La loi dit (Deut., 16, 13) : Vous craindrez le Seigneur votre Dieu ; vous ne servirez que lui et vous jurerez par son nom. Or, il s'agit là du culte de latrie. Le serment est donc un acte de latrie.

Conclusion.

Le serment est un acte de latrie ou de religion par lequel on reconnaît que Dieu est d'une vérité indéfectible, qu'il est au-dessus de tout et qu'il est infiniment sage.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), celui qui jure invoque le témoignage de Dieu à l'appui de ce qu'il dit. Or, on ne prouve une chose que par une autre qui est plus certaine et plus excellente. C'est pourquoi, en jurant par Dieu, l'homme avoue que Dieu est au- dessus de lui, et il reconnaît qu'il est l'être dont la vérité est indéfectible et la connaissance universelle ; par conséquent, il lui rend hommage d'une certaine manière. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Héb., 6, 16), que les hommes jurent par celui qui est plus grand qu'eux ; et saint Jérôme observe, à l'occasion de ces paroles de saint Matthieu (5, 34) : Je vous dis de ne pas jurer, que celui qui jure, vénère ou aime celui par lequel il jure. Aristote dit aussi (Met., liv. 1, chap. 3), que le serment est une très grande marque d'honneur. Et comme il appartient à la religion de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, il est donc évident que le serment est un acte de religion ou de latrie.

Article 5 : Doit-on rechercher le serment et en user fréquemment, comme on le fait d'une chose bonne et utile ?

89

Objection N°1.

Il semble qu'on doive rechercher le serment et qu'on doive en faire souvent usage, comme d'une chose utile et bonne. Car comme le vœu est un acte de latrie, de même aussi le serment. Or, il est plus louable et plus méritoire de faire une chose par vœu, parce que le vœu est un acte de latrie, comme nous l'avons dit (quest. 88, art. 5). Donc, pour la même raison, il est mieux de faire ou de dire une chose avec serment, et par conséquent on doit désirer le serment, comme une chose bonne par elle-même.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne peut faire le même raisonnement à l'égard du vœu et du serment ; car par le vœu nous faisons une promesse pour honorer Dieu, ce qui en fait par là même un acte de religion ; tandis que par le serment nous avons, au contraire, recours au respect dû au nom de Dieu pour confirmer la promesse que nous avons faite. C'est pourquoi ce qui est appuyé par le serment ne devient pas pour cela un acte religieux, parce que les actes moraux tirent leur espèce de leur fin.

Objection N°2.

Saint Jérôme dit (Sup. Matth, loc. cit. art. préc.) : que celui qui jure, vénère ou aime celui par lequel il jure. Or, on doit tendre à vénérer ou à aimer Dieu, comme une chose bonne par elle-même. On doit donc aussi rechercher le serment.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui jure se sert du respect ou de l'amour de celui par lequel il jure ; mais il ne fait pas sou serment pour l'honorer ou pour l'aimer. Son serment se rapporte à quelque autre chose[1] qui est nécessaire à la vie présente. [Q95-2]

Objection N°3.

Le serment a pour but de confirmer une chose ou de la rendre certaine. Or, il est bon que l'homme prouve ce qu'il dit. On doit donc rechercher le serment comme une bonne chose.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme une médecine est utile pour opérer une guérison, et que cependant plus elle a de vertu et plus elle fait de mal si on la prend à contretemps ; de même le serment est utile pour prouver une chose. Mais plus il est respectable et plus il est dangereux, si on ne le fait pas dans les circonstances voulues. Car, comme le dit l'Écriture (Ecclésiastique, 23, 13) : Si celui qui jure néglige de faire ce qu'il a promis, son péché sera pour lui ; s'il dissimule, c'est-à-dire si par dissimulation il fait un faux serment, il péchera doublement, parce que l'équité simulée est une double iniquité. S'il jure pour une chose vaine, c'est-à-dire sans motif légitime et sans nécessité, il ne sera pas justifié.

Mais c'est le contraire. L'Écriture dit (Ecclésiastique, 23, 12) : Que celui qui jure beaucoup sera rempli d'iniquité. Et saint Augustin ajoute (Lib. de mend., chap. 15) : Le Seigneur nous a défendu de jurer, afin que nous n'affections pas, autant qu'il est en nous, de le faire, et que nous ne le désirions pas avec délectation comme une bonne chose.

Conclusion.

Puisque le serment n'a pas pour objet les choses que nous devons désirer par elles-mêmes, mais qu'il appartient à celles qui sont nécessaires à la vie présente, on ne doit en faire usage qu'autant qu'on y est poussé par un motif de grande utilité ou de nécessité.

Il faut répondre que ce qu'on emploie seulement pour subvenir à l'infirmité ou au défaut d'un autre, on ne le range pas parmi les choses que l'on doit rechercher par elles-mêmes, mais on le place parmi celles qui sont nécessaires, comme on le voit à l'égard de la médecine que l'on emploie pour remédier à une maladie. Or, on se sert du serment pour subvenir à un défaut, qui empêche un homme de s'en rapporter à un autre. C'est pourquoi on ne doit pas mettre le serment parmi les choses que l'on doit désirer par elles-mêmes, mais parmi celles qui sont nécessaires à cette vie et dont on fait mauvais usage chaque fois qu'on y a recours au-delà des bornes de la nécessité. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. 1 De serm. Dom. in monte, chap. 17) : que celui qui comprend qu'on ne doit pas mettre le serment parmi les bonnes choses, c'est-à-dire parmi celles qu'on doit désirer pour elles-

1 Il a pour fin de confirmer aux yeux des autres hommes la parole que l'on dit. †

mêmes, mais parmi les choses nécessaires, se contienne autant qu'il peut, afin de n'en pas faire usage, si la nécessité ne l'y contraint.

Article 6 : Est-il permis de jurer par les créatures ?

89

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de jurer par les créatures. Car il est dit dans l'Évangile (Matth., 5, 34) : Je vous dis de ne jurer en aucune sorte, ni par le ciel, ni par la terre, ni par Jérusalem, ni par votre tête ; ce que saint Jérôme explique en disant : Remarquez que le Sauveur n'a pas défendu de jurer par Dieu, mais par le ciel et la terre.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur a défendu de jurer par les créatures, de manière à leur rendre des honneurs divins[1]. C'est pour cela que saint Jérôme ajoute : que les Juifs en jurant par les anges et les autres créatures, leur rendaient des honneurs qui ne sont dus qu'à Dieu. Pour la même raison les canons (loc. cit., Objection N°2) punissent le clerc qui jure par les créatures ; ce qui se rapporte au blasphème de l'infidélité. C'est pourquoi il est dit au chapitre suivant : que si quelqu'un jure par le cheveu de Dieu ou par la tête, ou qu'il blasphème contre lui d'une autre manière, on doit le déposer, s'il est ecclésiastique.

Objection N°2.

On ne doit punir que les fautes. Or, on punit celui qui jure par les créatures. Car il est dit (22, quest. 1, chap. 9) qu'on doit très vivement reprendre le clerc qui jure par les créatures, et que s'il persévère dans ce vice, on doit l'excommunier. Il est donc défendu de jurer par les créatures.

Objection N°3.

Le serment est un acte de latrie, comme nous l'avons dit (art. 4). Or, le culte de latrie n'est pas dû à une créature, comme on le voit (Rom., chap. 1). Il n'est donc pas permis de jurer par elle.

Réponse à l'objection N°3 :

L'on rend un culte de latrie à celui dont on invoque le témoignage en jurant. C'est pour ce motif qu'il est dit dans la loi (Ex., 23, 13) : Vous ne jurerez pas par les noms des dieux étrangers. Mais on ne rend pas ce culte aux créatures en jurant par elles[2] de la manière que nous avons indiquée.
Mais c'est le contraire. Joseph a juré par le salut de Pharaon, comme on le voit (Gen., chap. 42).
Ordinairement on jure par l'Évangile, par les reliques et par les saints.

Conclusion.

Le jurement par simple attestation ne se fait principalement que par Dieu, mais il se fait secondairement par les créatures, selon que la vérité divine brille en elles ; mais dans le jurement exécratoire, on a coutume de désigner les créatures que l'on aime, pour que le jugement de Dieu s'exerce sur elles.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°3), il y a deux sortes de serment. L'un qui se fait par une simple attestation, en prenant Dieu à témoin : ce serment repose sur la vérité divine, comme la foi. Or, la foi a par elle-même et principalement pour objet Dieu qui est la vérité même, et secondairement les créatures dans lesquelles brille la vérité de Dieu, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 1). De même le serment se rapporte principalement à Dieu, dont on invoque le témoignage ; et

1 Dans ce cas, il y a blasphème et idolâtrie. †

2 Il est à remarquer que l'on ne doit jurer que par les créatures qui reflètent d'une manière toute particulière les perfections de Dieu. Si on jurait par des créatures trop viles, connue un chien, un chat, ce serait plutôt une moquerie qu'un serment. †

l'on jure secondairement par certaines créatures que l'on ne considère pas en elles-mêmes, mais selon que la vérité divine se manifeste en elles. C'est ainsi que nous jurons par l'Évangile, c'est-à-dire par Dieu, dont la vérité est manifestée dans l'Évangile, et par les saints qui ont cru cette vérité et qui l'ont observée[1]. — L'autre espèce de serment est exécratoire. Dans ce serment on désigne une créature pour que le jugement de Dieu s'exerce sur elle. C'est ainsi que l'homme a coutume de jurer par sa tête, ou par son fils, ou par quelque autre chose qu'il aime. L'Apôtre a fait ce serment, quand il a dit (2 Cor., 1, 23) : Je prends Dieu à témoin, et je veux qu'il me punisse de mort. — Quant au serment que Joseph a fait par le salut de Pharaon, on peut l'entendre de ces deux manières. Il pouvait être exécratoire, dans le sens qu'il vouait à Dieu la vie de Pharaon, et il pouvait être simplement attestatoire, en tant que par là il prenait à témoin la vérité de la justice de Dieu que les princes de la terre doivent exécuter.
La réponse à la seconde objection est par là même évidente.

Article 7 : Le jugement a-t-il la force d'obliger ?

89

Objection N°1.

Il semble que le serment ne soit pas obligatoire. Car on fait le serment pour confirmer la vérité de ce qu'on dit. Or, quand on parle d'une chose à venir, on dit vrai, quoique ce que l'on dit n'arrive pas. Ainsi, quoique saint Paul ne soit pas allé à Corinthe, comme il l'avait dit, il n'a cependant pas menti (2 Cor., chap. 1). Il semble donc que le serment ne soit pas obligatoire.

Réponse à l'objection N°1 :

Il faut répondre au premier argument, qu'il y a de la différence entre une simple parole et le serment, par lequel on en appelle au témoignage de Dieu. Car il suffit pour qu'une parole soit vraie qu'on dise ce qu'on se propose de faire ; parce que la chose est déjà vraie dans sa cause, c'est-à-dire dans l'intention qu'on a de la faire. Mais on ne doit employer le serment que pour une chose dont on est parfaitement certain[2]. C'est pourquoi si on l'emploie, on est obligé, à cause du respect que l'on doit au témoignage de Dieu que l'on a invoqué, de faire que ce que l'on a juré soit vrai, autant que possible, à moins qu'il ne s'agisse d'une chose qui aurait des suites fâcheuses, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Une vertu n'est pas contraire à une autre, comme on le voit (Catég. De oppos.). Or, le serment est un acte de vertu, comme nous l'avons dit (art. 4). Or, quelquefois, en observant un serment qu'on a fait, on ferait une chose contraire à la vertu ou qui serait pour elle un obstacle ; comme quand on jure de faire un péché, ou de ne plus faire une bonne œuvre. Le serment n'est donc pas toujours obligatoire.

Réponse à l'objection N°2 :

Un serment peut devenir fâcheux dans ses suites de deux manières :

1. parce que d'après son principe il a eu des conséquences funestes ; soit parce qu'il a pour objet une chose mauvaise en elle-même[3], soit parce qu'il est un obstacle à un plus grand bien, comme quand on jure de ne pas entrer en religion ou de ne pas se faire clerc, ou de ne pas accepter la prélature dans un cas où il est utile qu'on l'accepte, ou de ne pas faire d'autres bonnes actions. Ces serments sont illicites dans leur principe, mais d'une manière

1 C'est ce qu'indiquent ces paroles (Matth., 23, 21-22) : Quiconque jure par le temple jure par lui et par Celui qui y habite. Et celui qui jure par le ciel, jure par le trône de Dieu et par Celui qui l'habite. †

2 Celui qui promet avec serment de faire une chose et qui n'a pas l'intention de tenir sa promesse fait un parjure. S'il doute qu'il puisse la tenir, il fait un péché mortel, parce qu'on ne peut jurer, comme le dit saint Thomas, qu'autant qu'on est certain. †

3 Comme quand on jure de faire un adultère. †

différente. Car si l'on jure de faire un péché, on a péché en faisant ce serment et on pèche en l'observant ; au lieu que si l'on jure de ne pas faire un plus grand bien auquel cependant on n'est pas obligé, alors on pèche en jurant, parce qu'on met un obstacle à l'action de l'Esprit-Saint qui inspire les bonnes résolutions, mais on ne pèche pas en observant son serment ; quoiqu'on fasse beaucoup mieux de ne pas l'observer.

2. Le serment peut avoir une mauvaise issue, parce qu'il se présente de nouvelles circonstances que l'on n'avait point prévues. Tel fut évidemment le serment d'Hérode, qui jura de donner à sa fille qui dansait ce qu'elle lui demanderait. Ce serment pouvait être licite dans son principe, en sous-entendant cette condition, c'est qu'elle ne demanderait que ce qu'il était convenable de lui donner. Mais l'accomplissement de ce serment fut illicite. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 50) qu'il est quelquefois contraire au devoir d'exécuter sa promesse ou de garder son serment ; qu'ainsi Hérode fut coupable en consentant à la mort de Jean, pour ne pas manquer à la promesse qu'il avait faite.

Objection N°3.

Quelquefois on est forcé malgré soi à promettre quelque chose sous le serment. Or, les souverains pontifes délient de leur serment ceux qui sont dans ce cas, comme on le voit[1]. Le serment n'est donc pas toujours obligatoire.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans le serment que l'on fait par contrainte, il y a deux sortes d'obligation. L'une par laquelle on s'engage envers celui auquel on fait une promesse. Cette obligation est détruite par la contrainte, parce que celui qui fait violence à un autre, mérite qu'on ne tienne pas ce qu'on lui a promis. L'autre est celle par laquelle on est tenu envers Dieu de remplir ce qu'on a promis par son nom. Cette obligation n'est pas détruite au for de la conscience[2], parce qu'on doit supporter un dommage temporel plutôt que de violer un serment. Cependant on peut redemander en jugement ce qu'on a payé ou le dénoncer au prélat, quoiqu'on ait juré le contraire ; parce que ce serment aurait des suites funestes. Car il serait contraire à la justice publique. Les souverains pontifes délient de ces serments, non en déclarant qu'ils ne sont pas obligatoires, mais en annulant les obligations qu'ils imposent, comme provenant d'une cause injuste.[Q98-3]

Objection N°4.

On ne peut pas être obligé à deux choses opposées. Or, quelquefois l'intention de celui qui fait le serment et l'intention de celui à qui il le fait sont opposées. Le serment ne peut donc pas être toujours obligatoire.

Réponse à l'objection N°4 :

Quand l'intention de celui qui jure et de celui à qui l'on jure n'est pas la même, si cette diversité provient de la fourberie de celui qui fait le serment, il le doit observer selon le vrai sens de celui auquel il l'a fait. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (Lib. 2 de sum. bono, chap. 31) : Quelques artificieuses que soient les paroles de celui qui jure, Dieu, qui est témoin de ce qui se passe dans la conscience, reçoit son serment, comme le comprend celui à qui il le fait. Et ce qui prouve évidemment que ce grand docteur parle en cet endroit du serment captieux, c'est qu'il ajoute : Il est doublement coupable celui qui prend le nom de Dieu en vain et qui prend le prochain dans ses filets. Si celui qui jure n'a pas recours à la ruse, il est obligé selon sa propre intention[3]. D'où saint Grégoire dit (Mor., liv. 26, chap. 7) :

1 Hab. Extrà de Jurejur., chap. Verum in ea quæst. †

2 Ce sentiment de saint Thomas est celui de saint Alphonse de Liguori, qui le regarde comme beaucoup plus probable que le sentiment des théologiens qui pensent que cette promesse n'oblige point (Voy. Théol. Moral., liv. 3, n°171). †

3 Le serment que l'on fait par suite d'une surprise ou par suite d'une erreur qui tombe sur la substance même de la chose qu'on promet n'est pas obligatoire. †

Les hommes jugent de nos paroles d'après le sens qu'elles offrent extérieurement ; au lieu que Dieu entend ce qui se dit au-dehors tel qu'il est au fond du cœur.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth., 5, 33) : Vous vous acquitterez envers le Seigneur des serments que vous aurez faits.

Conclusion.

Le jugement affirmatif et le jugement promissoire sont l'un et l'autre obligatoires.

Il faut répondre que l'obligation se rapporte à quelque chose que l'on doit faire ou que l'on doit quitter. Elle ne regarde donc pas le serment affirmatif qui a pour objet le présent ou le passé, ni celui qui porte sur ce qui doit être fait par d'autres causes, comme si l'on jurait qu'il doit pleuvoir demain ; mais elle regarde seulement les choses qui doivent être faites par celui qui fait le serment. Or, comme le serment affirmatif qui a pour objet le passé ou le présent doit être vrai ; de même le serment qui se rapporte à ce que nous devons faire à l'avenir. C'est pourquoi ces deux serments sont obligatoires, mais de différentes manières. Car dans le serment qui porte sur le passé ou le présent, l'obligation n'est pas relative à la chose qui a déjà existé, ou qui existe, mais elle est relative à l'acte même du serment. Dans ce cas on est obligé de jurer ce qui est vrai ou ce qui l'a été. Au lieu que dans le serment que l'on fait pour les choses que l'on doit exécuter, l'obligation tombe au contraire sur la chose que l'on a attestée par serment. Car on est tenu de rendre vrai ce que l'on a juré ; autrement le serment manquerait de vérité. — Mais s'il s'agit d'une chose qui n'est pas au pouvoir de celui qui l'a jurée, le serment n'a pas été fait avec le jugement requis ; à moins que la chose ait été possible quand on l'a jurée, et qu'elle ait été ensuite rendue impossible par un événement quelconque : comme si l'on jurait de donner de l'argent et qu'on en soit ensuite dépouillé par le vol ou par la violence. Alors il paraît qu'on est exempt de faire ce que l'on a juré ; quoiqu'on soit tenu de faire son possible[1], comme nous l'avons dit plus haut, à l'égard de l'obligation du vœu (quest. préc., art. 3, Réponse N°2). — S'il est possible de faire la chose qu'on a jurée, mais qu'on ne doive pas la faire, soit parce qu'elle est mauvaise par elle-même (On a péché en faisant ce serment, on pécherait en l'exécutant, d'après cette règle de droit : Non est obligatorium juramentum contrà bonos mores prœstitum.), soit parce qu'elle empêche un bien, alors le serment manque de justice. C'est pourquoi on ne doit pas l'observer dans le cas où il est un péché, ou un obstacle au bien. Car, d'après saint Augustin (Lib. de bono conjug., chap. 4), dans ces deux hypothèses il a une suite fâcheuse. Il faut donc dire que celui qui jure faire une chose est obligé de la faire pour que la vérité soit accomplie ; en observant toutefois les deux autres conditions du serment, le jugement et la justice. [Q98-3]

Article 8 : L'obligation du serment est-elle supérieure à celle du vœu ?

89

Objection N°1.

Il semble que le serment oblige plus que le vœu. Car le vœu est une simple promesse. Or, le serment ajoute le témoignage de Dieu à la promesse. Son obligation est donc supérieure à celle du vœu.

Réponse à l'objection N°1 :

Le vœu n'est pas une promesse quelconque, mais une promesse faite à Dieu, à laquelle il est très grave d'être infidèle.

1 Ainsi celui qui aurait juré de donner mille francs à quelqu'un et qui se trouverait dans l'impossibilité de le faire, par suite de pertes imprévues, devrait lui remettre la somme dont il pourrait encore disposer. Ce que nous avons dit du vœu est applicable au serment (Voy. quest. 88, art. 3). †

Objection N°2.

Le plus faible est ordinairement confirmé par le plus fort. Or, le vœu est quelquefois confirmé par le serment. Le serment est donc plus fort que le vœu.

Réponse à l'objection N°2 :

Le serment[1] ne s'ajoute pas au vœu comme quelque chose de plus fort, mais pour rendre la résolution plus stable en la fixant sur deux bases immobiles.

Objection N°3.

L'obligation du vœu provient de la délibération de l'esprit, comme nous l'avons dit (quest. 88, art. 1), tandis que l'obligation du serment résulte de la vérité divine, dont on invoque le témoignage. Par conséquent, puisque la vérité de Dieu surpasse la délibération humaine, il semble que l'obligation du serment soit plus forte que celle du vœu.

Réponse à l'objection N°3 :

La délibération affermit le vœu de la part de celui qui le fait, mais il est encore plus ferme de la part de Dieu à qui on l'offre.

Mais c'est le contraire. Par le vœu on est lié à Dieu ; au lieu que par le serment on est quelquefois lié à un homme. Or, l'homme est plus obligé envers Dieu qu'envers son semblable. L'obligation du vœu l'emporte donc sur celle du serment.

Conclusion.

Le vœu est de sa nature plus obligatoire que le serment.

Il faut répondre que ces deux obligations, celle du vœu et celle du serment, résultent de quelque chose de divin, mais l'une d'une manière et l'autre d'une autre. Car l'obligation du vœu est produite par la fidélité que nous devons à Dieu, d'après laquelle nous sommes tenus de remplir ce que nous lui avons promis ; au lieu que l'obligation du serment résulte du respect que nous lui devons, et d'après lequel nous devons faire ce que nous promettons en son nom. Or, toute infidélité renferme un défaut de respect, mais non réciproquement. Car l'infidélité du sujet envers le maître paraît être la plus grande irrévérence. C'est pourquoi le vœu est par sa nature plus obligatoire que le serment.

Article 9 : Peut-on dispenser du serment ?

89

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse pas dispenser du serment. Car, comme la vérité est requise pour le jugement affirmatif qui a pour objet le passé ou le présent, de même elle est nécessaire pour le serment promissoire qui a pour objet l'avenir. Or, on ne peut pas dispenser quelqu'un de jurer selon la vérité à l'égard des choses présentes ou passées. On ne peut donc pas non plus dispenser quelqu'un de rendre vrai ce qu'il a promis de faire avec serment.

Réponse à l'objection N°1 :

La dispense du serment ne va pas à ce que l'on fasse quelque chose qui soit contraire au serment lui-même. Car ceci est impossible, puisque l'observation du serment est de précepte divin et qu'on ne peut dispenser d'un pareil précepte. Mais la dispense du serment fait que ce qui en était la matière cesse de l'être, comme nous l'avons dit à l'égard du vœu (quest. préc., art. 10, Réponse N°2). Or, la matière du jugement affirmatif qui a pour objet le passé ou le présent implique une sorte de

1 Il ne s'agit ici que du serment ayant pour objet une promesse faite à un homme ; car si le serment a pour but de confirmer une promesse faite à Dieu, il devient ce que les théologiens appellent votum juratum, et il l'emporte sur le vœu simple. †

nécessité qui la rend immuable. C'est pourquoi, à l'égard de ce serment, la dispense ne se rapporterait pas à la matière, mais à l'acte même du serment. Par conséquent cette dispense serait directement contraire au précepte divin. Au contraire, la matière du jugement promissoire est une chose future qui peut changer. Elle peut donc devenir, par suite des événements, illicite ou nuisible[1], et par conséquent cesser d'être la matière légitime du serment. C'est pourquoi on peut dispenser du serment promissoire, parce que cette dispense se rapporte à la matière du serment, et qu'elle n'est pas contraire au précepte divin qui nous oblige à l'observer.

Objection N°2.

Le serment promissoire est employé dans l'intérêt de celui auquel on fait une promesse. Or, il semble que ce dernier ne puisse en dispenser, parce qu'il agirait contre le respect dû à Dieu. Un autre peut donc encore beaucoup moins le faire.

Réponse à l'objection N°2 :

On peut faire à un autre une promesse sous serment de deux manières :

1. En lui promettant quelque chose qui lui est utile : par exemple, si on promet à quelqu'un avec serment de le servir ou de lui donner de l'argent[2]. Celui à qui cette promesse a été faite peut en dégager son auteur. Car on s'est acquitté de sa promesse du moment que l'on a fait ce que désire celui envers lequel on s'était engagé.
2. En promettant à un autre ce qui appartient à l'honneur de Dieu ou à l'intérêt du prochain, comme si l'on promettait à quelqu'un avec serment d'entrer en religion ou de faire des œuvres de piété. Dans ce cas, celui qui a reçu la promesse ne peut en dégager celui qui en est l'auteur ; parce que ce n'est pas à lui principalement que la promesse a été faite, mais à Dieu, à moins qu'on y ait ajouté une condition de la nature de celle-ci : Si vous jugez que je doive accomplir cette promesse.

Objection N°3.

Tout évêque peut dispenser d'un vœu, à l'exception des vœux qui sont réservés au pape exclusivement, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 12, Réponse N°3). Donc, pour la même raison, tout évêque pourrait dispenser du serment, si le serment était susceptible d'une dispense ; ce qui paraît cependant contraire au droit[3]. Il ne semble donc pas qu'on puisse dispenser du serment.

Réponse à l'objection N°3 :

Quelquefois la matière du serment promissoire est manifestement contraire à la justice, soit parce que c'est un péché, comme quand quelqu'un jure de faire un homicide ; soit parce que c'est un obstacle à un plus grand bien, comme quand on jure de ne pas entrer en religion. Ce serment n'a pas besoin de dispense[4]. Dans le premier cas, on est tenu à ne pas observer son serment ; dans le second, il est permis de l'observer et de ne pas l'observer, comme nous l'avons dit (art. 7, Réponse N°2). D'autres fois on promet avec serment une chose, et l'on doute si ce serment est licite ou illicite, avantageux ou nuisible, absolument ou dans un cas particulier. Alors tout évêque peut en dispenser. Enfin, dans d'autres circonstances, on promet avec serment une chose qui est manifestement licite et utile. Il ne semble pas qu'il y ait lieu de dispenser de ce serment ou de le commuer, s'il ne se présente pas quelque chose de mieux à faire dans l'intérêt général, et c'est au souverain pontife qui est chargé du soin de l'Église universelle qu'il appartient de le déclarer. C'est aussi à lui à l'annuler absolument, puisqu'il lui appartient de juger en général tout ce qui se rapporte aux affaires ecclésiastiques, à

1 Dans ce cas, la promesse cesse d'être obligatoire. †

2 Quand une promesse a été faite licitement à un tiers, il n'y a que lui qui puisse en dégager l'auteur ; ni l'évêque, ni le pape ne peuvent en dispenser. †

3 (chap. Auctoritatem et suiv. 15, q. 6 et chap. Si vero, de Jurejurando) †

4 Il est nul par le fait. †

l'égard desquelles il a la plénitude de la puissance[1], comme il appartient à chacun d'annuler le serment fait par ceux qui lui sont soumis, quand il porte sur des choses qui relèvent de son autorité. C'est ainsi que le père peut rendre nul le serment de sa fille, l'époux celui de son épouse, comme on le voit (Nom., chap. 30) et comme nous l'avons dit à l'égard du vœu (quest. préc., art. 8 et 9).

Mais c'est le contraire. Le vœu est plus obligatoire que le serment, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, on peut dispenser du vœu. On peut donc aussi dispenser du serment.

Conclusion.

Comme on peut dispenser du vœu par nécessité ou par convenance, de même on peut dispenser du serment.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 10), il est nécessaire de dispenser d'une loi ou d'un vœu, parce que ce qui est utile et bon, considéré en soi ou d'une manière générale, peut être mauvais et nuisible dans une circonstance particulière, et par conséquent cesser d'être l'objet de la loi ou du vœu. Or, il ne peut se faire qu'on soit tenu par serment d'accomplir ce qui est mauvais ou nuisible ; car, si une chose est mauvaise, elle répugne à la justice, et si elle est nuisible, elle répugne au jugement. C'est pourquoi on peut dispenser du serment aussi bien que du vœu et de la loi.

Article 10 : Le serment est-il empêché par certaines conditions de personne ou de temps ?

89

Objection N°1.

Il semble que le serment ne soit pas empêché par une condition de personne ou de temps. Car on emploie le serment comme moyen de preuve, ainsi qu'on le voit (Héb., chap. 6). Or, il convient à toute personne de prouver ce qu'elle dit, et elle peut le faire en tout temps. Il semble donc que le serment ne soit pas empêché par une condition de personne ou de temps.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y en a qui sont incapables de confirmer leur parole, parce qu'ils n'ont pas ce qu'il faut pour cela, et il y en a d'autres dont la parole doit être si certaine qu'elle n'ait pas besoin de confirmation.

Objection N°2.

C'est une plus grande chose de jurer par Dieu que par les Évangiles. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (alius auctor Hom. 44 in op. imperf.) : Si l'occasion s'en présente, on regarde comme peu de chose de jurer par Dieu, et l'on croit que celui qui jure par les Évangiles fait beaucoup plus. Insensés ! les Écritures ont été faites à cause de Dieu, mais Dieu n'existe pas à cause des Écritures. Or, dans la conversation ordinaire, en tout temps et des hommes de toute condition ont coutume de jurer par Dieu. Donc, à plus forte raison leur est-il permis de jurer par les Évangiles.

Réponse à l'objection N°2 :

Le serment considéré en lui-même est d'autant plus fort et plus obligatoire que l'être par lequel on jure est plus grand, comme le dit saint Augustin (ad Publicol., epist. 47). D'après cela, c'est une plus grande chose de jurer par Dieu que par l'Évangile. Mais il peut en être autrement en raison de la manière dont le serment est fait ; comme si, par exemple, le serment que l'on fait par l'Évangile, se faisait avec délibération et solennité, tandis que le serment que l'on fait au nom de Dieu aurait été fait légèrement et sans délibération.

1 Le pape seul peut dispenser des serments qui ont le même objet que les vœux qui lui sont réservés. Le serment de garder les statuts émanés du Saint-Siège lui est aussi réservé (Mgr Gousset, Théol. Moral., tom. 1, p. 207). †

Objection N°3.

Le même effet ne résulte pas de causes contraires, parce que les causes contraires appartiennent à des sujets contraires. Or, il y en a auxquels le serment est interdit à cause de leurs défauts personnels ; ainsi les enfants ne doivent pas jurer avant quatorze ans, et on n'admet pas ceux qui ont été parjures. Il ne semble donc pas qu'on soit empêché de jurer, soit à cause de la dignité que l'on a, comme le sont les ecclésiastiques, soit à cause de la solennité du temps.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien n'empêche qu'une chose soit détruite par des causes contraires, dont l'une agit par excès et l'autre par défaut. C'est ainsi qu'il y en a qui sont empêchés de prêter serment, parce qu'ils ont trop d'autorité pour qu'il soit convenable qu'ils le fassent, et il y en a d'autres qu'on exclut, parce qu'ils n'inspirent pas assez de confiance, pour qu'on s'en rapporte à leur serment.

Objection N°4.

Parmi les hommes qui sont sur la terre, il n'en est point dont la dignité égale celle d'un ange. Car il est dit (Matth., 11, 11) : que le plus petit dans le royaume des deux est plus grand que Jean-Baptiste, qui était encore vivant. Or, il convient à l'ange de jurer ; puisqu'il est dit (Apoc., 10, 6) : que l'ange a juré par celui qui vit dans les siècles des siècles. Aucun homme ne doit donc être exempt du serment, à cause de sa dignité.

Réponse à l'objection N°4 :

L'ange jure, non à cause de son imperfection, comme si on ne devait pas croire à sa simple parole, mais pour montrer que ce qu'il dit procède de l'infaillible disposition de Dieu ; comme nous voyons quelquefois Dieu lui-même jurer dans les Écritures, pour montrer l'immutabilité de sa parole, selon l'expression de l'Apôtre (Héb., chap. 6).

Mais c'est le contraire. D'après le droit canon (2, quest. 5, chap. 4), au lieu du serment, le prêtre doit être interrogé au nom de sa consécration sainte. Et ailleurs il est dit (22, quest. 5, chap. 22) : qu'aucun ecclésiastique ne doit prêter serment à un laïque sur les saints Évangiles.

Conclusion.

Puisque par respect pour Dieu on emploie le serment à l'appui de ce que l'on dit, il n'est pas convenable que les enfants, les parjures et les ecclésiastiques en fassent usage, sinon dans le cas de nécessité ou pour une chose d'une grande importance et principalement pour des affaires spirituelles.

Il faut répondre que dans le serment il y a deux choses à considérer. L'une se rapporte à Dieu, dont on invoque le témoignage. À cet égard on doit au serment le plus grand respect. C'est pourquoi on n'admet pas au serment les enfants avant l'âge de puberté, parce qu'ils n'ont pas encore l'usage parfait de la raison, et qu'ils ne peuvent pas conséquemment prêter serment avec tout le respect qui convient[1]. On en exclut aussi les parjures, parce que d'après leurs antécédents on présume qu'ils n'auraient pas pour le serment le respect qu'on doit avoir[2]. C'est pourquoi, pour montrer tout le respect dû au serment, le droit dit (22, quest. 5, chap. 16) : qu'il est bon que celui qui ose jurer par les choses saintes le fasse à jeun, avec toute la bienséance possible et avec la crainte de Dieu. — Il y a une autre considération qui se rapporte à l'homme, dont le serment confirme la parole. En effet la parole de l'homme n'a besoin d'être confirmée qu'autant qu'on en doute. Or, c'est déroger à la dignité d'une personne que de douter de la vérité de ses paroles. C'est pour ce motif qu'il ne convient pas aux personnes très élevées en dignité de jurer. C'est ce qui fait que d'après le droit (2, quest. 10, chap. Si quis

1 Si cependant un enfant a la raison suffisante pour faire un péché mortel avant d'être arrivé à cet âge, il serait néanmoins parjure, dans le cas où il manquerait à son serment. †

2 Il n'est pas nécessaire qu'ils aient été convaincus de parjure juridiquement ; il suffit que leur crime soit notoire. †

presbyter), les prêtres ne doivent pas jurer pour une cause légère. Cependant quand il y a nécessité, ou pour une chose d’une grande importance, il leur est permis de le faire, surtout pour des affaires spirituelles. Ils doivent prêter serment pour elles dans les jours solennels où l’on doit s’occuper de choses de cette nature. Mais ils ne doivent pas faire de serments pour des choses temporelles, à moins que ce ne soit pour une grande nécessité.

89

QUESTION 90 : DE L'ADJURATION

Question 90 : De l'adjuration.....251
Article 1 : Est-il permis d'adjurer un homme ?.....252
Article 2 : Est-il permis d'adjurer les démons ?.....253
Article 3 : Est-il permis d'adjurer les créatures irraisonnables ?.....254

Après avoir parlé du serment, nous devons nous occuper de l'adjuration.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Est-il permis d'adjurer les hommes ?[1]
2. Est-il permis d'adjurer les démons ?[2]
3. Est-il permis d'adjurer les créatures irraisonnables ?[3]

1 L'adjuration, prise dans le sens restreint et religieux du mot, a le même sens que le mot exorcisme, qui vient du grec. †

2 La conduite perpétuelle de l'Église, toute la liturgie et la tradition constante des Pères, prouvent que cela est permis (Tertull., Apol., chap. 32 ; Cypr., Epist. 2 et 76 ; Just., in Dialog. cum Tryph. ; Athanas., in Vitâ sancti Antonii ; sanct. August., De civ. Dei, liv. 10, chap. 22). †

3 Cet article explique en quel sens l'Église exorcise l'eau, le sel, une maison nouvelle, les murs, la grêle, les tempêtes, et en général tous les éléments de la nature matérielle. †

Article 1 : Est-il permis d'adjurer un homme ?

90

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis d'adjurer un homme. Car Origène dit (Sup. Matth. Tract. 55) : Je pense qu'il ne faut pas que l'homme qui veut vivre selon l'Évangile en adjure un autre. Car, s'il n'est pas permis de jurer, selon le précepte évangélique du Christ, il est évident qu'il n'est pas permis non plus d'en adjurer un autre. C'est pourquoi il est manifeste que le prince des prêtres a illicitement adjuré Jésus au nom du Dieu vivant.

Réponse à l'objection N°1 :

Origène parle de l'adjuration par laquelle on a l'intention d'imposer à quelqu'un une nécessité semblable à celle qu'on s'impose en jurant. Car c'est ainsi que le prince des prêtres a eu la présomption d'adjurer Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Objection N°2.

Celui qui adjure quelqu'un, le violente en quelque sorte. Or, il n'est pas permis de faire violence à quelqu'un. Il semble donc qu'il ne soit pas permis de l'adjurer.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison s'appuie sur l'adjuration qui nécessite.

Objection N°3.

Adjurer, c'est engager quelqu'un à jurer. Or, c'est aux supérieurs qui imposent le serment aux inférieurs qu'il appartient de pousser quelqu'un à jurer. Les inférieurs ne peuvent donc pas adjurer leurs supérieurs.

Réponse à l'objection N°3 :

Adjurer ce n'est pas engager quelqu'un à jurer, mais c'est, par une formule analogue à celle du serment, l'engager à faire quelque chose. Toutefois, nous n'employons pas l'adjuration de la même manière à l'égard de l'homme qu'à l'égard de Dieu. Car en adjurant l'homme, nous avons l'intention de changer sa volonté par le respect qu'il a pour une chose sacrée, et ce n'est pas ce que nous nous proposons à l'égard de Dieu dont la volonté est immuable. Mais nous désirons que ce que nous obtiendrons de lui par sa volonté éternelle procède, non de nos mérites, mais de sa bonté. Mais c'est le contraire. Nous conjurons Dieu par les choses sacrées, en le prenant à témoin. L'Apôtre conjure aussi les fidèles par la miséricorde de Dieu, comme on le voit (Rom., chap. 12), ce qui paraît être une adjuration. Il est donc permis d'adjurer les autres.

Conclusion.

Comme il est permis de conjurer Dieu, de même il est permis de conjurer les hommes, quoiqu'on ne le fasse pas de la même manière.

Il faut répondre que celui qui fait un serment promissoire, par respect pour le nom de Dieu qu'il invoque à l'appui de sa promesse, s'oblige lui-même à faire ce qu'il promet ; et ainsi il se dispose d'une manière immuable à faire une chose. Or, comme l'homme peut se disposer lui-même à faire une chose, de même il peut aussi disposer les autres ; ses supérieurs en les priant[1], ses inférieurs en les commandant[2], comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 83, art. 1). Par conséquent, quand

1 C'est ce qu'on appelle une adjuration déprécatoire. †

2 Dans ce cas, l'adjuration est impérative. †

ces deux sortes de disposition sont confirmées par quelque chose de divin[1], il y a adjuration. Toutefois, il y a entre elles cette différence, c'est que l'homme est maître de ses actes, tandis qu'il n'est pas le maître de ceux des autres. C'est pourquoi il peut s'obliger en invoquant le nom de Dieu, mais il ne peut nécessiter les autres, à moins que ceux-ci ne lui soient soumis. Alors il peut les contraindre par la force du serment prêté. — Ainsi donc, si par l'invocation du nom de Dieu ou de toute autre chose sacrée, on a l'intention de forcer quelqu'un sur lequel on n'a pas d'empire à faire une chose, comme on s'y contraint soi-même par le serment, l'adjuration est illicite[2], parce qu'on usurpe sur autrui un pouvoir qu'on n'a pas. Cependant, dans le cas de nécessité, les supérieurs peuvent lier leurs inférieurs par cette espèce d'adjuration. Mais si, par le respect du nom de Dieu ou d'une chose sacrée quelconque, on veut seulement obtenir une chose d'un autre sans lui imposer de nécessité, cette adjuration est permise à l'égard de tout le monde.

Article 2 : Est-il permis d'adjurer les démons ?

90

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis d'adjurer les démons. Car Origène dit (Tract. 55 sup. Matth.) qu'on ne doit pas adjurer les démons d'après la puissance qu'on a reçue du Sauveur, et que c'est une coutume judaïque. Or, nous ne devons pas imiter les rites des juifs, mais nous devons plutôt faire usage de la puissance que le Christ nous a donnée. Il n'est donc pas permis d'adjurer les démons.

Réponse à l'objection N°1 :

Origène parle de l'adjuration qui ne se fait pas par manière de commandement et de contrainte, mais plutôt par manière de prière et de supplication.

Objection N°2.

Il y en a beaucoup qui, par les enchantements de la nécromancie, invoquent les démons au nom de quelque chose de divin ; ce qui est une adjuration. S'il est permis d'adjurer les démons, il est donc permis d'user des enchantements de la nécromancie ; ce qui est évidemment faux. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

Les nécromanciens usent des adjurations et des invocations des démons pour en apprendre ou pour en obtenir quelque chose, ce qui est illicite, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). C'est pourquoi saint Chrysostome, expliquant cette parole que le Seigneur dit à l'esprit immonde (Marc. 1, 25) : Tais-toi, et sors de cet homme, dit (Conc. 2, de Lazaro) que nous avons un dogme salutaire qui nous empêche de croire aux démons, quelle que soit la vérité qu'ils nous annoncent.

Objection N°3.

Celui qui adjure quelqu'un, forme par là même une société avec lui. Or, il n'est pas permis de s'associer avec les démons, d'après ce mot de l'Apôtre (1 Cor., 10, 20) : Je ne veux pas que vous deveniez les compagnons des démons. Il n'est donc pas permis de les adjurer.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement s'appuie sur l'adjuration par laquelle on implore le secours des démons pour faire ou pour connaître quelque chose ; car c'est entrer en société avec eux. Mais quand on les repousse en les adjurant, c'est au contraire s'écarter de leur société.

---

1 Si l'on interpose le nom de Dieu, la passion, la mort et le sang de Jésus-Christ, l'adjuration devient un acte de religion. †

2 L'adjuration impérative ou nécessitante est illicite, mais l'adjuration déprécatoire est permise. †

Mais c'est le contraire. Il est dit (Marc, 16, 17) : Ils chasseront les démons en mon nom. Or, engager quelqu'un à faire une chose à cause du nom de Dieu, c'est l'adjurer. Il est donc permis d'adjurer les démons.

Conclusion.

Il est permis d'adjurer les démons, non en les priant ou en les engageant au nom des choses sacrées à nous obéir ; mais en les repoussant par la vertu du nom de Dieu, comme nos ennemis, de peur qu'ils ne nous nuisent de quelque manière.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il y a deux manières d'adjuration. L'une se fait sous forme de prière ou de supplication, par respect pour une chose sacrée ; l'autre sous forme de contrainte. Il n'est pas permis d'adjurer les démons de la première manière, parce que ce mode d'adjuration parait être le fait d'une bienveillance ou d'une amitié qu'on ne doit pas avoir pour eux[1]. Quant à la seconde espèce d'adjuration, qui se fait par contrainte, il nous est permis d'en user pour certaines choses et non pour d'autres. Car, dans le cours de cette vie, les démons sont nos adversaires. Or, leurs actes ne sont pas soumis à notre disposition, mais à celle de Dieu et des saints anges, parce que, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 3, chap. 4), les esprits prévaricateurs sont régis par les esprits fidèles. Nous pouvons donc en adjurant les démons par la vertu du nom de Dieu, les repousser comme nos ennemis, de peur qu'ils ne nous nuisent spirituellement ou corporellement, selon la puissance divine que le Christ nous a donnée, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 10, 19) : Je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les scorpions, et sur toute la puissance de l'ennemi, et rien ne vous nuira. — Il n'est cependant pas permis de les adjurer pour apprendre ou pour obtenir quelque chose par leur moyen[2], parce que ce serait faire alliance avec eux, à moins que par une inspiration spéciale ou une révélation de Dieu, des saints n'aient recours à leur opération pour produire certains effets. C'est ainsi qu'il est dit de saint Jacques qu'il se fit amener Hermogènes par les démons[3].

Article 3 : Est-il permis d'adjurer les créatures irraisonnables ?

90

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis d'adjurer une créature irraisonnable. Car l'adjuration se fait par la parole. Or, il est inutile d'adresser la parole à un être qui ne comprend pas, comme une créature irraisonnable. Il est donc inutile et illicite de l'adjurer.

Objection N°2.

L'adjuration paraît convenir à celui auquel le jurement appartient. Or, le jurement n'appartient pas à la créature irraisonnable. Il semble donc qu'il ne soit pas permis non plus d'user à son égard de l'adjuration.

Objection N°3.

Il y a deux espèces d'adjuration, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 2 préc.). L'une se fait par manière de supplication ; nous ne pouvons en user envers la créature irraisonnable qui n'est pas maîtresse de ses actes. L'autre a lieu par forme de contrainte. Il semble que nous ne puissions pas non plus en faire usage, parce qu'il ne nous appartient pas de commander aux

1 D'après certains théologiens, l'exorciste qui emploierait des formules amicales à l'égard du démon, et qui dirait : Je vous prie de sortir ; gardez le silence, je vous en supplie, pécherait mortellement. †

2 Sylvius et Cajétan ne croient pas qu'il y aurait péché mortel à leur demander quelque chose par légèreté ou par curiosité, s'il n'y avait aucun danger de diffamer quelqu'un. †

3 Ce fait est emprunté à la Légende dorée de Jacques de Voragine. †

créatures irraisonnables. Cela n'appartient qu'à celui dont il est dit (Matth., 8, 27) : que les vents et la mer lui obéissent. Il n'est donc permis, comme on le voit, d'user en aucune manière de l'adjuration à l'égard des créatures irraisonnables.

Mais c'est le contraire. On dit que Simon et Judas ont adjuré les serpents et qu'ils leur ont commandé de se retirer dans le désert.

Conclusion.

Quoiqu'il soit inutile d'adjurer les créatures irraisonnables, considérées en elles-mêmes, cependant il est permis de les adjurer sous la forme d'une prière que l'on adresse à Dieu.

Il faut répondre que les créatures irraisonnables sont portées par un autre à leurs opérations propres. Or, l'action de celui qui est mû et poussé est la même que celle de celui qui le meut et qui le fait agir. Ainsi le mouvement de la flèche est une opération de celui qui la lance. C'est pourquoi l'opération de la créature irraisonnable ne lui est pas seulement attribuée, mais elle l'est principalement à Dieu, dont la disposition meut toutes choses. Elle appartient aussi au démon, qui avec la permission de Dieu fait usage de certaines créatures irraisonnables pour nuire aux hommes. Par conséquent l'adjuration que l'on emploie à l'égard de la créature irraisonnable peut s'entendre de deux manières :

1. Il peut se faire que cette adjuration se rapporte à la créature irraisonnable considérée en elle-même ; alors elle serait absolument vaine.
2. Elle peut se rapporter à celui par lequel cette créature est mue et mise en action. Dans ce sens on adjure encore la créature irraisonnable de deux façons : D'abord au moyen d'une prière adressée à Dieu, ce qui appartient à ceux qui font des miracles par l'invocation divine. Ensuite par manière de contrainte, elle se rapporte alors au démon qui fait usage de ces créatures pour nous nuire. L'Église[1] emploie cette espèce d'adjuration dans les exorcismes, par lesquels elle chasse les démons des créatures irraisonnables. Mais il n'est pas permis d'adjurer les démons en implorant leur secours.

La réponse aux objections est par là évidente.

90

1 Il est à remarquer qu'il n'y a que les exorcistes qui puissent adjurer solennellement les démons, mais ce pouvoir ne peut s'exercer que d'après l'autorisation expresse de l'évêque. †

QUESTION 91 : DE LA LOUANGE DE DIEU

Question 91 : De la louange de Dieu.....256
Article 1 : Doit-on louer Dieu oralement ?.....257
Article 2 : Doit-on se servir du chant dans les louanges de Dieu ?.....258

Nous devrions parler ici de l'emploi que l'on fait du nom de Dieu pour l'invoquer par la prière ou par la louange. Mais nous avons déjà parlé de la prière (quest. 83). Il nous reste donc maintenant à parler de la louange.

À ce sujet deux questions se présentent :

1. Doit-on louer Dieu oralement ?[1]
2. Doit-on faire usage du chant dans ses louanges ?[2]

1 Cette question revient à ce que nous avons dit de la prière vocale. †

2 Un arien appelé Hilaire condamna le chant dans les églises, au rapport de saint Augustin (Retract., liv. 2, chap. 11) ; Paul de Samosate ne voulait pas qu'on chantât les psaumes, et Wiclef appelait des prêtres de Baal ceux qui chantaient les louanges de Dieu. Toutes ces erreurs ont été condamnées par divers décrets, et surtout par la pratique constante de l'Église. †

Article 1 : Doit-on louer Dieu oralement ?

91

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas louer Dieu par des paroles. Car Aristote dit (Eth., liv. 1, chap. ult.) qu'on ne loue pas les meilleures choses, mais qu'on leur doit quelque chose de plus que la louange. Or, Dieu est au-dessus de tout ce qu'il y a de mieux. On ne doit donc pas de louanges à Dieu, mais on lui doit quelque chose de plus grand. D'où il est dit (Ecclé., 43, 33) que Dieu est au-dessus de toute louange.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous pouvons parler de Dieu de deux manières :

1. Quant à son essence. Sous ce rapport, puisqu'il est incompréhensible et ineffable, il est au-dessus de toute louange. À cet égard on lui doit le respect et le culte de latrie. C'est ainsi que le Psalmiste[1] dit (Ps. 64) : La louange est muette devant vous ; ce qui exprime la première pensée ; on vous rendra un vœu ; ce qui exprime la seconde.
2. D'après ses effets, qui ont pour but notre intérêt. Sous ce rapport, la louange lui est due. Ainsi il est dit (Is., 43, 7) : Je rappellerai les miséricordes du Seigneur, je chanterai ses louanges pour toutes les grâces qu'il nous a faites. Et saint Denis dit (De div. nom., chap. 1) : Vous trouverez que tous les auteurs sacrés ont donné à Dieu divers noms pour exprimer dans leurs hymnes de louanges tous les bienfaits que sa bonté a produits.

Objection N°2.

La louange de Dieu appartient à son culte, car c'est un acte de religion. Or, on honore Dieu plutôt de cœur que de bouche. C'est pour ce motif que le Seigneur applique (Matth., chap. 15) à quelques Juifs ces paroles du prophète (Is., 29, 13) : Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi. La louange de Dieu doit donc être plus dans le cœur que dans la bouche.

Réponse à l'objection N°2 :

La louange extérieure est inutile à celui qui la prononce, si elle n'est pas accompagnée de la louange du cœur. Car on loue Dieu, quand on repasse dans sa pensée la magnificence de ses œuvres. Cependant la louange extérieure est utile pour exciter l'affection intérieure de celui qui la prononce et pour exciter les autres à louer Dieu aussi, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

On loue les hommes par parole pour les engager à un plus grand bien. Car comme les méchants s'enorgueillissent des éloges qu'ils reçoivent, de même les bons en prennent occasion pour s'exciter à mieux faire. D'où il est dit (Prov., 27, 21) : que comme l'argent s'éprouve dans le creuset, ainsi l'homme est éprouvé par la bouche de celui qui le loue. Mais Dieu n'est pas excité par les paroles des hommes à faire mieux, soit parce qu'il est immuable, soit parce qu'il est souverainement bon et qu'il ne peut progresser. On ne doit donc pas le louer de cette manière.

Réponse à l'objection N°3 :

Nous ne louons pas Dieu dans son intérêt, mais dans le nôtre, comme nous l'avons observé (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste s'écrie (Ps. 62, 6) : Ma bouche vous louera avec des transports d'allégresse.

1 D'après la version de saint Jérôme (in Psalt. hebraico et in vers. chald.) †

Conclusion.

On doit à Dieu des louanges souveraines, mais on ne doit pas célébrer ses louanges, comme celles d'un homme.

Il faut répondre que dans nos rapports avec Dieu nous n'employons pas la parole de la même manière que dans nos rapports avec les autres hommes. Car dans nos rapports avec nos semblables, nous employons la parole pour leur exprimer les pensées de notre cœur, qu'ils ne peuvent connaître qu'autant que nous les rendons de cette manière. C'est pourquoi nous parlons avec éloge de quelqu'un, pour lui faire connaître ou pour manifester aux autres que nous avons de lui une bonne opinion afin de l'exciter à une plus grande perfection par là même que nous le louons, et pour engager les autres devant lesquels nous l'exaltons, à l'estimer, à le respecter et à l'imiter. Dans nos rapports avec Dieu nous employons la parole, non pour lui manifester nos pensées, puisqu'il est le scrutateur des cœurs, mais pour nous exciter nous-mêmes et pour exciter ceux qui nous écoutent à le respecter. C'est pourquoi la louange orale est nécessaire, non à cause de Dieu, mais à cause de celui qui le loue, parce que c'est un moyen d'exciter envers lui ses affections, d'après ces paroles de David (Ps. 49, 23) : Celui-là m'honore qui m'offre un sacrifice de louanges, je lui ferai voir le salut qui vient de moi. Et selon que les louanges divines élèvent le cœur de l'homme vers Dieu, elles l'éloignent par là même de ce qui est en opposition avec lui, d'après ces paroles du prophète (Is., 48, 9) : Par ma louange je vous retiendrai, comme par un frein, de peur que vous ne périssiez. La louange extérieure est encore utile en ce qu'elle porte les affections des autres vers Dieu. C'est ce qui fait dire à David (Ps. 33, 1) : Sa louange est toujours dans ma bouche, puis il ajoute : Que ceux qui sont doux l'écoutent et qu'ils se réjouissent ; glorifiez, le Seigneur avec moi.

Article 2 : Doit-on se servir du chant dans les louanges de Dieu ?

91

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas employer le chant pour les louanges de Dieu ; car l'Apôtre dit (Col., 3, 16) : Instruisez-vous et exhortez-vous les uns les autres par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels. Or, nous ne devons employer au culte de Dieu que ce qui nous est indiqué par les Écritures. Il semble donc que nous ne devons pas, dans les louanges de Dieu, chanter de vive voix des cantiques, mais que nous devons le faire seulement d'une manière spirituelle.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut appeler cantiques spirituels non seulement ceux qu'on chante intérieurement dans son esprit, mais encore ceux que l'on chante extérieurement, dans le sens que ces cantiques excitent la dévotion spirituelle.

Objection N°2.

A l'occasion de ces paroles de saint Paul (Eph., chap. 5) : Adressant au Seigneur des hymnes et des psaumes dans vos cœurs, saint Jérôme s'écrie : que les jeunes gens entendent ces paroles ; qu'ils les entendent ceux qui sont chargés de chanter des psaumes dans l'église ; qu'ils sachent qu'on ne doit pas chanter de bouche les louanges de Dieu, mais qu'on doit les chanter de cœur. On n'a pas besoin de s'adoucir la gorge et de se façonner la voix, comme des acteurs, pour faire entendre dans le lieu saint une musique théâtrale et des cantiques. Le chant ne doit donc pas être employé pour les louanges de Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Jérôme ne blâme pas absolument le chant, mais il reprend ceux qui chantent dans l'église d'une manière théâtrale, non pour exciter la dévotion, mais pour provoquer l'ostentation ou le plaisir. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 10, chap. 33) : Quand il m'arrive d'être plus touché de la mélodie que des choses que l'on chante, je me reconnais coupable, et alors j'aimerais mieux ne pas entendre chanter.

Objection N°3.

Il convient aux petits et aux grands de louer Dieu, d'après ce passage de l'Apocalypse (19, 5) : Louez notre Dieu, vous tous qui êtes ses saints, et qui craignez Dieu, petits et grands. Or, ceux qui tiennent le premier rang dans l'église ne doivent pas chanter ; car saint Grégoire dit (Ep. 44 et hab. in Decret., dist. 92, chap. In SanctaRomanaEcclesia) : Il est décidé, par le présent décret, que les ministres de l'autel placés sur ce siège ne devront pas chanter. Le chant ne convient donc pas à la louange de Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est mieux d'exciter les âmes à la dévotion par la doctrine et la prédication que par le chant. C'est pourquoi les diacres et les prélats qui doivent porter les âmes vers Dieu par la prédication et l'enseignement, ne doivent pas trop s'appliquer au chant dans la crainte qu'ils ne soient détournés par là de choses plus graves. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire : C'est une coutume très blâmable que les diacres s'occupent de se perfectionner sous le rapport de la voix, au lieu de se livrer au devoir de la prédication et au soin des aumônes.

Objection N°4.

Sous la loi ancienne, on louait Dieu avec des instruments de musique et des voix humaines, d'après ce verset du Psalmiste (32, 2) : Louez le Seigneur sur la harpe ; chantez des hymnes en son honneur sur l'instrument à dix cordes, et chantez-lui un cantique nouveau. Or, l'Église n'emploie pas pour louer Dieu la harpe, ni le psaltérion, dans la crainte qu'elle ne paraisse judaïser. Donc, pour la même raison, elle ne doit pas employer le chant.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit Aristote (Pol., liv. 8, chap. 6), il faut proscrire la flûte et les instruments[1] qui ne sont qu'à l'usage des artistes, comme la cithare et ceux qui s'en rapprochent : il ne faut admettre que les instruments propres à former l'oreille et à développer l'intelligence. Car ces instruments qu'il proscrit sont plus propres à porter l'âme au plaisir qu'à former intérieurement en elles de bonnes dispositions. Mais sous l'ancienne loi on faisait usage de ces instruments, soit parce que le peuple étant plus dur et plus charnel avait besoin d'être excité par ces moyens, comme par des promesses terrestres, soit parce que ces instruments matériels étaient figuratifs.

Objection N°5.

La louange du cœur est plus importante que celle des livres. Or, le chant empêche la louange du cœur, soit parce que l'intention des chantres est absorbée par leur application aux choses qu'ils chantent, quand ils s'occupent de leur chant, soit parce que les autres entendent moins facilement ce qu'ils chantent que s'ils l'exprimaient sans chanter. On ne doit donc pas employer le chant dans les louanges de Dieu.

Réponse à l'objection N°5 :

Par le chant auquel on se livre avec ardeur pour se délecter, l'esprit est empêché de considérer les choses qu'il chante. Mais si on chante par dévotion, on est au contraire plus attentif à ce que l'on dit : soit parce qu'on reste plus longtemps sur le même mot ; soit parce que, comme l'observe saint Augustin (Conf., liv. 10, chap. 33), il y a entre les affections variées de notre cœur et les modulations d'une

1 On voit, d'après ce passage, que les instruments de musique n'étaient pas en usage dans les églises du temps de saint Thomas. Mais sa pensée n'a d'autre but que de condamner la musique profane, qui a toujours été proscrite des églises par tous les théologiens. †

voix harmonieuse je ne sais quel rapport intime qui fait que la musique excite et anime en nous tous les sentiments. Il faut raisonner de même à l'égard des auditeurs. Quoique parfois ils ne comprennent pas ce que l'on chante, ils savent néanmoins le motif pour lequel on chante ; ils savent, par exemple, que c'est pour la gloire de Dieu, et il n'en faut pas davantage pour exciter leur dévotion.

Mais c'est le contraire. Ce fut saint Ambroise qui établit le chant dans l'Église de Milan, comme le rapporte saint Augustin[1] (Confess., liv. 9, chap. 7).

Conclusion.

On doit croire qu'on a eu raison d'employer le chant dans les louanges de Dieu pour exciter l'affection et la dévotion des faibles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la louange vocale est nécessaire pour exciter l'affection de l'homme envers Dieu. C'est pourquoi tout ce qui peut être utile à cette même fin est employé avec raison à la louange divine. Or, il est évident que les mélodies diverses des sons disposent diversement les esprits des hommes, comme on le voit dans Aristote (Pol., liv. 8, chap. 5, 6 et 7), et dans Boèce (Prol. mus., liv. 1, chap. 1). C'est pourquoi on a eu raison d'introduire le chant dans les louanges de Dieu, pour exciter davantage à la dévotion les esprits des faibles. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 10, chap. 33) : Je suis amené à approuver la coutume de chanter dans l'église, afin qu'en flattant les oreilles on élève les âmes encore faibles au doux sentiment de la piété. Et il dit de lui-même (Conf., liv. 9, chap. 6) : J'ai pleuré à vos hymnes et à vos cantiques, ayant été vivement ému par les voix qui remplissaient votre église d'une douce harmonie.

91

1 Saint Augustin parle en cet endroit du chant des hymnes et des psaumes que saint Ambroise introduisit dans son église d'après l'exemple des orientaux. †

QUESTION 92 : DES VICES OPPOSÉS À LA VERTU DE RELIGION

Question 92 : Des vices opposés à la vertu de religion.....261
Article 1 : La superstition est-elle un vice contraire à la vertu de religion ?.....262
Article 2 : Y a-t-il différentes espèces de superstition ?.....263
[Q97-4]

Nous avons maintenant à nous occuper des vices opposés à la vertu de religion.

En premier lieu nous traiterons de ceux qui ont quelque chose de commun avec la vertu de religion elle-même et qui rendent comme elle à Dieu un culte ; puis nous examinerons ceux qui sont manifestement contraires à cette vertu, parce qu'ils impliquent le mépris de tout ce qui a rapport au culte de la Divinité. La première de ces deux catégories appartient à la superstition et la seconde à l'impiété. Nous devons donc d'abord considérer la superstition et tout ce qui s'y rattache et passer ensuite à l'impiété et à tout ce qui en fait partie.

À l'égard de la superstition deux questions se présentent :

1. La superstition est-elle un vice contraire à la vertu de religion ?[1]
2. Comprend-elle plusieurs parties ou plusieurs espèces ?

1 D'après saint Thomas, on peut définir la superstition un vice qui rend un culte divin à celui auquel il n'est pas dû, ou de la manière qu'on ne le doit pas. †

Article 1 : La superstition est-elle un vice contraire à la vertu de religion ?

92

Objection N°1.

Il semble que la superstition ne soit pas un vice opposé à la vertu de religion. En effet, quand deux choses sont contraires, l'une n'entre pas dans la définition de l'autre. Or, la religion entre dans la définition de la superstition. Car on définit la superstition une religion qui va au-delà des bornes, comme le dit la glose (interl.) à propos de ces paroles de saint Paul : Elles ont cependant une apparence de sagesse, etc. (Col., 2, 23). La superstition n'est donc pas un vice contraire à la vertu de religion.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous disons métaphoriquement un bon voleur, de même on emploie quelquefois le nom des vertus pour exprimer les vices. C'est ainsi qu'on se sert quelquefois du nom de prudence pour désigner l'astuce, selon ces paroles de saint Luc (Luc, 16, 8) : Les enfants de ce siècle sont plus prudents que les enfants de lumière. C'est en ce sens qu'on dit que la superstition est une religion.

Objection N°2.

Saint Isidore dit (Etym., liv. 10, ad litt. S) que, d'après Cicéron (Voyez Cicéron : De natura Deorum, liv. 2, n° 28.), on donnait le nom de superstitieux (superstitiosi) à ceux qui faisaient des prières et des sacrifices tout le long du jour pour avoir des enfants qui leur survécussent[1] (superstites). Or, la vraie religion ne s'oppose pas à de pareilles prières. La superstition n'est donc pas un vice contraire à la vertu de religion.

Réponse à l'objection N°2.

Autre chose est l'étymologie d'un mot et autre chose sa signification. L'étymologie se prend du mot qui a servi à former celui que l'on définit, et la signification se considère d'après l'objet qu'on a voulu que le mot désigne ; ce qui est quelquefois tout différent. Car le mot de pierre (lapis) vient de læsio pedis[2], et ce n'est pas ce qu'il signifie, car autrement il faudrait donner le nom de pierre au fer, quand il viendrait à blesser le pied. Il n'est pas nécessaire non plus que le mot superstition n'exprime que ce qui a donné lieu à sa formation et que sa signification soit renfermée dans son étymologie.

Objection N°3.

Le mot superstition semble impliquer un certain excès. Or, dans la religion, il ne peut y en avoir, parce que, comme nous l'avons dit (quest. 81, art. 5 ad 3), nous ne pouvons pas, sous ce rapport, rendre à Dieu autant que nous lui devons. La superstition n'est donc pas un vice contraire à la vertu de religion.

Réponse à l'objection N°3.

La vertu de religion ne peut pécher par excès selon la quantité absolue, puisqu'on ne peut jamais trop honorer Dieu ; mais il peut y avoir excès selon la quantité proportionnelle, dans le sens que dans le culte divin on peut faire quelque chose qui ne doive pas être fait.

1 D'après Servitis, dans son commentaire de l'Enéide (liv. 8), ce mot vient de la crainte excessive que les hommes avaient de la colère des dieux, qu'ils se représentaient toujours menaçante sur leur tête (superstantem). †

2 Ce qui blesse le pied. †

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit (Lib. de dec. chord., chap. 9) : Vous touchez la première corde par laquelle on n'adore qu'un seul Dieu, et toutes les folies de la superstition sont détruites. Or, le culte d'un Dieu unique appartient à la religion. La superstition est donc opposée à cette vertu.

Conclusion.

La superstition est un vice opposé à la vertu de religion, parce qu'elle en est l'excès, en ce sens que celui qui est superstitieux rend un culte divin à celui auquel il n'est pas dû, ou ne le rend pas de la manière dont il doit le rendre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 81, art. 5 ad 3), la religion est une vertu morale. Or, toute vertu morale consiste dans un certain milieu, comme nous l'avons prouvé (1a 2æ, quest. 64, art. 1). C'est pourquoi, à chaque vertu morale il y a deux sortes de vices qui lui sont opposés : l'un qui est produit par excès et l'autre par défaut. Mais, pour dépasser le milieu d'une vertu, il n'est pas nécessaire que l'acte que l'on fait soit extrême sous le rapport de la quantité ; l'excès peut se produire relativement à d'autres circonstances. Ainsi, dans certaines vertus comme la magnanimité et la magnificence, le vice ne dépasse pas le milieu dans lequel ces vertus se renferment, parce qu'il tend à s'élever au-dessus d'elles, car il tend plutôt à rester au-dessous ; mais il le dépasse, parce qu'il porte l'homme à faire plus qu'il ne doit ou à agir quand il ne le doit pas, et il en est de même sous les autres rapports, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1 et 5). — Ainsi donc la superstition est un vice opposé à la vertu de religion par excès, non parce qu'elle rend à Dieu plus d'honneur que la religion véritable, mais parce qu'elle rend un culte divin à celui auquel il n'est pas dû, ou parce qu'elle le rend d'une manière qui n'est pas convenable. [Q95-2] ;[Q97-4]

Article 2 : Y a-t-il différentes espèces de superstition ?

92

Objection N°1.

Il semble qu'il n'v ait pas différentes espèces de superstition, parce que, d'après Aristote (Top., liv. 1, chap. 13), quand l'un des contraires est multiple, l'autre l'est aussi. Or, la religion, qui a la superstition pour contraire, ne se divise pas en plusieurs espèces, mais tous ses actes se rapportent à une seule. Il n'y a donc pas différentes espèces de superstition.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4), le bien ne suppose rien de vicieux, tandis que le moindre défaut produit le mal[1]. C'est ce qui fait qu'il y a plusieurs vices contraires à une seule et même vertu, comme nous l'avons dit (art. préc. et quest. 10, art. 5). Le mot d'Aristote n'est vrai que pour les contraires qui ont la même raison d'être multiples.

Objection N°2.

Les contraires se rapportent au même objet. Or, la religion, qui a la superstition pour contraire, a pour objet les choses par lesquelles nous sommes en rapport avec Dieu, comme nous l'avons dit (quest. 81, art. 1 et 5). On ne peut donc pas distinguer dans la superstition qui est opposée à la religion différentes espèces, d'après les différentes divinations des événements ou d'après les diverses observances des actes humains.

Réponse à l'objection N°2 :

Les divinations et les observances sont superstitieuses quand elles dépendent de certaines opérations du démon, et qu'à ce titre elles se rattachent à un pacte conclu avec lui.

1 C'est l'axiome théologique : Bonum ex integrâ causâ, malum ex minimo defectu. †

Objection N°3.

À l'occasion de ces paroles de saint Paul (Col., chap. 3) : *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*, la glose dit (ordin. Ambros.) que par le mot superstition, il faut entendre une religion simulée. On doit donc regarder une religion simulée comme une espèce de superstition.

Réponse à l'objection N°3 :

La religion est simulée quand on applique le nom de religion à une tradition humaine, comme on le voit par ce qui suit dans la glose. Ainsi cette religion simulée n'est rien autre chose que le culte rendu au vrai Dieu d'une manière qui ne serait pas convenable[1], comme si, par exemple, quelqu'un s'imaginait, sous la loi de grâce, d'honorer Dieu suivant le rite de l'ancienne loi[2]. Et c'est littéralement ce que la glose entend par ces paroles.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin distingue lui-même différentes espèces de superstition (De doct. christ., liv. 2, chap. 20-24).

Conclusion.

Il y a quatre espèces de superstition, l'une qui consiste à rendre au vrai Dieu un culte illégitime, et les trois autres qui sont : l'idolâtrie, les divinations et92 les divers genres d'observances.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le vice de la superstition consiste en ce qu'elle dépasse, sous certains rapports, le milieu dans lequel se renferme la vertu de religion, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 72, art. 9). Car toutes les circonstances mauvaises ne sont pas de nature à varier l'espèce du péché ; elles ne la changent que quand elles se rapportent à des fins ou à des objets différents. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour distinguer les différentes espèces d'actes moraux (1a 2æ, quest. 1, art. 3, et quest. 18, art. 4, 5, 6, 10 et 11). Par conséquent les différentes espèces de superstition peuvent se distinguer :

1. D'après la nature de son mode,
2. D'après la nature de son objet.

Car on peut rendre le culte divin à celui à qui il est dû, c'est-à-dire au vrai Dieu, d'une manière qui ne soit pas convenable, et c'est là une première espèce de superstition[3]. On peut aussi rendre ce culte à un être qui n'en est pas digne, c'est-à-dire à la créature, quelle qu'elle soit, et c'est un second genre de superstition qui se divise lui-même en plusieurs espèces, selon les fins diverses du culte divin. Car le culte a d'abord pour but de témoigner à Dieu le respect qui lui est dû, et la première espèce de ce genre de superstition est l'idolâtrie, qui offre à la créature un respect qui n'est dû qu'au créateur. Le culte a pour objet, en second lieu, de faire éclairer l'homme des lumières du Dieu qu'il adore ; c'est à cette fin que se rapporte la divination qui consulte les démons au moyen de pactes tacites ou exprès contractés avec eux. Enfin le culte doit, en troisième lieu, servir à diriger l'homme dans ses actions conformément à la loi de Dieu, et c'est à ce troisième objet que se rapporte ce qu'il y a de superstitieux dans certaines observances. Saint Augustin indique ces trois sortes de superstition quand il dit (De doct. christ., liv. 2, chap. 20) que tout ce que les hommes ont établi pour le culte et la construction des idoles est superstitieux ; ce qui a trait à la première espèce de superstition. Puis il ajoute que tout ce qui regarde les consultations, les pactes, et les conventions tacites ou expresses avec le démon, a le même caractère, ce qui revient à la seconde ; et enfin il dit un peu plus loin que toutes les observances sont du même genre, ce qui rentre dans notre troisième distinction. [Q94-1] ; [Q97-4] ; [Q98-1] ; [Q122-2]

92

1 Ainsi elle ne produit pas une espèce de superstition particulière. †

2 Il y aurait aussi péché mortel à vouloir appuyer la foi sur de faux miracles ou de faux témoignages, ou ii présenter à la vénération des fidèles de fausses reliques. †

3 Ce culte qu'on rend au vrai Dieu d'une manière indue est pernicieux ou superflu. Il est pernicieux quand il est faux, comme l'expose saint Thomas dans la question suivante ; il est superflu quand il n'y a pas de rapport entre l'acte et la fin qu'on se propose. †

QUESTION 93 : DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE SUPERSTITION

Question 93 : Des différentes espèces de superstition.....265
Article 1 : Peut-il y avoir dans le culte rendu au vrai Dieu quelque chose de pernicieux ?.....266
Article 2 : Dans le culte de Dieu peut-il y avoir quelque chose de superflu ?.....267

Après avoir traité de la superstition en général, nous avons ensuite à nous occuper des différentes espèces de superstition.

Nous traiterons :

1. De la superstition qui peut s'attacher au culte indu qu'on rend au vrai Dieu ;
2. De l'idolâtrie ;
3. Des divinations ;
4. Des observances.

Touchant la première question il y a deux choses à examiner :
1. Peut-il y avoir dans le culte rendu au vrai Dieu quelque chose de pernicieux ?
2. Peut-il y avoir quelque chose de superflu ?

Article 1 : Peut-il y avoir dans le culte rendu au vrai Dieu quelque chose de pernicieux ?

93

Objection N°1.

Il semble que dans le culte du vrai Dieu il ne puisse pas y avoir quelque chose de pernicieux. Car il est écrit (Joël, 2, 22) : Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera exaucé. Or, quiconque honore Dieu de quelque manière invoque son nom. Le culte divin est donc toujours utile au salut, et il ne peut jamais être pernicieux.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu étant la vérité, il n'y a que ceux qui l'adorent en esprit et en vérité, comme le dit saint Jean (Jean, chap. 4), qui l'invoquent. C'est pourquoi tout culte qui renferme une fausseté n'appartient pas proprement à cette invocation de Dieu qui sauve.

Objection N°2.

C'est le même Dieu que les justes de tous les temps ont honoré. Or, avant que la loi ne fût donnée, les justes honoraient Dieu de la manière qu'il leur plaisait, sans faire de péché mortel. Ainsi Jacob s'obligea par son propre vœu à un culte spécial, comme nous le voyons dans la Genèse (chap. 28). Donc encore maintenant il n'y a pas de culte rendu à Dieu qui puisse être mauvais.

Réponse à l'objection N°2 :

Avant la loi les justes étaient intérieurement éclairés sur la manière dont ils devaient honorer Dieu ; les autres hommes les imitaient. Mais depuis, Dieu ayant instruit les hommes à cet égard par des préceptes extérieurs, c'est un péché que de ne pas les observer.

Objection N°3.

L'Église ne tolère rien de pernicieux ; cependant elle souffre la diversité des rites d'après lesquels on honore Dieu dans son sein. Ainsi saint Grégoire, écrivant à saint Augustin qu'il avait envoyé prêcher la foi en Angleterre, lui dit (lib. 12 Regist., chap. 31) que pour la célébration de la messe il y a dans les différentes églises diverses coutumes ; et il ajoute : Pour moi, je désire que vous choisissiez avec soin ce que vous aurez trouvé à Rome, dans les Gaules ou partout ailleurs, de plus propre à toucher le cœur du Dieu tout-puissant. Il n'y a donc aucune manière d'honorer Dieu qui puisse être pernicieuse.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans l'Église il y a en effet différentes coutumes pour le culte divin, mais aucune d'elles n'est contraire à la vérité ; c'est pourquoi on les doit observer, et il n'est pas permis de s'en affranchir.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Ep. ad Hier., ep. 82) que l'on ne pourrait observer les rites de l'ancienne loi, depuis la prédication de l'Évangile, sans faire une faute mortelle. Cependant ces rites appartiennent au culte rendu au vrai Dieu. Il peut donc y avoir dans ce culte quelque chose qui donne la mort à l'âme.

Conclusion.

On peut rendre à Dieu un culte qui soit pernicieux, non seulement de la part de l'objet qu'il exprimerait, mais encore de la part du sujet qui le rendrait.

Il faut répondre que, comme le dit avec raison saint Augustin (Lib. cont. mendac., chap. 14), le mensonge est surtout pernicieux quand il a pour objet ce qui appartient à la religion chrétienne. Or, il y a mensonge quand quelqu'un exprime extérieurement le contraire de la vérité. Car, comme la pensée s'exprime par la parole, de même elle s'exprime aussi par des actes, et c'est dans des actes de cette nature que consiste le culte extérieur, comme nous l'avons dit (quest. 81, art. 7). Par conséquent, quand le culte extérieur exprime une fausseté, il est pernicieux. Or, il peut exprimer une fausseté de deux manières :

1. Par rapport à la chose signifiée avec laquelle la signification du culte peut être en désaccord. Ainsi, sous la nouvelle loi, maintenant que les mystères du Christ sont accomplis, il serait pernicieux de mettre en usage les cérémonies de l'ancienne loi, qui étaient figuratives des mystères qui devaient avoir leur accomplissement dans le Messie ; ce serait absolument comme si l'on proclamait de vive voix que le Christ doit souffrir.
2. Il peut y avoir fausseté dans le culte extérieur de la part de celui qui le rend. C'est ce qui arrive surtout dans le culte général que l'Église rend à Dieu par le moyen de ses ministres[1]. Car, comme on donne le nom de faussaire à celui qui fait au nom d'un autre des propositions dont il n'a pas été chargé, ainsi on marque du même titre celui qui, au nom de l'Église, rend à Dieu un culte contraire à ce que l'Église a établi de son autorité divine et à ce qu'elle a l'habitude de faire. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (Sup. illud. (1 Cor., chap. 11) Quicumque edit panem) que celui qui célèbre les saints mystères autrement que le Christ nous a appris à les célébrer est un ministre indigne. Et la glose ajoute qu'il y a superstition quand on applique le nom de religion à une tradition purement humaine (Glos. ord. ad Colos., chap. 2).

Article 2 : Dans le culte de Dieu peut-il y avoir quelque chose de superflu ?

93

Objection N°1.

Il semble que dans le culte de Dieu il ne puisse rien y avoir de superflu ; car il est dit (Ecclésiastique, 43, 32) : Portez la gloire du Seigneur le plus haut que vous pourrez : elle éclatera encore au-dessus. Or, le culte divin a pour but de glorifier Dieu. Il ne peut donc rien y avoir en lui de superflu.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans la glorification de Dieu on comprend toutes les choses qui se font pour sa gloire, et par là on exclut toutes les superfluités superstitieuses[2].

Objection N°2.

Le culte extérieur est la profession du culte intérieur, qui honore Dieu par la foi, l'espérance et la charité, comme le dit saint Augustin (Ench., chap. 3). Or, dans la foi, l'espérance et la charité, il ne peut rien y avoir de superflu. Il n'y a donc rien de superflu dans le culte divin.

Réponse à l'objection N°2 :

Par la foi, l'espérance et la charité, l'âme est soumise à Dieu ; par conséquent il ne peut rien y avoir de superflu dans ces vertus. Mais il n'en est pas de même des actes extérieurs, qui peuvent bien n'avoir pas de rapport avec ce sentiment.

1 Ainsi celui qui célébrerait les mystères divins sans être prêtre, ou le prêtre excommunié qui offre le saint sacrifice sans en avoir le droit, commettent dans ce sens un acte de superstition. Il en est de même de celui qui suivrait un rit que l'Église n'approuve pas. Il y a mensonge dans tous ces actes, parce que le prêtre se pose comme le ministre de l'Église, sans en être l'organe. †

2 Parce qu'elles ne contribuent en rien à la gloire de Dieu. †

Objection N°3.

Il appartient au culte de Dieu que nous lui rendions ce que nous en avons reçu. Or, tout ce que nous possédons, nous l'avons reçu de Dieu. Par conséquent, si nous faisons tout ce que nous pouvons pour honorer Dieu, il n'y aura rien de superflu dans notre culte.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement se rapporte au superflu considéré d'une manière absolue.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De doct. christ., liv. 2, chap. 18) : Que le bon et le véritable chrétien rejette, jusque dans les livres saints, les superstitions ou les fables. Or, les saintes Écritures enseignent qu'on doit un culte à Dieu. Il peut donc y avoir dans le culte divin quelque superstition qui résulte de certaine superfluité.

Conclusion.

Quoiqu'il ne puisse pas y avoir quelque chose de superflu dans le culte de Dieu considéré d'une manière absolue, il n'en est pas de même si on le considère sous un rapport proportionnel, parce qu'on peut y faire entrer quelque chose qui ne soit pas proportionné à sa fin.

Il faut répondre qu'une chose peut être superflue de deux manières :

1. Elle peut l'être absolument parlant. En ce sens il ne peut rien y avoir de superflu dans le culte divin, parce que l'homme ne peut rien faire qui ne soit au-dessous de ce qu'il doit à Dieu.
2. Elle peut l'être suivant un rapport de proportion ; c'est-à-dire qu'une chose peut être superflue par rapport à une autre, parce qu'elle n'est pas proportionnée à sa fin.

Or, la fin du culte divin, c'est que l'homme glorifie Dieu et qu'il se soumette à lui d'esprit et de corps. C'est pourquoi tout ce que l'homme fait pour glorifier Dieu, pour soumettre à lui son intelligence et son corps, en modérant ses passions conformément à sa loi, à celle de l'Église et aux usages de ceux au milieu desquels il vit, on ne peut le taxer d'exagération et de superfluité. Mais s'il fait des choses qui n'importent en rien à la gloire de Dieu[1], qui n'aient pas pour but d'élever son âme vers le ciel ou de mettre un frein au mouvement désordonné de la chair ; s'il agit même en dehors de ce qui a été établi par Dieu et par l'Église[2], ou contrairement aux coutumes générales qui, d'après saint Augustin (Ep. 36), doivent avoir force de loi ; alors toutes ces actions sont réellement superflues et superstitieuses, parce que ce sont des choses extérieures qui n'appartiennent point au culte intérieur de Dieu. Aussi saint Augustin (Lib. de vera rel., chap. 3), à propos de ces paroles de saint Luc (17, 21) : Le royaume de Dieu est au dedans de vous, s'élève-t-il contre les superstitieux qui donnent tous leurs soins principalement aux choses extérieures.

93

1 Par exemple, ceux qui veulent qu'on leur dise la messe avec un nombre de flambeaux déterminé, qui attachent de l'importance au nom propre du prêtre qui célèbre, et qui font dépendre le succès de la prière d'une multitude d'autres circonstances insignifiantes. On peut voir le détail des superstitions dans lesquelles on est tombé à cet égard dans le Traité des superstitions, par Thiers. †

2 Tels sont ceux qui font plus de signes de croix que l'Église n'en prescrit dans les cérémonies ; qui disent le Gloria in excelsis ou le Credo quand les rubriques commandent de l'omettre. †

QUESTION 94 : DE L'IDOLÂTRIE

Question 94 : De l'idolâtrie.....269
Article 1 : L'idolâtrie est-elle réellement une espèce de superstition ?.....270
Article 2 : L'idolâtrie est-elle un péché ?.....272
Article 3 : L'idolâtrie est-elle le plus grave des péchés ?.....274
Article 4 : L'homme a-t-il été cause de l'idolâtrie ?.....275

Après avoir traité du culte illégitime rendu au vrai Dieu, nous avons à examiner l'idolâtrie.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. L'idolâtrie est-elle une espèce de superstition ?
2. Est-elle un péché ?
3. Est-elle le plus grand de tous les péchés ?[1]
4. De la cause de ce péché.[2]

1 Saint Thomas a établi (quest. 34, art. 2) que la haine de Dieu était le plus grave des péchés. Il prouve ici la même chose de l'idolâtrie, parce qu'elle implique cette haine, et qu'elle y ajoute l'infidélité. †

2 En traitant de l'infidélité (quest. 10, art. 7 et 10) nous avons dit si l'on devait communiquer avec les idolâtres. †

Article 1 : L'idolâtrie est-elle réellement une espèce de superstition ?

94

Objection N°1.

Il semble que l'idolâtrie ne soit pas réellement une espèce de superstition. Car, comme les hérétiques sont infidèles, de même aussi les idolâtres. Or, l'hérésie est une espèce d'infidélité, comme nous l'avons vu (quest. 11, art. 1). Donc l'idolâtrie également, et par conséquent elle n'est pas une espèce de superstition.

Réponse à l'objection N°1 :

La religion n'étant pas la foi, mais une sorte de profession de foi exprimée par des signes extérieurs, de même la superstition est une sorte de profession d'infidélité exprimée par le culte extérieur. Le mot d'idolâtrie désigne cette sorte de profession ; mais il n'en est pas de même du mot hérésie, qui ne désigne qu'une opinion fausse[1]. C'est pourquoi l'hérésie est une espèce d'infidélité, tandis que l'idolâtrie est une espèce de superstition.

Objection N°2.

Le nom de latrie appartient à la vertu de religion à laquelle la superstition est opposée. Or, le mot idolâtrie semble être univoque avec celui de latrie, qui se rapporte à la vraie religion. Car, comme le désir de la fausse béatitude et celui de la béatitude véritable sont univoquement désignés, de même le culte des faux dieux, qui porte le nom d'idolâtrie, semble être exprimé univoquement par rapport au culte du vrai Dieu, qui reçoit le nom de latrie. L'idolâtrie n'est donc pas une espèce de superstition.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mot de latrie peut se prendre en deux sens.

1. Il peut signifier l'acte humain qui appartient au culte de Dieu. En ce sens, sa signification ne varie pas, peu importe à qui on l'applique, parce que le sujet auquel on l'applique n'entre pas dans sa définition. Ainsi on l'emploiera donc univoquement, selon qu'il se rapporte à la vraie religion, et selon qu'il se rapporte à l'idolâtrie. C'est ainsi que le payement du tribut est pris univoquement, soit qu'on le paye au roi légitime ou à celui qui ne l'est pas.
2. On peut donner au mot latrie le même sens qu'au mot religion. Alors comme c'est une vertu, il est dans son essence que le culte divin soit rendu à celui à qui il est dû, et en ce cas le mot de latrie se dit équivoquement de la vraie religion, et de l'idolâtrie. C'est ainsi que la prudence se dit équivoquement de la prudence qui est une vertu et de[2] la prudence de la chair.

Objection N°3.

Ce qui n'est rien ne peut être l'espèce d'aucun genre. Or, il semble que l'idolâtrie ne soit rien ; car saint Paul dit (1 Cor., 8, 4) : Nous savons que les idoles ne sont rien en ce monde. Et plus loin (ibid., 10, 19) : Est-ce donc que je veuille dire que ce qui a été immolé aux idoles ait contracté quelque vertu ou que l'idole soit quelque chose ? Non certainement. Or, immoler des victimes aux idoles est un acte qui appartient en propre à l'idolâtrie. L'idolâtrie est donc une sorte de néant, et par conséquent elle ne peut être une espèce de superstition.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Voyez ce que nous avons dit de l'hérésie, quest. 11. †

2 Pour la signification des mots univoque et équivoque, voyez 1a pars, quest. 13, art. 5. †

En disant que l'idole n'est rien en ce monde, l'Apôtre entend par laque les images qui portaient le nom d'idoles n'étaient pas animées et n'avaient aucune des vertus divines, comme le supposait Hermès, qui les croyait composées d'un corps et d'une âme. De même quand il dit que l'immolation faite aux idoles n'est rien, il voulait dire que les chairs qu'on leur immolait n'étaient nullement sanctifiées, comme le pensaient les gentils, et qu'elles n'étaient pas non plus souillées comme le croyaient les Juifs.

Objection N°4.

La superstition consiste à rendre un culte divin à celui à qui il n'est pas dû. Or, comme le culte divin n'est pas dû aux idoles, il n'est pas dû non plus aux autres créatures. C'est ce qui porte l'Apôtre à blâmer vivement ceux qui ont honoré et servi la créature plutôt que le Créateur (Rom., 1, 25). C'est donc à tort qu'on fait de l'idolâtrie une espèce de superstition ; on devrait plutôt l'appeler le culte de la créature.

Réponse à l'objection N°4 :

D'après l'usage général établi parmi les gentils d'adorer des créatures sous l'emblème de certaines images, on a employé le mot d'idolâtrie pour exprimer le culte de la créature quel qu'il soit, même quand il existait sans images.

Mais c'est le contraire. Il est dit dans les Actes des apôtres que saint Paul, quand il attendait Sila et Timothée à Athènes, son esprit se sentait ému en voyant que cette ville était si attachée à l'idolâtrie (Actes, 17, 16). Puis il dit aux Athéniens : Seigneurs Athéniens, il me semble qu'en toutes choses vous êtes les plus superstitieux (ibid., 17, 22). L'idolâtrie appartient donc à la superstition.

Conclusion.

Toutes les différentes sortes d'idolâtrie se rapportent à la superstition, comme les espèces à leur genre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 92, art. 2), la superstition consiste à outrepasser le mode qu'on doit observer dans le culte divin. On tombe dans cet excès surtout quand on rend le culte divin à celui à qui il n'est pas dû. Or, on ne doit rendre ce culte qu'au seul Dieu souverain et incréé, comme nous l'avons dit en traitant de la religion (quest. 81, art. 1). C'est pourquoi il y a superstition toutes les fois qu'on le rend à une créature. Or, comme on rendait ce culte à des créatures sensibles au moyen de signes extérieurs, tels que les sacrifices, les jeux[1], etc., de même on le rendait à la créature représentée par une forme ou par une figure sensible, et à laquelle on donnait le nom d'idole. Mais ce culte rendu aux idoles avait divers caractères. En effet les uns avaient recours à un art néfaste pour construire des images qui, par la vertu des démons, produisaient certains effets déterminés. De là ils concluaient que dans ces images il y avait quelque chose de divin, et par conséquent qu'on leur devait le même culte qu'à la Divinité. Cette opinion fut celle d'Hermès Trismégiste[2], comme le rapporte saint Augustin (De civ. Dei, liv. 8, chap. 23). Les autres ne rendaient pas un culte divin aux images elles-mêmes, mais aux créatures qu'elles représentaient. Saint Paul fait allusion à ces deux sentiments ; il exprime le premier quand il dit des gentils (Rom., 1, 23) : Qu'ils ont transféré l'honneur qui n'est dû qu'au Dieu incorruptible à l'image d'un homme corruptible et à des figures d'oiseaux, de bêtes à quatre pieds et de reptiles. Il désigne le second quand il ajoute (ibid., 5, 25) : qu'ils ont rendu à la créature l'adoration et le culte souverain, au lieu de les rendre au Créateur[3]. Ces derniers se subdivisent en trois classes. Les uns pensaient qu'il y avait eu des hommes qui étaient dieux, et ils les honoraient dans leurs images ; c'est ainsi qu'ils entendaient le culte qu'ils rendaient à Jupiter, à Mercure et aux autres dieux. D'autres supposaient que le monde

1 Les jeux d'Apollon, de Mars, d'Hercule ou de Jupiter Olympien. †

2 Les passages que saint Augustin cite d'Hermès en cet endroit sont tirés de l'Esculape, dont la traduction en langue latine a été attribuée à Apulée. Voyez sur cet Hermès l'article Thoth dans la Biographie universelle, tome 55. †

3 Voyez à cet égard : Sag., chap. 13 et chap. 14, Ps. 113 et Ps. 114, Is., chap. 42 et chap. 46. †

entier était un dieu unique, non en raison de sa substance matérielle, mais en raison de son âme, qu'ils confondaient avec la Divinité ; car ils prétendaient que Dieu n'est rien autre chose que l'âme, qui gouverne le monde par le mouvement et la raison. C'est en ce sens, ajoutait-il, qu'on dit que l'homme est sage, non sous le rapport du corps, mais sous le rapport de l'âme. D'où ils pensaient qu'on doit rendre un culte divin au monde entier et à toutes ses parties, au ciel, à l'air, à l'eau et à tous les autres éléments. Ils rapportaient à toutes ces choses les noms et les images de leurs dieux, comme le faisait Varron[1], cité par saint Augustin (De civ. Dei, liv. 7, chap. 21 et 22). Enfin les platoniciens reconnurent qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui est la cause suprême de toutes choses, et ils plaçaient au-dessous de lui des substances spirituelles qu'il avait lui-même créées ; ils leur donnaient le nom de dieu, parce qu'elles participent à la divinité, mais nous les appelons des anges. Après ces créatures spirituelles venaient les âmes des corps célestes, qui comprenaient dans leur empire les démons, dont ils faisaient des animaux aériens. À un degré inférieur encore, ils plaçaient les âmes des hommes qui, en raison de leur mérite ou de leur démérite, devaient entrer dans la société des dieux ou être reléguées dans celles des démons. D'après saint Augustin, ils rendaient un culte divin à tous ces êtres (De civ. Dei, liv. 8, chap. 14). Ces deux dernières opinions appartenaient à la théologie physique ou naturelle, que les philosophes étudiaient dans le monde et qu'ils enseignaient dans leurs écoles. Celle qui consacrait le culte de l'homme se rapportait à la théologie fabuleuse, qui, d'après les fictions des poètes, était représentée sur les théâtres. Enfin celle qui approuvait le culte des images appartenait à la théologie civile, que les prêtres célébraient dans les temples. Mais toutes ces différentes erreurs appartenaient à la superstition de l'idolâtrie. C'est pourquoi saint Augustin dit (De doct. christ., liv. 2, chap. 20) : qu'il y a de la superstition dans tout ce que les hommes ont établi pour le culte et la construction des idoles, soit qu'il s'agisse de rendre à une créature ou à une partie d'elle-même le culte qu'on rend à Dieu, soit qu'on adore comme une divinité la créature ou ce qui s'y rattache.[Q95-2]

Article 2 : L'idolâtrie est-elle un péché ?

94

Objection N°1.

Il semble que l'idolâtrie ne soit pas un péché. En effet, il n'y a pas de péché dans les choses que la vraie foi fait servir au culte de Dieu. Or, la vraie foi se sert d'images dans le culte divin. Car nous lisons dans l'Exode (chap. 25) que les images des chérubins étaient dans le tabernacle, et dans nos églises il y a des images que l'on expose à l'adoration des fidèles. L'idolâtrie qui consiste dans l'adoration des idoles n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans le tabernacle ou le temple de l'ancienne loi, comme maintenant dans nos églises, les images qui s'y trouvent n'y ont pas été placées pour qu'on leur rendît un culte de latrie, mais pour qu'elles eussent une signification, et que par leur moyen on imprimât plus profondément dans l'esprit des hommes la foi dans l'excellence et la supériorité des anges et des saints[2]. Mais il n'en est pas de même de l'image du Christ, à laquelle, en raison de la divinité de celui qu'elle représente, on doit un culte de latrie, comme nous le verrons (3a pars, quest. 25, art. 3).

1 Ce sentiment était celui de Varron, que saint Augustin réfute très éloquemment dans cet endroit de sa Cité de Dieu. †

2 Nicolaï ajoute ici quelque chose pour expliquer la nature du respect que l'on a pour les images des saints, s'appuyant sur les décisions du septième concile œcuménique tenu contre les iconoclastes, et dont il croit que saint Thomas n'a pas connu les actes véritables. On peut consulter sur le culte des images Mamachi, Origin. et Àn- tiquit. christ. Romæ, 1751, liv. 3, chap. 1 et § 5 et suiv. et Ciampini, Vetera monumenta Romæ, 1690. †

Objection N°2 :

Nous devons le respect à tout ce qui est au-dessus de nous. Or, les anges et les saints sont au-dessus de nous. Par conséquent en leur témoignant notre respect par un culte quelconque, soit par des sacrifices, soit par d'autres actes semblables, nous ne faisons pas de péché.

Objection N°3.

Dieu doit être honoré par le culte intérieur de l'âme, suivant ces paroles de saint Jean : Il faut adorer Dieu en esprit et en vérité (Jean, chap. 4). Et saint Augustin dit (Ench., chap. 3) que ce qui honore Dieu c'est la foi, l'espérance et la charité. Or, il peut arriver que quelqu'un adore extérieurement les idoles, sans s'écarter intérieurement de la vraie foi. Il semble donc que sans porter atteinte au culte dû à Dieu, on puisse extérieurement adorer les idoles.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Ex., 20, 5) : Vous n'adorerez pas les idoles, vous ne les honorerez pas ; c'est-à-dire, d'après la glose, vous n'aurez pour elles ni un culte intérieur, ni un culte extérieur. C'est donc un péché de rendre aux idoles un culte soit extérieur, soit intérieur.

Conclusion.

L'idolâtrie est par sa nature un péché et un péché mortel, qu'il s'agisse de l'acte extérieur ou de l'acte intérieur.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a eu deux sortes d'erreurs. En effet quelques-uns ont cru qu'on devait offrir des sacrifices et tout ce qui constitue le culte de latrie non seulement à Dieu, mais encore à tous les êtres qui sont au-dessus de nous, et que c'était en soi une bonne chose, parce qu'ils pensaient que nous devions rendre des honneurs divins à toute nature supérieure, comme étant plus rapprochée de la Divinité. Mais cette opinion est absolument déraisonnable. Car, quoique nous devions respecter tous ceux qui sont au-dessus de nous, nous ne leur devons cependant pas à tous le même genre de respect, mais nous devons à Dieu un honneur spécial puisqu'il l'emporte sur tous les autres d'une façon toute particulière ; et c'est à ce genre d'honneur que nous donnons le nom de culte de latrie. On ne peut pas dire non plus, comme quelques-uns l'ont pensé, que ces sacrifices sensibles convenaient aux dieux du paganisme, mais qu'il faut au Dieu parfait des chrétiens des offrandes meilleures, telles que, par exemple, le sentiment du devoir dans une conscience pure. Car, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, lib. 10. chap. 19), les sacrifices extérieurs sont les signes des sacrifices intérieurs, comme les mots sont les signes des choses. C'est pourquoi, comme nous dirigeons les paroles qui expriment nos prières et nos louanges vers celui à qui nous offrons ces sentiments au fond de nos cœurs, de même, quand nous sacrifions, nous ne devons pas offrir un sacrifice visible à un autre qu'à celui auquel nous devons nous offrir nous-mêmes invisiblement dans le secret de notre âme. — D'autres ont cru que le culte extérieur de latrie ne devait pas être rendu aux idoles comme bon ou comme excellent par lui-même, mais comme conforme à la coutume du vulgaire. Ainsi saint Augustin fait dire à Sénèque[1] (De civ. Dei, liv. 6, chap. 10) : Nous adorerons, mais en nous rappelant que ce culte appartient plus à l'usage qu'à la réalité. Et dans un autre endroit (De ver. rel., chap. 5) le même docteur dit qu'il ne faut pas demander une religion aux philosophes qui avaient le même culte que le peuple, et qui dans leurs écoles professaient des sentiments tout contraires et absolument opposés sur la nature des dieux et sur le souverain bien. Il y a des hérétiques[2] qui sont tombés dans cette erreur en soutenant que dans les temps de persécution on pouvait rendre un culte extérieur aux idoles, pourvu qu'on conservât la foi dans son âme. Mais ce sentiment est manifestement faux. Car le culte extérieur étant le signe du culte intérieur, comme on fait un mensonge pernicieux quand on affirme le contraire de ce qu'on croit réellement dans son cœur ; de même on se rend coupable

1 L'ouvrage de Sénèque auquel saint Augustin emprunte cette citation est perdu. †

2 Ces hérétiques sont les helcésaïtes dont parle Eusèbe d'après Origène (liv. 6, chap. 31). †

d'une fausseté répréhensible, quand on rend à quelqu'un un culte extérieur contraire à ce que l'on pense au fond de son âme. Aussi saint Augustin s'élève-t-il contre Sénèque (De civ. Dei, liv. 6, chap. 10) en disant que le culte qu'il rendait aux idoles était d'autant plus condamnable que les choses qu'il observait comme des pratiques mensongères, il les observait de manière à persuader au peuple qu'il les regardait comme vraies[1].

La réponse à la seconde et à la troisième objection est évidente, d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.).

Article 3 : L'idolâtrie est-elle le plus grave des péchés ?

94

Objection N°1.

Il semble que l'idolâtrie ne soit pas le plus grave des péchés. Car ce qu'il y a de pire est opposé à ce qu'il y a de mieux, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. 10). Or, le culte intérieur, qui consiste dans la foi, l'espérance et la charité, l'emporte sur le culte extérieur. Par conséquent l'infidélité, le désespoir, la haine de Dieu, qui sont opposés au culte intérieur, sont des péchés plus graves que l'idolâtrie, qui est opposée au culte extérieur.

Réponse à l'objection N°1 :

L'idolâtrie présuppose l'infidélité intérieure et qu'elle y ajoute le culte extérieur qui est illégitime. Mais si l'idolâtrie est purement extérieure et que l'infidélité intérieure n'existe pas, elle ajoute encore à son crime le péché de fausseté, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Objection N°2.

Un péché est d'autant plus grave qu'il attaque Dieu plus directement. Or, il semble qu'on agit plus directement contre Dieu en le blasphémant ou en attaquant la foi, qu'en rendant à un autre le culte qui lui est dû ; ce qui constitue l'idolâtrie. Le blasphème ou les attaques contre la foi sont donc des péchés plus graves que l'idolâtrie.

Réponse à l'objection N°2 :

L'idolâtrie implique un grave blasphème, puisqu'elle retire à Dieu la souveraineté de sa puissance, et que par son acte elle est une attaque contre la foi.

Objection N°3.

Il semble que les moindres maux soient punis par des maux plus grands. Or, le péché d'idolâtrie a été puni par le péché contre nature, comme le dit l'apôtre saint Paul (Rom., chap. 1). Le péché contre nature est donc plus grave que le péché d'idolâtrie.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme il est de l'essence du châtiment d'être contraire à la volonté, le péché qui sert à en punir un autre doit nécessairement être plus manifeste, afin que par là l'homme devienne odieux aux autres et à lui-même. Mais il n'est pas nécessaire qu'il soit plus grave. Ainsi le péché contre nature est moindre que le péché de l'idolâtrie ; mais comme il est plus manifeste, il a pu être convenablement employé pour servir de châtiment à l'idolâtrie, parce que comme l'homme par l'idolâtrie trouble l'ordre du culte divin, de même par le péché contre nature il subit en lui-même une dégradation qui le couvre de confusion.

1 C'est le reproche que saint Paul adresse aussi aux philosophes anciens dans son Epître aux Romains (1, verset 18 et suiv.) †

Objection N°4.

Saint Augustin disait aux manichéens (Lib. contr. Faustum, liv. 20, chap. 9) : Nous ne vous appelons pas des païens, et nous ne vous considérons pas comme une de leurs sectes, mais nous disons que vous avez avec eux une certaine analogie, parce que vous adorez comme eux plusieurs dieux. Toutefois vous restez bien au-dessous d'eux, car ils adorent des choses qui existent, bien qu'elles ne soient pas dignes d'être adorées comme des dieux ; tandis que vous adorez des choses qui n'existent point du tout. L'hérésie est donc une faute plus grave que l'idolâtrie.

Réponse à l'objection N°4 :

L'hérésie des manichéens[1] était dans son genre un péché plus grave que celui des autres idolâtres ; parce qu'ils dérogeaient davantage à l'honneur divin, en supposant deux dieux contraires et en imaginant une foule d'absurdités et de fables sur la Divinité elle-même. Mais il n'en est pas de même des autres hérétiques qui ne reconnaissent et n'adorent qu'un seul Dieu.

Objection N°5.

A propos de ces paroles de saint Paul : Comment retournez-vous à ces observances légales si défectueuses et si impuissantes (Gal., 4, 9), saint Jérôme dit (Glossa Petri Lombardi) : que ce retour aux observances légales était un péché presque égal à l'idolâtrie à laquelle les premiers chrétiens se livraient avant leur conversion. Le péché de l'idolâtrie n'est donc pas le plus grave.

Réponse à l'objection N°5 :

L'observance de la loi mosaïque sous la loi de grâce n'est point du tout égale à l'idolâtrie pour le genre du péché, mais elle lui est presque égale, sous un autre rapport, parce que ces deux fautes sont l'une et l'autre une espèce de superstition qui est mortelle[2].

Mais c'est le contraire. À l'occasion du passage du Lévitique (chap. 15) où il est parlé de l'impureté de la femme qui subit une perte de sang, la glose dit : que tout péché est une souillure de l'âme, mais que l'idolâtrie est la plus grande.

Conclusion.

Quoique l'idolâtrie soit en elle-même le plus grand de tous les péchés, cependant, par suite des mauvaises dispositions du pécheur, un autre péché peut être plus grave que l'idolâtrie.
Il faut répondre que la gravité d'un péché peut se considérer de deux manières :

1. Par rapport au péché lui-même, et en ce sens l'idolâtrie est le plus grand de tous les péchés. Car, comme dans un État la faute la plus grave que puisse faire un citoyen, c'est de rendre les honneurs royaux à un autre qu'au roi véritable, parce qu'il trouble, autant qu'il est en lui, l'ordre entier du royaume ; de même, parmi les péchés que l'on peut faire contre Dieu, le plus grave consiste à offrir à la créature le culte qui n'est dû qu'au Créateur, parce qu'en diminuant par là, autant qu'il est en lui, la puissance divine, l'homme met dans le monde un autre Dieu.
2. La gravité du péché peut se considérer par rapport au pécheur. Ainsi on dit plus grave le péché de celui qui pèche sciemment que le péché de celui qui le fait par ignorance. À ce point de vue rien n'empêche que les hérétiques qui corrompent sciemment la foi qu'ils ont reçue ne pèchent plus grièvement que les idolâtres[3] qui péchaient sans le savoir. De même il y a aussi d'autres péchés qui peuvent être plus graves, parce qu'il y a dans celui qui les commet plus de mépris. [Q105-2]

1 Cette hérésie n'est pas d'ailleurs la seule qui ait ce caractère. Saint Thomas la cite seulement comme exemple. †

2 Elles peuvent également nuire à la religion véritable. †

3 Parmi les simples qui n'ont jamais connu la vérité, la bonne foi est une grande excuse Aussi saint Paul, en s'élevant contre les idolâtres, ne parle que de ceux qui ont connu Dieu et qui ne l'ont pas adoré (Rom., chap. 1) : Cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt. †

Article 4 : L'homme a-t-il été cause de l'idolâtrie ?

94

Objection N°1.

Il semble que la cause de l'idolâtrie ne provienne pas de l'homme. Car dans l'homme il n'y a que la nature, la vertu ou la faute. Or, l'idolâtrie ne peut venir de la nature de l'homme, parce que la raison naturelle nous dit plutôt qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'on ne doit rendre le culte divin ni aux morts, ni aux choses inanimées. Elle ne peut venir non plus de la vertu, parce que, comme le dit l'Évangile (Matth., 7, 18) : Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits. On ne peut pas non plus l'attribuer à la faute. Car il est dit dans la Sagesse (Sag., 14, 27) : Que le culte des idoles a été lui-même la cause de tout mal, qu'il en est le commencement et la fin. L'idolâtrie n'a donc pas l'homme pour auteur.

Réponse à l'objection N°1 :

Les causes qui ont préparé le règne de l'idolâtrie sont, de la part de l'homme, la faiblesse de la nature, l'ignorance dans laquelle son intelligence a été plongée, ou le dérèglement de ses affections, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Toutes ces choses appartiennent aussi au péché. Mais on dit que l'idolâtrie est la cause, le commencement et la fin de tout péché, parce qu'il n'y a pas d'espèce de péché qu'elle ne produise quelquefois ; soit en y portant expressément, à titre de cause ; soit en y donnant occasion comme étant le principe ou le but de tout mal. Car en l'honneur des idoles il arrivait souvent que l'on tuait des hommes, qu'on les mutilait et qu'on faisait une foule d'autres choses semblables. Cependant il y a des péchés qui peuvent précéder l'idolâtrie et qui y disposent.

Objection N°2.

Les choses dont les hommes sont la cause se trouvent en eux à toutes les époques. Or, l'idolâtrie n'a pas toujours existé. Nous lisons qu'elle ne s'est établie qu'au second âge du monde. On l'attribue à Nembroth, qui forçait ses semblables à adorer le feu, ou à Ninus qui fit adorer l'image de son père Bélus. Chez les Grecs, d'après saint Isidore (Etym., liv. 8, chap. 11), c'est Prométhée qui le premier fit avec de la terre des simulacres humains ; mais les Juifs prétendent que c'est Ismaël qui forma ainsi le premier des idoles. Au sixième âge l'idolâtrie disparut presque entièrement. Ce n'est donc pas à l'homme qu'il faut en rapporter la cause.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans le premier âge du monde l'idolâtrie n'exista pas[2], parce que le souvenir de la création était trop récent, et que tous les hommes avaient encore dans l'esprit la connaissance d'un Dieu unique. Mais au sixième âge cette erreur fut dissipée par la puissance et la doctrine du Christ qui triompha du démon.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 21, chap. 6) : On ne saurait pas, si les démons ne l'eussent enseigné, ce qu'ils aiment ou ce qu'ils abhorrent, quel nom les attire ou les contraint, enfin ce qui constitue l'art de la magie et la science des magiciens. Il semble qu'on peut en dire autant de l'idolâtrie. Elle ne vient donc pas des hommes.

Réponse à l'objection N°3 :

2 L'idolâtrie n'a pas existé dès le commencement, dit le Sage (Sag., 14, 15) ; saint Jérôme et saint Cyrille la font remonter à Ninus, vers l'an du monde 2860 ; Lactance l'attribue à Mélisse de Crète (De falsa relig., chap. 22 et 23) ; saint Justin, saint Théophile d'Antioche, Tatien, Clément d'Alexandrie, montrent que les dieux de la Grèce sont postérieurs à Moïse. Saint Épiphane et saint Jean Damascène la classent parmi les premières hérésies. Saint Athanase fait parfaitement ressortir la discordance et les contradictions qu'il y avait entre les religions des divers peuples (Contrà gentes). †

Ce raisonnement ne se rapporte qu'à la cause dernière qui a été la consommation même de l'idolâtrie.

Mais c'est le contraire. Car il est écrit au livre de la Sagesse (14, 14) : C'est la vanité des hommes qui a introduit les idoles dans le monde.

Conclusion.

L'homme a pu être cause de l'idolâtrie, soit par ses affections déréglées, soit par son attachement aux choses sensibles, soit par l'ignorance, mais ce sont les démons qui ont mis le dernier sceau à cette erreur en se proposant eux-mêmes à l'adoration des hommes sous l'image des idoles et en opérant en elles des prodiges.

Il faut répondre qu'on doit distinguer deux sortes de cause de l'idolâtrie : l'une qui a été la préparation de l'erreur et l'autre sa consommation.

La première est venue des hommes et de trois manières :

1. Elle a eu pour cause le dérèglement de leurs affections. Ainsi par suite de l'attachement ou du respect extrême qu'ils avaient pour un de leurs semblables, les hommes lui ont rendu les honneurs divins. L'Écriture elle-même assigne à l'idolâtrie cette cause quand elle dit (Sag., 14, 15) : Un père affligé de la mort précipitée de son fils, fit faire l'image de celui qui lui avait été ravi, et il se mit à adorer comme Dieu celui qui, comme homme, était mort auparavant. Et plus loin elle ajoute (ibid., 21) que pour satisfaire leur affection ou pour obéir aux rois, les hommes ont donné à des pierres et à du bois un nom incommunicable, c'est-à-dire le nom de la Divinité.
2. Les hommes ont été portés à cette erreur par la passion qu'ils ont naturellement pour les tableaux ou les statues, comme le dit Aristote (Poet., chap. 2). C'est pour ce motif que les hommes grossiers ont primitivement adoré comme des divinités les images de leurs semblables que le talent des artistes avait si vivement exprimées. C'est ce qu'exprime ainsi le livre de la Sagesse (13, 11 et suiv.) : Qu'un ouvrier habile coupe un arbre bien droit dans une forêt, et que par la science de son art il lui donne une figure et le façonne à l'image d'un homme, il lui fera ensuite des vœux dans l'intérêt de ses biens, de sa famille, d'un mariage qu'il a dessein de contracter.
3. La troisième raison qui a jeté les hommes dans cette erreur, c'est l'ignorance où ils étaient du vrai Dieu. Comme ils ne connaissaient pas ses perfections infinies, ils ont offert le culte de la Divinité à des créatures en raison de leur beauté ou de leur vertu. C'est encore ce que dit la Sagesse (13, 1 et suiv.) : Ils n'ont point reconnu le Créateur à la vue de ses ouvrages, mais ils se sont imaginé que le feu ou le vent, ou l'air le plus subtil, ou la multitude des étoiles, ou l'abîme des eaux, ou le soleil, ou la lune, étaient les dieux qui gouvernaient le monde. — La seconde cause qui a mis le sceau à l'idolâtrie et qui en a été la consommation provient des démons[1]. Ils se sont eux-mêmes proposés à l'adoration des hommes en donnant des réponses par le moyen des idoles et en opérant certaines choses qui semblaient des prodiges. C'est ce qui a fait dire au Psalmiste (Ps. 95, 5) : Tous les dieux des nations sont des démons.

94

1 C'est ce que reconnaissent tous les Pères de l'Église. On peut s'en convaincre en lisant un des discours les plus éloquents de Bossuet, son premier sermon sur les démons. †

QUESTION 95 : DE LA DIVINATION

Question 95 : De la divination.....278
Article 1 : La divination est-elle un péché ?.....279
Article 2 : La divination est-elle une espèce de superstition ?.....281
Article 3 : Y a-t-il plusieurs espèces de divination ?.....282
Article 4 : La divination qui se fait par l'invocation des démons est-elle permise ?.....284
Article 5 : La divination qui se fait par les astres est-elle défendue ?.....286
Article 6 : La divination qui se fait par les songes est-elle défendue ?.....288
Article 7 : La divination qui se fait par les augures, les présages et les autres observances extérieures de cette nature est-elle défendue ?.....290
Article 8 : La divination des sorts est-elle défendue ?.....291

Après avoir parlé de la superstition, nous avons à nous occuper de la divination qui est une autre espèce de superstition.

À cet égard huit questions se présentent :

1. La divination est-elle un péché ?[1]
2. Est-elle une espèce de superstition ?
3. Des différentes espèces de divination.[2]
4. De la divination qui se fait par les démons.[3]
5. De la divination qui s'opère au moyen des astres.[4]
6. De la divination qui a lieu par les songes.
7. De la divination qui provient des augures et des autres observances semblables.[5]
8. De la divination qui est produite par les sorts.[6]

1 La divination est condamnée dans une multitude d'endroits de nos livres saints (Voyez Deut., chap. 18, Ecclé., cap. 34, Is. chap. 44). Thiers, dans son Traité des superstitions, a recueilli les anathèmes portés par l'Église et ses conciles contre cette superstition (Voyez son ouvrage, liv. 3, chap. 1). †

2 On ne peut énumérer toutes les différentes espèces de divination ; car elles sont innombrables. Saint Thomas indique ici les trois genres auxquels elles se rapportent toutes, et il donne les principales espèces comprises sous chaque genre, sans que son énumération soit complète. †

3 Cet article est une réfutation de l'erreur des carpocratiens, qui prétendaient que l'on devait exercer l'art de la magie au moyen des démons. †

4 L'astrologie judiciaire fut une des erreurs des priscilliens. La loi de Dieu condamne positivement cette erreur, les lois civiles ont proscrit ceux qui se livraient à cette profession. L'Église n'a cessé de les poursuivre de ses anathèmes, et cependant on a eu bien de la peine à détruire cette superstition. Voyez tous les témoignages que cite Thiers contre cette erreur (tome 1, pages 143 et suiv.). †

5 Les augures et les autres superstitions de cette nature sont défendus par les constitutions apostoliques ; le 4e concile de Carthage en 598, le concile de Vannes en 461, le concile d'Agde en 506, celui d'Auxerre en 578, celui de Reims vers l'an 650, celui de Londres en 11 25, le premier concile provincial de Milan en 1565, etc. †

6 C'est de cette espèce de divination que sont venus les noms de sorcier et de sortilège, qu'on applique en général aux magiciens et à la magie. †

Article 1 : La divination est-elle un péché ?

95

Objection N°1.

Il semble que la divination ne soit pas un péché. Car le mot divination indique quelque chose de divin. Or, les choses divines appartiennent plutôt à la sainteté qu'au péché. Il semble donc que la divination ne soit pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Par divination on n'entend pas la participation régulière que Dieu peut nous accorder de la lumière qu'il y a en lui, mais l'usurpation illégitime d'un de ses attributs, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Saint Augustin dit (De lib. arb., liv. 1, chap. 1) : Qui oserait prétendre que la science est un mal. Et plus loin il ajoute : Je ne dirai jamais que l'intelligence d'une chose puisse être mauvaise. Or, il y a des arts qui appartiennent à la divination, comme le fait voir Aristote (Lib. de memoria, chap. 2). Ainsi il semble que la divination se rapporte à une certaine intelligence de la vérité, et que par conséquent elle ne soit pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour connaître à l'avance les événements futurs qui arrivent nécessairement ou le plus souvent il y a des sciences ou des arts qui n'appartiennent nullement à la divination, mais qu'il n'y a point d'arts ou de sciences véritables qui puissent nous faire ainsi connaître les autres événements futurs, que ce sont des sciences vaines et trompeuses[3] introduites par les démons pour se jouer des hommes, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 21, chap. 6 et 7).

Objection N°3.

L'inclination naturelle ne nous porte pas vers le mal, parce que la nature n'a de penchant que pour ce qui lui ressemble. Or, les hommes sont naturellement enclins à connaître à l'avance les événements futurs, ce qui est l'objet de la divination. La divination n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme est naturellement porté à connaître les choses futures selon le mode qui convient à sa nature, mais non selon le mode illégitime de la divination.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Deut., 18, 11) : Que personne ne consulte les pythonisses ni les devins. Et nous lisons dans le droit (Decret. 26, quest. 5) : Que ceux qui recherchent les devins soient soumis à une pénitence durant cinq années suivant les degrés préétablis par les canons.

Conclusion.

La divination est un péché par lequel la créature usurpe la connaissance et la prédiction des choses futures qui, comme telles, sont exclusivement du domaine de Dieu.

Il faut répondre que sous le nom de divination on entend la prédiction des choses futures. Or, on peut connaître à l'avance les choses futures de deux manières. On peut les connaître dans leurs causes, puis en elles-mêmes.

3 Ce sont ces sciences qu'on désigne en général sous le nom de sciences occultes. †

Or, les causes des événements futurs sont de trois sortes.

1. Il y en a qui produisent toujours et nécessairement leurs effets. Dans ce cas les effets peuvent être connus et annoncés avec certitude à l'avance d'après l'observation même de leurs causes. C'est ainsi que les astronomes prédisent les éclipses qui doivent arriver.
2. Il y a des causes qui ne produisent pas toujours et nécessairement leurs effets, mais qui les produisent le plus souvent et qui manquent rarement. Les effets qui résultent de ces causes ne peuvent pas être annoncés à l'avance avec certitude, mais seulement par conjecture. C'est ainsi que les astronomes à la vue des étoiles peuvent prédire la pluie et la sécheresse, et que les médecins pressentent la guérison ou la mort de leurs malades.
3. Il y a des causes qui considérées en elles-mêmes peuvent également se porter vers des objets contraires. Il semble qu'il en soit ainsi surtout des puissances rationnelles qui, d'après Aristote (Met., liv. 3, text. 3 et 18), se rapportent à des objets opposés. Ces effets, comme tous ceux qui résultent rarement et par hasard de causes naturelles, ne peuvent être connus à l'avance d'après l'étude de leurs causes, parce que les causes qui les produisent n'y sont pas portées nécessairement. C'est pourquoi ces effets ne peuvent être connus à l'avance qu'autant qu'on les considère en eux-mêmes. Mais les hommes ne peuvent les considérer ainsi qu'autant qu'ils sont présents ; comme quand on voit Socrate courir ou se promener. Il n'y a que Dieu qui puisse les considérer en eux-mêmes, avant qu'ils existent, parce qu'il n'y a que lui qui voie dans son éternité les choses futures, comme si elles étaient présentes, ainsi que nous l'avons vu (1a pars, quest. 14, art. 13, et quest. 57, art. 3, et quest. 86, art. 4). C'est ce qui fait dire au prophète (Is. 41, 23) : Annoncez-nous ce qui doit arriver à l'avenir et nous saurons que vous êtes des dieux. Ainsi donc quand quelqu'un a la présomption de connaître et d'annoncer à l'avance d'une manière quelconque ce qui doit arriver, sans que Dieu le lui révèle, il usurpe manifestement ce qui n'appartient qu'à Dieu, et c'est pour ce motif qu'on lui donne le nom de devin (divinus). Aussi saint Isidore dit (Lib. de Etym., liv. 8. chap. 9), qu'on les appelle devins (divini), comme s'ils étaient remplis de la Divinité. Car, ajoute-t-il, ils feignent ce rôle et cherchent par leur astuce à tromper les hommes, en conjecturant l'avenir.

En conséquence, il n'y a pas divination quand quelqu'un annonce à l'avance des choses qui arrivent nécessairement ou qui arrivent le plus souvent, et dont la raison humaine peut avoir préalablement connaissance ; elle n'existe pas non plus quand on connaît des futurs contingents d'après la révélation de Dieu. Dieu donne quelquefois ces lumières à ses serviteurs, et c'est ce que saint Paul désigne par l'esprit de prophétie : À l'un est donné par l'Esprit la prophétie (1 Cor., chap. 12). Car alors ce n'est pas l'homme qui les devine lui-même et qui fait un acte divin, mais il reçoit plutôt la lumière qui est en Dieu. On ne fait acte de divination qu'autant qu'on usurpe d'une manière illégitime la prédiction des événements futurs. Et comme il est constant que cet acte est un péché, on en doit conclure que la divination est toujours une faute. C'est pourquoi saint Jérôme dans son commentaire sur le prophète Michée (Mich., chap. 3) dit que la divination se prend toujours en mauvaise part. [Q96-1]

95

Article 2 : La divination est-elle une espèce de superstition ?

95

Objection N°1.

Il semble que la divination ne soit pas une espèce de superstition. Car la même chose ne peut être une espèce de divers genres. Or, la divination semble être une espèce de curiosité, comme le dit saint Augustin (De vera relig., chap. 38). Il semble donc qu'elle ne soit pas une espèce de superstition.

Réponse à l'objection N°1 :

La divination, considérée relativement à sa fin qui est la connaissance des choses futures, est en effet une sorte de curiosité, mais elle est une espèce de superstition, si on l'envisage dans son mode d'opération.

Objection N°2.

Comme la religion est un culte légitime, de même la superstition est un culte illégitime. Or, la divination ne semble pas se rapporter au culte illégitime. Elle ne se rapporte donc pas à la superstition.

Réponse à l'objection N°2 :

La divination fait partie du culte des démons, en ce sens qu'on l'exerce d'après un pacte tacite ou exprès que l'on a fait avec eux.

Objection N°3.

La superstition est opposée à la religion. Or, dans la vraie religion, il n'y a rien qui soit opposé à la divination comme son contraire. La divination n'est donc pas une espèce de superstition.

Réponse à l'objection N°3 :

Sous la loi nouvelle, l'esprit de l'homme est délivré de la sollicitude des choses temporelles. C'est pourquoi nous n'avons rien que nous puissions consulter pour connaître à l'avance ces sortes d'événements. Mais sous l'ancienne loi, qui renfermait des promesses temporelles, on consultait à l'égard des événements futurs qui intéressaient la religion. C'est ce qui fait dire à Isaïe (Is., 8, 19) : Lorsqu'ils vous auront pressés par vos ennemis et qu'ils vous diront : Consultez les magiciens et les devins qui murmurent en secret dans leurs enchantements, répondez-leur : Chaque peuple ne consulte-t-il pas son Dieu ? et va-t-on parler aux morts de ce qui regarde les vivants ? Cependant sous le Nouveau Testament, il y a eu des prophètes qui avaient l'esprit de prophétie et qui ont fait beaucoup de prédictions sur les événements à venir[1].

Mais c'est le contraire. Origène dit (Hom. 16 in Numer.) : Il y a dans la prescience de l'avenir une opération des démons, que ceux qui se livrent à eux réduisent à une sorte d'art et qu'ils exercent tantôt au moyen des sorts, tantôt par les augures, tantôt d'après la contemplation des ombres. Je ne doute nullement que toutes ces choses ne se fassent par l'opération des démons. Or, d'après saint Augustin (De doct. christ., liv. 2, chap. 23) : Tout ce qui procède du commerce des démons et des hommes est superstitieux. La divination est donc une espèce de superstition.

1 Il est dit de Philippe qu'il avait quatre filles vierges qui prophétisaient (Actes, 21, 9). Au même livre on parle aussi du prophète Agabus (11, 28). L'histoire ecclésiastique nous montre aussi l'esprit de prophétie dans une multitude de saints. †

Conclusion.

La divination appartient à la superstition, si on la considère dans son mode d'opération ; mais si on la regarde relativement à la fin que le devin se propose, elle se rapporte à la curiosité, comme à son genre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 92, art. 1, et quest. 94, art. 1), la superstition implique le culte illégitime de la Divinité. Or, une chose peut appartenir au culte de Dieu de deux manières :

1. Quand on l'offre à Dieu, comme le sacrifice, l'oblation, etc. ;
2. Quand on emploie quelque chose de divin ou qu'on y a recours, comme dans le serment (quest. 89, art. 5, Réponse N°2).

Par conséquent il y a superstition non seulement quand on offre un sacrifice aux démons et qu'on tombe dans l'idolâtrie, mais encore quand on implore leur secours pour faire ou pour connaître quelque chose. Or, toute divination provient de l'opération des démons, soit qu'on les invoque expressément pour connaître d'eux l'avenir, soit qu'ils s'ingèrent d'eux-mêmes dans de vaines recherches à l'égard des choses futures pour impliquer les hommes dans toutes ces tentatives stériles[1]. C'est de cette frivolité d'efforts que le Psalmiste a parlé, quand il a dit que l'homme qui a mis sa confiance dans le Seigneur n'a point arrêté ses regards sur des choses vaines et sur de folles extravagances (Ps. 39, 5). On se livre à l'égard de l'avenir à de vaines recherches toutes les fois qu'on essaye de le connaître, sans être en mesure d'y parvenir. Il est donc manifeste que la divination est une espèce de superstition.

Article 3 : Y a-t-il plusieurs espèces de divination ?

95

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas lieu de distinguer plusieurs espèces de divination. Car là où il n'y a qu'une seule raison formelle de pécher, il ne paraît pas qu'il puisse y avoir plusieurs espèces de fautes. Or, dans toute divination il n'y a qu'une seule raison formelle ; car on pèche toujours, parce qu'on a recours à un pacte fait avec le démon pour connaître l'avenir. Il n'y a donc pas plusieurs espèces de divination.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a dans toutes les circonstances que nous avons énumérées la même raison générale de pécher, mais non la même raison spéciale[2]. Car c'est une faute beaucoup plus grave d'invoquer les démons que de faire des choses qui les portent à intervenir pour nous faire connaître ce que nous désirons.

Objection N°2.

Les actes humains tirent leur espèce de leur fin, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 2, art. 3, et quest. 18, art. 6). Or, toute divination se rapporte à une seule et même fin, qui est la prédiction de l'avenir. Toute divination est donc de la môme espèce.

Réponse à l'objection N°2 :

La connaissance des choses futures ou secrètes est la fin dernière d'où se tire la raison générale de la divination. Mais on distingue les diverses espèces de divination selon la diversité de leurs objets propres ou de leur matière, c'est-à-dire, selon qu'on considère dans des choses différentes la connaissance des choses occultes.

1 Ces recherches sont quelquefois vaines et stériles ; car les futurs libres ne peuvent être connus en eux-mêmes que par Dieu (Voy. 1a pars, quest. 57, art. 4). †

2 Cependant il n'y a pas entre ces différentes divinations une diversité formelle qui en fasse autant d'espèces de péché, et il n'est pas nécessaire de dire à quelle sorte de divination on s'est livré ; il suffit de dire si l'invocation du démon a été expresse ou tacite ou si elle n'a pas eu lieu. †

Objection N°3.

Les signes ne changent pas l'espèce du péché. Ainsi, qu'on nuise à la réputation de quelqu'un par des paroles, des écrits ou des gestes, c'est toujours la même espèce de péché. Or, les divinations ne paraissent différer entre elles que selon les divers signes que l'on emploie pour arriver à la connaissance de l'avenir. Il n'y a donc pas différentes espèces de divination.

Réponse à l'objection N°3 :

Les choses que les devins observent ne sont pas considérées par eux comme des signes au moyen desquels ils expriment ce qu'ils savent déjà, ainsi qu'il arrive dans une démonstration ; mais ils les observent comme les principes des connaissances qu'ils veulent acquérir. Or, il est évident que la diversité des principes change l'espèce, même dans les sciences démonstratives.

Mais c'est le contraire. Car saint Isidore (Lib. de Etym., liv. 8, chap. 9) énumère différentes espèces de divination.

Conclusion.

Il est certain qu'il y a trois genres de divination qui comprennent différentes espaces ; le premier est l'invocation expresse ou manifeste des démons, et il appartient aux nécromanciens ; le second se prend de la disposition et du mouvement d'un objet étranger, et il regarde les augures ; le troisième se rapporte aux sorts.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), pour connaître l'avenir, toute divination se sert du conseil ou du secours des démons. On implore ce secours expressément, ou bien le démon s'ingère de lui-même d'une manière occulte, en dehors de l'intention même du devin, à prédire des choses futures que les hommes ignorent, mais qu'il sait par les moyens que nous avons indiqués (1a pars, quest. 57, art. 3). Quand on invoque expressément les démons, ils ont coutume d'annoncer l'avenir de plusieurs manières. Quelquefois ils usent de prestiges pour se faire voir et pour se faire entendre. On donne à cette espèce le nom de prestige, parce que les regards des hommes sont éblouis, fascinés. D'autres fois ils ont recours aux songes, et c'est ce qu'on appelle la divination par les songes. Il leur arrive aussi de prendre la forme ou le langage des morts. Cette espèce porte le nom de nécromancie, de deux mots grecs, comme l'explique saint Isidore : νεκρὸς qui signifie mort, et μαντεία qui veut dire divination ; parce qu'en employant du sang avec certains enchantements, les morts paraissent ressuscités et répondre aux questions qu'on leur adresse. Dans d'autres circonstances ils prédisent l'avenir au moyen d'hommes vivants, comme on le voit dans les possédés. C'est la divination pythonique, ainsi appelée d'après saint Isidore (loc. cit.), d'Apollon Pythien, qui passait pour l'auteur de cette sorte de divination. Enfin ils prédisent l'avenir par des figures ou des signes qui se manifestent dans des choses inanimées. Si ces signes se montrent dans un corps terrestre, comme le bois, le fer ou une pierre polie, cette espèce de divination prend le nom de géomancie[1] ; si c'est dans l'eau, on l'appelle hydromancie ; si c'est dans l'air, aéromancie ; si c'est dans le feu, pyromancie ; si c'est dans les entrailles d'animaux immolés sur les autels des démons, on la désigne sous le nom d'aruspice. — La divination qui a lieu sans l'invocation expresse des démons, se divise en deux genres. Au premier de ces genres se rapporte la divination qui a pour objet de connaître l'avenir d'après la disposition de certaines choses. Ainsi, quand on s'efforce de connaître l'avenir d'après la situation et le mouvement des étoiles, ce qui appartient aux astrologues qu'on appelle aussi généthliaques[2], parce qu'ils observent le jour de la naissance des individus. Si l'on observe les mouvements ou les cris des oiseaux ou de tout autre animal, la manière dont un homme éternue ou le mouvement des membres, pour en tirer quelques pronostics, cette espèce de divination appartient généralement aux augures, qui sont ainsi nommés du gazouillement des oiseaux (garritu), comme les

1 On rapporte à la géomancie les oracles que le démon consulté rendait au moyen des idoles. †

2 Ce sont les donneurs d'horoscopes. †

auspices doivent leur nom à leur inspection[1] (auspicari). Le premier de ces arts se rapporte aux oreilles, le second aux yeux ; car ce sont les deux parties principales qu'on ait l'habitude d'examiner dans les oiseaux. Mais si l'on porte son observation sur des paroles qu'un homme a prononcées sans intention et qu'on les interprète conformément à l'avenir que l'on veut connaître, c'est alors ce qu'on appelle un présage (omen). Ainsi Valère Maxime dit (liv. 1, chap. 5) : qu'en tout la religion intervient de quelque manière, parce qu'on croit que les événements ne sont pas le fait du hasard, mais qu'ils dépendent tous de la providence divine : c'est ce qui fait que pendant que les Romains délibéraient s'ils iraient dans un autre lieu, un centurion s'étant alors écrié par hasard : Porte-drapeau, plante là ton étendard, nous y serons très bien, tout le monde prit cette parole pour un présage, et on abandonna le projet d'aller plus loin. Quand on examine les dispositions des figures que certains corps présentent à la vue, c'est encore une autre espèce de divination. On lui donne le nom de chiromancie, c'est-à-dire divination de la main[2], quand on regarde les linéaments de la main. Si on étudie les signes qui paraissent sur la patte d'un animal, c'est la spatulamancie. — Le second genre de divination qui ait lieu sans l'invocation expresse des démons, est celui qui a pour objet l'observation de ce qui résulte de certaines choses que les hommes font sérieusement pour découvrir l'avenir. Telle est la géomancie, qui consiste à tracer sur le papier des lignes de points formées au hasard. Ou bien on considère les figures formées par du plomb fondu qu'on a jeté dans l'eau ; ou bien on s'en rapporte à des morceaux de papier écrits ou non écrits qu'on dépose dans une urne et qu'on en retire ensuite à l'aventure ; ou bien de deux pailles inégales, on tire la plus petite ou la plus grande ; ou l'on jette des dés pour savoir quel est celui qui ramènera le plus de points ; ou enfin on ouvre un livre pour en lire un passage. Toutes ces choses sont comprises sous le nom général de sorts. D'où il résulte évidemment qu'il y a trois genres de divination, dont le premier a lieu par l'invocation expresse des démons et qui appartient aux nécromanciens ; le second se fait par le seul examen des dispositions ou des mouvements d'une chose étrangère, ce qui appartient aux augures ; le troisième enfin existe quand nous faisons quelque chose pour découvrir ce qui nous est caché, ce qui se rapporte aux sorts. Sous chacun de ces genres sont renfermées une foule d'espèces, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.).

Article 4 : La divination qui se fait par l'invocation des démons est-elle permise ?

95

Objection N°1.

Il semble que la divination qui se fait par l'invocation des démons ne soit pas illicite. Car le Christ n'a rien fait de ce qui est défendu, selon ces paroles de saint Pierre (1 Pierre, 2, 22) : Il n'a pas fait le péché. Or, Notre-Seigneur a demandé au démon : Quel est ton nom ? Et le démon lui a répondu : Légion ; car nous sommes une foule (Marc, 5, 9). Il semble donc qu'il soit permis de demander au démon ce qui est caché.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Bède (liv. 3 Comment, chap. 8, in Luc., chap. 8), le Seigneur n'interroge pas le démon comme s'il ignorait sa réponse, mais il lui fait avouer le mal qu'il tolérait, pour faire briller dans tout son éclat la puissance de celui qui guérissait le malade. Or, il peut être permis, dans l'intérêt des autres, d'interroger le démon lorsqu'il se présente sans être appelé, surtout lorsque par la puissance divine on peut le contraindre à dire la vérité ; mais autre chose est de l'invoquer pour arriver par son entremise à la connaissance des choses occultes.

1 L'explication de ces deux mots est empruntée à saint Isidore. Mais, à cet égard, les auteurs font fort peu d'accord. On peut voir leurs divers sentiments dans le Traité des superstitions de Thiers (tom. 1, pag. 194-195). Cicéron se moque tout particulièrement des augures dans son Traité de la divination. †

2 Car le mot grec χείρ signifie main. †

Objection N°2.

Les âmes des saints ne sont pas favorables à ceux qui les interrogent illicitement. Or, Samuel apparut à Saul qui venait consulter la pythonisse sur l'issue de la guerre qu'il avait entreprise et lui prédit ce qui devait arriver (1 Rois, chap. 28). La divination qui se fait en interrogeant les démons n'est donc pas défendue.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin à Simplicien (liv. 2, q. 3), il n'est pas absurde de croire que Dieu ait permis que, sans se laisser dominer par l'art ou la puissance de la magie, mais par un de ces ordres secrets qui n'était connu ni de la pythonisse, ni de Saul, l'esprit d'un juste se montrât aux yeux du roi pour lui promulguer l'arrêt que Dieu venait de porter contre lui. — On peut encore répondre que ce n'est pas véritablement l'esprit de Samuel qui est sorti de son repos, mais un fantôme ou une illusion imaginaire produite par les machinations du diable, et que l'Écriture appelle du nom de Samuel, suivant l'habitude que l'on a de donner le nom des choses aux images qui les représentent[1].

Objection N°3.

Il semble permis de demander à celui qui la sait une vérité qu'il est utile de connaître. Or, il est quelquefois utile de savoir des choses secrètes que l'on peut apprendre des démons, comme quand il s'agit, par exemple, de découvrir des larcins. La divination qui se fait par l'invocation des démons n'est donc pas défendue.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne doit se procurer aucun avantage temporel au détriment de son salut spirituel, et c'est le danger que l'on court quand on cherche à connaître les choses occultes par l'invocation des démons.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Deut., 18, 10) : Qu'il n'y ait personne parmi vous qui interroge les devins et qui consulte ceux qui ont l'esprit de Python.

Conclusion.

La divination qui se fait par l'invocation expresse des démons est absolument illicite.

Il faut répondre que toute divination qui se fait par l'invocation des démons est illicite pour deux raisons. La première se tire du principe môme de la divination qui est un pacte expressément conclu avec le démon parle seul fait de son invocation ; ce qui est absolument illicite. C'est ce qui portait Isaïe à s'écrier contre quelques-uns de ses contemporains (Is. 28, 15) : Vous avez dit : nous avons fait alliance avec la mort et nous avons conclu un pacte avec l'enfer. La faute serait encore plus grave, si après avoir invoqué le démon, on lui offrait un sacrifice et qu'on lui donnât des marques de respect[2]. —La seconde raison est prise de l'événement futur que l'on veut connaître. Car le démon ayant l'intention de perdre les hommes par ses réponses, bien qu'il dise quelquefois la vérité, se propose toujours de les habituer à croire en lui. Par conséquent son but est d'arriver ainsi à nuire au salut du genre humain. Aussi saint Athanase, expliquant cet endroit de l'évangile saint Luc (chap. 4), où il est dit que Jésus-Christ réprimanda le démon en lui disant : Tais-toi, observe[3] que quoique le démon eût dit alors la vérité, néanmoins le Christ lui défendait de parler, de peur que la vérité qu'il disait ne servit à accréditer son iniquité, et pour nous habituer à ne pas recueillir les paroles du démon, même quand elles nous paraissent véritables. Car il n'est pas bien que le démon nous instruise, quand nous avons l'Écriture sainte à notre disposition.

1 Saint Thomas parait n'avoir douté de l'apparition de Samuel que parce que l'authenticité de l'Ecclésiastique n'était pas encore de son temps ouvertement reconnue par l'Église (Voy. 1a pars, quest. 89, art. 8). Il répète d'ailleurs cette même réponse plus loin (quest. 174, art. 5, Réponse N°4). †

2 Ce serait alors une sorte d'idolâtrie. †

3 habet, impli. orat. 1 cont. Arian. †

Article 5 : La divination qui se fait par les astres est-elle défendue ?

95

Objection N°1.

Il semble que la divination qui se fait par les astres ne soit pas défendue. Car il est permis de prédire les effets d'après l'observation des causes, comme les médecins prédisent la mort d'un malade d'après la nature de sa maladie. Or, les corps célestes sont la cause de ce qui arrive en ce monde, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). La divination qui se fait par les astres n'est donc pas défendue.

Objection N°2.

La science humaine tire son origine de l'expérience, comme le prouve Aristote (Met., liv. 1, chap. 1). Or, il y a des savants qui ont découvert par une foule d'expériences qu'il y avait des choses que l'on pouvait connaître à l'avance au moyen de l'observation des astres. Il ne semble donc pas qu'il soit défendu d'avoir recours à cette sorte de divination.

Réponse à l'objection N°2 :

Si, d'après l'observation des astres, il arrive souvent aux astrologues de prédire la vérité[1], il faut l'attribuer à deux causes. La première, c'est que la plupart des hommes suivent leurs passions corporelles, et que pour ce motif leurs actes sont le plus souvent en rapport avec l'inclination que leur impriment les corps célestes. Il n'y a que les sages, et par conséquent c'est le petit nombre, qui sachent dominer par la raison ces sortes de penchants. C'est pourquoi, en beaucoup de circonstances, les astrologues rencontrent vrai, surtout quand il s'agit d'événements généraux qui dépendent de la multitude. La seconde raison, c'est que les démons s'ingèrent dans toutes ces choses. C'est ce qu'exprime ainsi saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 2, chap. 17) : Il faut avouer que quand les astrologues disent vrai ils parlent d'après un instinct secret dont l'esprit humain suit les lumières sans le savoir ; et c'est pour tromper les hommes que ces lumières leur sont données par les esprits immondes, qui peuvent, d'après la permission de Dieu, connaître certaines vérités qui regardent les choses temporelles. D'où il conclut (ibid.) que tout bon chrétien doit éviter les astrologues et tous les devins, surtout quand ils disent la vérité, de peur qu'après avoir abusé de son âme par ce commerce impie ils ne l'enveloppent dans leurs filets.

Objection N°3.

On dit que la divination est défendue, parce qu'elle repose sur un pacte conclu avec les démons. Or, il n'en est pas ainsi de la divination qui se fait par les astres, puisqu'on ne considère en ce cas que la disposition des créatures de Dieu. Il semble donc que cette espèce de divination ne soit pas défendue.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Confes., liv. 4, chap. 3) : Quant à ces imposteurs que l'on nomme astrologues, comme ils ne faisaient ni sacrifices, ni prières aux démons pour lire dans l'avenir, je ne cessais point de les consulter. Cependant la véritable piété chrétienne les repousse et les condamne également.

1 Le plus souvent ils se trompent, mais, comme l'observe Billuart, on ne remarque pas toutes les erreurs dans lesquelles ils tombent, au lieu que s'ils disent vrai une fois on élève très haut leur succès. †

Conclusion.

Quand la divination a pour objet la connaissance certaine d'événements contingents et fortuits, elle est superstitieuse et illicite ; mais quand elle se rapporte à des choses naturelles qui arrivent nécessairement d'après la disposition des corps célestes, elle n'est pas illicite, mais elle est au contraire digne d'éloges.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), le démon s'immisce dans la divination qui résulte d'une opinion fausse ou vaine, afin d'impliquer l'esprit des hommes dans ces frivolités ou ces erreurs. Or, on tombe dans une opinion fausse ou vaine, quand d'après l'observation des étoiles on cherche à connaître à l'avance des choses futures qu'on ne peut pas apprendre par ce moyen. Il faut donc examiner quels sont les événements futurs que l'on peut prédire d'après l'inspection des corps célestes. — D'abord, pour les choses qui arrivent nécessairement, il est évident qu'on peut les connaître à l'avance au moyen des étoiles ; c'est ainsi que les astronomes prédisent les éclipses. Mais, à l'égard de la connaissance des événements futurs qui provient de l'observation des étoiles, il y a eu entre les auteurs divers sentiments. Il y en a qui ont prétendu que les étoiles signifient plutôt qu'elles ne produisent ce que l'on prédit d'après leur observation. Cette opinion est déraisonnable. Car tout signe corporel est l'effet de la chose qu'il signifie[1] ; ou bien il résulte de la même cause. Alors, pendant qu'il désigne la cause, il signifie conséquemment l'effet. C'est ainsi que l'arc-en-ciel signifie quelquefois le beau temps, parce que ce qui le produit, produit aussi la sérénité. Or, on ne peut pas dire que la disposition des corps célestes et leur mouvement soient les effets des événements futurs ; on ne peut pas non plus les ramener à une cause supérieure commune qui soit matérielle. Ils ne peuvent être ramenés qu'à une seule cause commune, qui est la providence divine. Mais la Providence ne soumet pas le mouvement et la disposition des corps célestes aux mêmes lois que les événements contingents ; car les premiers sont nécessaires, et il faut qu'ils arrivent par conséquent toujours et de la même manière, tandis que les seconds varient selon la nature même de leur contingence. On ne peut donc connaître à l'avance les choses futures d'après l'inspection des astres que comme on connaît les effets d'après leurs causes. — Or, il y a deux sortes d'effets qui échappent à la causalité des corps célestes. Ce sont :

1. Tous les effets qui arrivent par accident, soit dans l'ordre des choses humaines, soit dans l'ordre de la nature[2]. En effet, comme le prouve Aristote (Met., liv. 4, text. 4, 5 et 6), ce qui arrive par accident n'a pas de cause, et surtout de cause naturelle analogue à la puissance des corps célestes. Car ce qui arrive par accident n'est pas proprement un être, ni une chose qui soit une. Ainsi, que quand une pierre tombe, il y ait un tremblement de terre, ou qu'en creusant une fosse un homme trouve un trésor, ces faits et ceux de pareille nature ne sont pas absolument un, mais ils sont au contraire absolument multiples ; tandis que toute opération naturelle a toujours pour terme quelque chose qui est un, comme elle procède d'un principe unique qui est la forme de ce qui existe naturellement.
2. Les effets qui échappent encore à la causalité des corps célestes, ce sont les actes du libre arbitre, qui est une faculté de la volonté et de la raison. Car l'intelligence ou la raison n'est pas un corps ; elle n'est pas non plus l'acte d'un organe corporel, et par conséquent il en est de même de la volonté, qui existe dans la raison, comme le prouve Aristote (De an., liv. 3, text. 42). Or, il n'y a pas de corps qui puisse avoir influence sur une chose immatérielle ; d'où il est impossible que les corps célestes agissent directement sur l'intellect et la volonté. Car ce serait admettre que l'intellect ne diffère pas des sens, et Aristote force à cette conséquence (De an., liv. 2. text. 150) ceux qui prétendaient que la volonté des hommes dépend du père des dieux et des hommes (1a pars, quest. 115, art. 4.), c'est-à-dire du soleil ou du ciel. D'où il résulte que les corps célestes ne peuvent être par eux-mêmes cause des opérations du libre arbitre. Mais ils peuvent agir sur les dispositions de l'âme et influer sur ses penchants, parce qu'ils ont action

1 Comme la fumée signifie le feu qui la produit. †

2 Ainsi ce n'est que par conjecture qu'en étudiant les astres on peut prévoir s'il pleuvra ou non. Par conséquent, rien n'est plus vain que les prédictions de ce genre qu'on met dans les almanachs. †

sur le corps humain, et par conséquent sur les facultés sensitives, qui sont des actes d'organes corporels qui contribuent aux déterminations que l'homme prend. Cependant les facultés sensitives obéissant à la raison, comme le prouve Aristote (De an., liv. 3, text. 42 et 47 ; Eth., liv. 1, chap. ult.), le libre arbitre n'est pas pour cela nécessité, et l'homme peut agir par raison contrairement aux inclinations que lui impriment les corps célestes.

En conséquence, quand on a recours à l'observation des astres pour connaître à l'avance des événements futurs qui sont éventuels ou fortuits, ou pour connaître avec certitude les actions futures des hommes, on part d'une opinion fausse et vaine. L'opération du démon se mêle à cette espèce de divination, et la rend par conséquent illicite et superstitieuse[3]. Mais si on observe les astres pour connaître à l'avance les effets que ces corps célestes sont naturellement appelés à produire, comme la sécheresse, la pluie et les autres phénomènes de cette nature, il n'y a plus alors ni faute, ni superstition.

Par là, la réponse à la première objection est évidente.

La réponse à la troisième objection est par là même évidente.

Article 6 : La divination qui se fait par les songes est-elle défendue ?

95

Objection N°1.

Il semble que la divination qui se fait par les songes ne soit pas illicite. Car il n'est pas défendu de faire usage des lumières divines. Or. Dieu instruit les hommes dans leurs songes, puisqu'il est écrit (Job, 33, 15) : Pendant les songes, dans les visions de la nuit, lorsque les hommes sont accablés de sommeil et qu'ils dorment dans leur lit, alors Dieu leur ouvre les oreilles ; il les avertit et les instruit de ce qu'ils doivent savoir. Il n'est donc pas défendu d'avoir recours à la divination qui se fait par les songes.

Objection N°2.

Ceux qui interprètent les songes font proprement usage de cette sorte de divination. Or, l'Écriture nous apprend que de saints personnages ont interprété des songes. Ainsi Joseph interpréta les songes de l'échanson de Pharaon et de son grand panetier (Gen., chap. 40), et Daniel interpréta le songe du roi de Babylone (Dan., chap. 2 et 4). La divination des songes n'est donc pas défendue.

Objection N°3.

Il est déraisonnable de nier ce que tous les hommes éprouvent en général. Or, tous remarquent que leurs songes signifient de quelque manière l'avenir. Il est donc inutile de nier que les songes aient une force divinatoire, et par conséquent il est permis d'y faire attention.

Mais c'est le contraire. Car il est écrit (Deut., 18, 10) : Qu'il n'y ait personne parmi vous qui observe les songes.

Conclusion.

La divination par les songes, quand ils sont une révélation de Dieu ou qu'ils proviennent d'une cause intérieure ou extérieure, n'est pas défendue ; mais quand elle procède de la révélation des démons, elle est superstitieuse et absolument illicite.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 5 (?)), la divination qui repose sur une opinion fausse est superstitieuse et illicite. C'est pourquoi il faut considérer ce qu'il y a de vrai dans la

3 C'est ce qui faisait dire au prophète (Jer., 10, 2-3) : Ne soyez pas les disciples des voies des nations, et ne craignez pas les signes du ciel que craignent les nations, car les lois des peuples ne sont que vanité. †

prescience des événements futurs obtenue par les songes. Or, il y a des songes qui sont quelquefois la cause des événements futurs, par exemple, quand quelqu'un, s'inquiétant de ce qu'il voit en songes, est porté par là même à faire ou à éviter quelque chose. D'autres fois les songes sont les signes de certains événements futurs, selon que la cause qui les produit est aussi celle qui produit ces événements. De cette manière il y a beaucoup de choses futures que l'on peut connaître à l'avance au moyen des songes. On doit donc examiner quelle est la cause des songes, si elle peut être la cause des événements futurs ou si elle peut les connaître. Ainsi il est à remarquer que la cause des songes est tantôt intérieure et tantôt extérieure. La cause intérieure se subdivise elle-même en deux :

1. Il y a la cause animale, lorsque notre imagination nous représente en dormant les choses qui ont occupé notre pensée pendant la veille. La cause de ces songes n'est pas cause des événements futurs ; car, s'ils se rapportent par accident à ces événements et qu'ils coïncident ensemble, c'est le fait du hasard.
2. La seconde cause intérieure des songes est corporelle. Car, d'après la disposition intérieure du corps, il se forme dans l'imagination un mouvement qui est en rapport avec cette disposition. C'est ainsi que ceux dont les humeurs sont très froides rêvent qu'ils sont dans l'eau ou dans la neige. C'est pour cela que les médecins disent qu'on doit faire attention aux songes pour connaître les dispositions intérieures des individus.

Les songes ont aussi deux sortes de cause extérieure, l'une corporelle et l'autre spirituelle. La cause corporelle est celle qui agit sur l'imagination, soit par le moyen de l'air dans lequel nous vivons, soit par l'action des corps célestes, de telle sorte que celui qui dort a dans l'esprit des images conformes à la disposition de ces corps. La cause spirituelle vient quelquefois de Dieu, qui, par le ministère de ses anges, révèle aux hommes certaines choses en songe, selon ces paroles de l'Écriture (Nom., 12, 6) : S'il y a parmi vous un prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai en vision et je lui parlerai en songe[1]. D'autres fois c'est le démon qui produit dans ceux qui dorment des imaginations au moyen desquelles il révèle ce qui doit arriver à ceux qui ont formé des pactes illicites avec lui. D'où il faut conclure que si on fait usage des songes pour connaître l'avenir selon qu'ils proviennent de la révélation divine ou d'une cause naturelle intrinsèque ou extrinsèque, sans aller au delà du terme auquel la vertu de cette cause peut s'étendre, la divination, en ce cas, n'est pas illicite. Mais si elle est l'effet d'une révélation du démon par suite d'un pacte conclu avec lui, soit expressément, comme quand on l'invoque directement, soit tacitement, comme il arrive quand la divination a pour objet des choses auxquelles elle ne doit pas s'étendre ; alors c'est une superstition et un péché[2].

Par là la réponse aux objections est évidente.

95

1 On ne peut pas nier que Dieu ne se révèle quelquefois à ses serviteurs en songe, comme on le voit d'après ce que l'Écriture raconte de Jacob, de Laban , de Joseph, de Pharaon, de Salomon, de Nabuchodonosor, de Daniel, de saint Joseph. Tertullien s'élève vivement contre les épicuriens qui niaient ce fait, parce qu'ils croyaient que la Divinité ne s'occupait pas des choses de ce monde (Lib. de animâ, chap. 46). †

2 C'est ce que l'Écriture condamne (Deut., chap. 18, Ecclés., chap. 5, Lévit., chap. 19). Saint Grégoire le Grand (Moral. in Job, liv. 8, chap. 13), Jean de Salisbury (Polycrat., liv. 2, chap 17), Pierre de Blois (Epist. 65) condamnent également cette erreur. †

Article 7 : La divination qui se fait par les augures, les présages et les autres observances extérieures de cette nature est-elle défendue ?

95

Objection N°1.

Il semble que la divination qui se fait par les augures, les présages et les autres observances extérieures de cette nature ne soit pas illicite. Car si elle était illicite, les saints n'en feraient pas usage. Or, l'Écriture nous apprend que Joseph était lui-même versé dans la science des augures et qu'il l'exerçait. En effet son intendant dit : La coupe que vous avez dérobée est celle dans laquelle mon Seigneur boit et dont il se sert pour augurer (augurari). Et il dit ensuite lui-même à ses frères : Ignorez-vous qu'il n'y a personne qui m'égale dans la science des augures (Gen., chap. 44) ? Il n'est donc pas défendu de faire usage de cette sorte de divination.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand Joseph dit qu'il n'y a personne qui l'égale dans la science des augures, il parle ainsi en riant, d'après saint Augustin (Sup. Gen., liv. 4, chap. 145 ?), rapportant ainsi l'opinion que le vulgaire avait conçue de lui, et son intendant s'est exprimé de même.

Objection N°2.

Les oiseaux connaissent naturellement quelque chose des événements futurs, selon ces paroles du prophète (Jérem., 8, 7) : Le milan connaît par les changements qui se font dans le ciel quand son temps est venu ; la tourterelle, l'hirondelle et la cigogne savent discerner la saison de leur passage. Or, toute connaissance naturelle est infaillible et vient de Dieu. Il ne paraît donc pas illicite d'avoir recours à la connaissance des oiseaux pour savoir à l'avance l'avenir ; ce qui constitue l'art des augures.

Réponse à l'objection N°2 :

L'Écriture parle de la connaissance qu'ont les oiseaux à l'égard des choses qui les concernent, et il n'est pas défendu, pour savoir à l'avance ces sortes de choses, d'observer leurs cris et leurs mouvements. Ainsi, par exemple, d'après les croassements répétés de la corneille on peut prédire qu'il pleuvra bientôt.

Objection N°3.

Gédéon est mis au nombre des saints, comme on le voit d'après ce qu'en dit l'apôtre saint Paul (Héb., chap. 11). Or, Gédéon s'est servi d'un présage, puisqu'il a entendu le récit et l'interprétation d'un songe, comme il est dit au livre des Juges (chap. 7). La Genèse rapporte la même chose d'Eliézer, le serviteur d'Abraham (chap. 24). Il semble donc que cette sorte de divination ne soit pas illicite.

Réponse à l'objection N°3 :

Gédéon écouta le récit et l'exposition du songe, le prenant pour un présage[1], comme si la providence divine avait permis tout cela pour son instruction. Eliézer écouta également les paroles de la jeune fille, après avoir préalablement adressé à Dieu sa prière.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Deut., 18, 10) : Qu'il n'y ait personne parmi vous qui observe les augures.

1 Gédéon avait été averti que c'était Dieu qui lui envoyait ce présage, et il en est de même d Eliézer. Mais comme il est très difficile de distinguer l'intervention de Dieu de celle du démon dans cette circonstance, on ne doit s'en rapporter aces présages, ainsi qu'aux songes, qu'avec la plus grande discrétion. †

Conclusion.

La divination par les augures ou les présages, qui est contraire à l'ordre de la nature ou de la providence divine, est une superstition et un péché.

Il faut répondre que le mouvement des oiseaux, leur gazouillement ou toute autre disposition semblable qu'on peut observer extérieurement ne sont pas évidemment la cause des événements futurs ; par conséquent ils ne peuvent faire connaître l'avenir, comme on connaît un effet par sa cause. Par conséquent si on connaît un événement futur par l'un de ces moyens, ce sera parce que ces moyens sont les effets de certaines causes qui produisent ou qui connaissent à l'avance les événements à venir. Or, la cause des actions des animaux, c'est l'instinct qui les meut naturellement ; car ils ne sont pas maîtres de leurs actes. Cet instinct peut lui-même se rapporter à une double cause.

1. Il peut provenir d'une cause corporelle. Car les animaux n'ayant qu'une âme sensitive dont toutes les puissances sont les actes d'organes corporels, leur âme est soumise à la disposition des corps qui les environnent et principalement des corps célestes. C'est pourquoi rien n'empêche que quelques-unes de leurs actions ne soient les signes de ce qui doit arriver, en tant qu'elles sont conformes aux dispositions des corps célestes et de l'air ambiant, d'où proviennent certains événements futurs. Cependant il y a encore à cet égard des considérations à faire. La première, c'est que ces actions ne peuvent servir qu'à faire connaître les futurs qui sont produits par le mouvement des corps célestes, ainsi que nous l'avons déjà dit (art. 5 et 6). La seconde, c'est qu'elles ne se rapportent qu'à ce qui concerne de quelque façon les animaux eux-mêmes. Car les corps célestes leur donnent naturellement la connaissance et l'instinct à l'égard des choses nécessaires à leur vie ; tels que les changements qui sont produits par les pluies, les vents et les autres choses semblables.
2. Leur instinct peut aussi provenir d'une cause spirituelle. Ainsi il peut venir de Dieu, comme on le voit pour la colombe qui descendit sur le Christ, pour le corbeau qui nourrit Elie, pour la baleine qui dévora Jonas et le rejeta ensuite. Ou bien il peut venir des démons qui ont recours à l'action des animaux pour embarrasser l'esprit des hommes dans des opinions vaines et mensongères. Il semble d'ailleurs qu'on peut ainsi raisonner de tout le reste, comme des présages. Car les paroles humaines qui passent pour des présages ne sont pas soumises à la disposition des étoiles, quoique la divine providence les règle, et qu'elles résultent quelquefois de l'opération des démons. D'où l'on doit conclure que toute divination de cette nature qui s'étend au-delà des limites dans lesquelles elle doit se renfermer selon l'ordre de la nature ou de la divine providence, est superstitieuse et illicite.

Article 8 : La divination des sorts est-elle défendue ?

95

Objection N°1.

Il semble que la divination des sorts ne soit pas défendue. Car, à l'occasion de ces mots du Psalmiste (Ps. 30, 16) : Mes destinées sont entre vos mains, saint Augustin dit (Glos. ordin.) que le sort n'est pas quelque chose de mauvais ; mais qu'il tire l'homme du doute en lui faisant connaître la volonté de Dieu.

Objection N°2.

Les choses que les saints ont faites d'après l'Écriture ne semblent pas être défendues. Or, nous trouvons dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament que les saints ont eu recours aux sorts : ainsi nous lisons (Jos., chap. 7) que par l'ordre du Seigneur, Josué punit par le jugement des sorts Achas

qui avait soustrait quelque chose de l'anathème. C'est aussi par le sort que Saül découvrit que son fils Jonathas avait mangé du miel (1 Rois, chap. 14). Jonas fuyant devant la face du Seigneur fut saisi par le sort et jeté dans la mer (Jon., chap. 1). C'est le sort qui désigna Zacharie pour offrir de l'encens, comme le rapporte saint Luc (Luc, chap. 1). Enfin c'est aussi de cette manière que saint Mathias fut élevé à l'apostolat par les autres apôtres (Actes, chap. 1). Il semble donc que la divination des sorts ne soit pas défendue.

Objection N°3.

Le duel, qu'on appelle aussi le combat singulier, les jugements du feu et de l'eau, qu'on appelle des jugements vulgaires, paraissent appartenir aux sorts, parce qu'ils ont pour objet de découvrir des choses cachées. Or, ces choses ne paraissent pas défendues, car nous voyons dans l'Écriture que David se battit en duel avec Goliath (1 Rois, chap. 17). Il semble donc que la divination des sorts ne soit pas illicite.

Réponse à l'objection N°3 :

L'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante[1] a pour objet de découvrir un péché caché au moyen de ce qu'un homme fait. À ce titre, ces épreuves doivent être rangées au nombre des sorts. Toutefois dans ces circonstances on attend de Dieu un miracle, et sous ce rapport on va au-delà du caractère général des sorts. Par conséquent ces sortes de jugements sont illicites, soit parce que d'une part on se propose de connaître des secrets qui sont réservés au jugement de Dieu, soit parce que de l'autre ces épreuves n'ont point été sanctionnées par l'autorité divine. De là cette décision du pape Étienne V (Decr. 2, quest. 2, chap. Consuluisti) : Les saints canons ne permettent pas d'arracher de qui que ce soit un aveu au moyen de l'épreuve du fer chaud ou de l'eau bouillante ; il ne faut pas avoir recours à des pratiques superstitieuses pour faire des choses que l'autorité des saints Pères n'a point sanctionnées. Il nous appartient, tout en conservant la crainte de Dieu devant nos yeux, de juger les fautes dont on nous fait spontanément l'aveu ou qui nous sont manifestées par des témoignages publics ; mais pour les fautes occultes et inconnues, nous devons les abandonner au jugement de celui qui seul connaît les cœurs des enfants des hommes. La même raison semble applicable au duel[2], avec cette différence qu'il se rapproche plus de la nature des sorts en général, comme quand on ne s'attend pas à un effet miraculeux, à moins que par hasard on ne se batte à armes inégales ou que les deux adversaires soient loin d'être de la même force.

Mais c'est le contraire. Au livre des Décrétales il est dit (Decr. 26, quest. 5, chap. 7) : Nous décidons que les sorts que vous employez pour juger tous vos différends ne sont rien autre chose que des divinations et des maléfices, et les Pères les ont toujours condamnés. C'est pourquoi nous voulons que cette condamnation soit absolument maintenue, et que désormais on n'en prononce même plus le nom parmi les chrétiens, et pour qu'on n'y ait plus recours, nous les interdisons sous peine d'anathème.

Conclusion.

La divination par les sorts est illicite quand les sorts sont confiés à la disposition des corps célestes ou à l'ordre des démons, mais il n'en est pas de même quand les sorts se rapportent à Dieu.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3), on a recours au sort, à proprement parler, quand on fait une chose pour découvrir d'après l'examen de ce qui arrivera quelque chose d'occulte ou de caché. Si on jette le sort pour savoir à qui une chose doit revenir, et qu'il s'agisse d'une possession, d'un honneur, d'une dignité, d'une peine ou d'une action quelconque, on donne à ce sort le nom de partage (sors divisoria). Si on recherche ce que l'on doit faire, on l'appelle un sort de consultation (sors

1 Il y avait encore beaucoup d'autres épreuves de cette nature, comme celle de l'eau froide, celle de la croix, celle du pain conjuré On peut consulter à ce sujet une curieuse dissertation dans les Mémoires de l'académie des inscriptions et belles lettres. †

2 Le combat judiciaire était un reste des anciens usages des barbares. Il est encore resté dans nos mœurs sous la forme du duel, malgré tous les anathèmes de l'Église et les réclamations de la saine raison. †

consultoria), et si on veut savoir ce qui doit arriver, on dit que c'est un sort de divination (sors divinatoria). Les actes humains qui sont requis pour le sort ne dépendent pas de la disposition des étoiles, et leur issue n'en dépend pas non plus. Par conséquent, si l'on avait recours aux sorts, comme si les actes humains qu'ils requièrent tiraient leur effet de la disposition des constellations ; cette opinion serait fausse et vaine, et par conséquent le démon ne manquerait pas de s'y ingérer ; ce qui rendrait cette sorte de divination superstitieuse et illicite. Cette cause écartée, il est nécessaire que l'on attende la décision du sort soit de la fortune, soit d'une cause spirituelle directive. Si elle dépend de la fortune, ce qui peut arriver seulement en cas de partage, il ne semble pas qu'en cette circonstance il y ait une autre faute qu'un péché de vanité[1]. Ainsi quand des hommes ne peuvent s'accorder sur un partage, ils s'en rapportent au sort et se fient ainsi à la fortune pour qu'elle leur fasse leur part[2]. Quand on attend la décision des sorts d'une cause spirituelle, quelquefois on s'en rapporte aux démons. Ainsi Ezéchiel raconte (Ez., 21, 21) : que le roi de Babylone s'est arrêté à la tête des deux chemins dont l'un conduit à Rabbath et l'autre à Jérusalem, qu'il a mêlé des flèches dans un carquois, interrogé ses idoles, et consulté les entrailles des victimes. Ces sorts sont illicites et prohibés par les canons. Mais d'autres fois on attend de Dieu sa décision, selon ces paroles de l'Écriture (Prov., 16, 33) : Les sorts sont jetés dans l'urne, mais c'est le Seigneur qui en dispose. Comme le dit saint Augustin (loc. cit., Objection N°1), cette espèce de sort n'est pas mauvaise en elle-même. Mais elle peut devenir répréhensible de quatre manières :

1. Si on recourt aux sorts sans aucune nécessité. Car il semble qu'alors on tente Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 1) que celui qui est élu par le sort échappe au jugement humain.
2. Si on a recours au sort pour une chose nécessaire, mais sans respect pour Dieu. C'est pourquoi Bède (Act. Apost. in fin. comment., chap. 1), à l'occasion de ce qui est rapporté dans les Actes des apôtres, dit : S'il y a des chrétiens qui pensent qu'à l'exemple des apôtres il soit nécessaire de consulter Dieu par le sort, qu'ils remarquent que les apôtres ne l'ont fait qu'après avoir rassemblé leurs frères et adressé au ciel de ferventes prières.
3. Si on consulte les oracles divins pour des affaires terrestres. Aussi saint Augustin écrivant à Januarius, lui dit (Ep. 55, chap. 20) : Ceux qui tirent les sorts d'après les pages des saints Évangiles[3], font mieux sans doute que s'ils avaient recours aux démons : cependant cette coutume me déplaît, parce que je vois avec peine les oracles divins employés pour les affaires du siècle et les vanités de cette vie.
4. Si on a recours au sort pour les dignités ecclésiastiques[4], qui doivent être conférées d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint. C'est ce qui fait dire au vénérable Bède (loc. cit.) : que saint Mathias avant la Pentecôte a été élu par le sort, parce que la plénitude de l'Esprit-Saint ne s'était pas encore répandue dans l'Église ; mais que les sept diacres ne furent pas ensuite élus de même et qu'ils furent ordonnés d'après l'élection des disciples. Toutefois il n'en est pas de même des dignités temporelles qui sont établies pour disposer des choses terrestres. C'est pourquoi, quand il s'agit de ces élections, les hommes ont le plus souvent recours aux sorts, comme quand il s'agit du partage de leurs biens temporels. Mais, dans le cas de nécessité, il est permis, tout en conservant le respect dû à la Divinité, de chercher à connaître sa volonté par la voie du sort. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Epist. 228) : Si, dans un temps de persécution, les ministres de Dieu sont en dispute pour savoir quels sont ceux qui doivent rester, afin que tous ne fuient pas, et quels sont ceux qui doivent fuir, afin que la mort ne prive pas l'Église de tous ses chefs, quand il n'y a pas d'autre moyen de terminer ces contestations, il faut tirer au sort ceux qui doivent rester et ceux qui doivent fuir. Et

1 Il y a péché de vanité ou d'oisiveté quand on recourt aux sorts sans nécessité. †

2 Le sort de partage est licite en lui-même, mais on doit bien prendre garde qu'il ne s'y passe rien de contraire à la justice. †

3 Autrefois on ouvrait Homère, Virgile ou Musée, et on s'arrêtait au premier vers qui se présentait. On se servit ensuite des livres saints, et c'est de cet usage que parle saint Augustin. †

4 Il est défendu par le droit canon de tirer les dignités ecclésiastiques au sort (chap. Ecclesia, De sortilegiis, causa 26, quest. 1). †

ailleurs le même docteur dit (De doct. christ., liv. 1, chap. 28) : Si vous aviez quelque chose de superflu, qu'il fallût le donner à celui qui n'a rien, mais que vous ne puissiez le donner à deux, s'il se présentait deux individus qui fussent dans le même besoin et qui méritassent également votre bienveillance, vous ne pourriez rien faire de plus juste que de tirer au sort celui qui devrait avoir ce que vous ne pouvez donner à tous les deux[1].

La réponse à la première et à la seconde objection est par là même évidente.

95

1 On peut licitement tirer au sort ceux qui doivent se dévouer pour le salut public, quand il y a plusieurs innocents, et que le prince n'en vent épargner que quelques-uns, les pauvres qui devront être spécialement secourus, etc. †

QUESTION 96 : DES OBSERVANCES SUPERSTITIEUSES

Question 96 : Des observances superstitieuses.....295
Article 1 : Est-il défendu d'avoir recours aux observances de l'art notoire ?.....296
Article 2 : Les observances qui ont pour objet d'agir sur le corps, en lui rendant, par exemple, la santé ou en produisant d'autres effets semblables, sont-elles illicites ?.....297
Article 3 : Les observances qui ont pour but de connaître à l'avance notre bonne ou notre mauvaise fortune sont-elles illicites ?.....299
Article 4 : Est-il défendu de suspendre à son cou des paroles des saintes Écritures ?.....301

Nous avons ensuite à nous occuper des observances superstitieuses.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Des observances que l'art notoire indique pour acquérir la science.[1]
2. Des observances qui ont pour but d'agir sur le corps.[2]
3. Des observances qui ont pour objet de conjecturer sur le bonheur ou le malheur.[3]
4. De la pratique qui consiste à porter à sou cou quelques paroles des saintes Écritures.[4]

1 L'art notoire est un moyen d'apprendre toutes les sciences sans travail, par l'inspection de certaines figures ou en prononçant certaines paroles. Les auteurs de cet art le font remonter à Salomon. Gilles Bourdin publia un livre sous le Titre d'Art notoire, au 16e siècle. Ce livre fut condamné par le pape saint Pie V. Erasme a fait un entretien intitulé Ars notoria, où il se moque de cette superstition. †

2 L'observance de la santé est définie par Bonacina (tome 2 Tract. de legib. in part., disp. 5, quest. 3, punct. 4, num. 3) : Superstitio quâ adhibentur aliqua inania et inutilia ad sanandos morbos hominum vel animalium. †

3 Ces observances sont désignées en général sous le nom d'observance des éléments. C'est un genre de superstition qui se trouve encore fréquemment parmi le peuple. †

4 Cette observance est désignée par les théologiens sous le nom d'observance des choses sacrées : observantia sacrorum. Polman la définit : Adhibitio rei sacræ ad consequendum effectum, cujus producendi non habet efficaciam naturalem, divinam aut ecclesiasticam (Theolog., p. 2a 2æ, n° 981). †

Article 1 : Est-il défendu d'avoir recours aux observances de l'art notoire ?

96

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas défendu de se servir des observances de l'art notoire. Car on dit qu'une chose est illicite de deux manières :

1. Parce qu'elle est mauvaise en elle-même, comme l'homicide ou le vol ;
2. Parce qu'elle se rapporte à une fin mauvaise, comme quand on fait l'aumône par vaine gloire. Or, les observances que l'art notoire prescrit ne sont pas mauvaises en elles ; car ce sont des jeûnes et des prières. Elles se rapportent à une bonne fin, puisqu'elles ont pour but d'acquérir la science. Il n'est donc pas défendu de se servir de ces observances.

Réponse à l'objection N°1 :

C'est une bonne chose d'acquérir la science, mais il n'est pas bien de l'acquérir d'une manière illégitime, et c'est précisément à cela que tend l'art notoire.

Objection N°2.

Nous lisons dans le prophète Daniel (1, 17) : Dieu a donné aux enfants qui jeûnent la science et la connaissance de tous les livres et de toute sagesse. Or, les observances de l'art notoire ne se rapportent qu'à des jeûnes et à des abstinences. Il semble donc que ce soit par l'ordre de Dieu que cet art produise son effet, par conséquent il n'est pas défendu d'en user.

Réponse à l'objection N°2 :

Les jeunes gens dont parle le prophète ne faisaient pas abstinence d'après les vaines observances de l'art notoire, mais c'était pour se conformer à la loi de Dieu qu'ils ne voulaient pas toucher aux viandes des gentils ; et c'est le mérite de leur obéissance qui leur a fait obtenir de Dieu la science, selon ces paroles du Psalmiste (118, 10) : J'ai eu une intelligence supérieure à celle des vieillards, parce que j'ai observé votre loi.

Objection N°3.

C'est un désordre d'interroger les démons sur les choses futures, parce qu'ils ne les connaissent pas ; cette connaissance étant, comme nous l'avons dit (quest. 95, art. 1), le propre de Dieu. Mais les démons savent les sciences, parce que les sciences ont pour objet ce qui est nécessaire et ce qui existe toujours. Ces vérités sont du domaine de la connaissance humaine et à plus forte raison par conséquent du ressort de l'intelligence des démons, puisque, d'après saint Augustin (Lib. de divinat. dæm., chap. 3 et4, et liv. 2 Sup. Gen. ad litt., chap. 17), ils sont beaucoup plus pénétrants que nous. Il ne semble donc pas que ce soit un péché d'user de l'art notoire, même quand il devrait son effet à l'action des démons.

Réponse à l'objection N°3 :

C'est une faute de chercher à connaître l'avenir au moyen des démons, non seulement parce qu'ils ne le connaissent pas, mais encore parce que dans cette circonstance on s'associe en quelque sorte avec eux.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Deut., 18, 10) : Qu'il n'y ait personne parmi vous qui interroge les moris pour apprendre d'eux la vérité ; parce que ces sortes de recherches reposent sur l'aide des démons. Or, par les observances de l'art notoire on cherche à connaître la vérité en vertu des pactes que l'on a conclus avec eux. Il n'est donc pas permis de faire usage de cet art.

Conclusion.

Il n'est permis en aucune manière de faire usage de l'art notoire, parce qu'il est faux et superstitieux.

Il faut répondre que l'art notoire est illicite et inefficace. Il est illicite, parce que pour arriver à la science il emploie des moyens qui par eux-mêmes sont impuissants à produire un pareil effet. Telles sont, par exemple, l'inspection de certaines figures, la prononciation de certains mots inconnus et d'autres choses semblables[1]. C'est pourquoi cet art n'emploie point ces choses à titre de causes, mais à titre de signes ; cependant il ne les regarde pas comme des signes divinement institués, tels que le sont les signes sacramentels. D'où il résulte que ce sont des signes vides, qui se rapportent par conséquent à un pacte conventionnel qu'on a contracté avec le démon à cet effet. C'est pour ce motif que tout chrétien doit rejeter et fuir l'art notoire, comme tous les autres arts frivoles et superstitieux[2], selon l'expression de saint Augustin (De doct. christ., liv. 2, chap. 23). — De plus, cet art est inefficace. Car puisqu'on ne se propose pas dans cet art d'acquérir la science selon les procédés naturels à l'homme, c'est-à-dire par la réflexion ou l'étude, il s'ensuit qu'on attend cet effet de Dieu ou des démons. Or, il est certain qu'il y a des hommes qui ont reçu de Dieu la sagesse et la science d'une manière infuse, comme l'Écriture le rapporte de Salomon (3 Rois, chap. 2). Notre-Seigneur a dit aussi à ses disciples (Luc, 21, 15) : Je vous donnerai moi-même une bouche et une sagesse à laquelle tous vos ennemis ne pourront résister, et qu'ils ne pourront contredire. Mais ce don n'est pas accordé à tous les chrétiens et il ne dépend pas non plus de certaines observances. L'Esprit-Saint le répartit comme il lui plaît, selon ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 12, 8) : L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec une haute sagesse, un autre reçoit le don de parler avec science. Et plus loin il ajoute : C'est un seul et même esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons comme il le veut. Or, il n'appartient pas aux démons d'éclairer l'intellect, comme nous l'avons prouvé (1a pars, quest. 109, art. 3), et comme on n'acquiert la science et la sagesse qu'autant que l'intellect est éclairé, il en résulte que personne n'a jamais été instruit par le moyen des démons. Aussi saint Augustin rapporte (De civ. Dei, liv. 10, chap. 9) que de l'aveu de Porphyre[3] lui-même, les consécrations théurgiques appelées Télètes ne contribuent en rien à la purification de l'âme intellectuelle, et qu'elles ne sauraient la préparer ni à la vision de son Dieu, ni à la contemplation de ce qui est vrai, comme tous les théorèmes des sciences. Cependant les démons pourraient, en parlant aux hommes, exprimer quelques-unes des choses que les sciences enseignent ; mais ce n'est pas là ce qu'on se propose dans l'art notoire.

Article 2 : Les observances qui ont pour objet d'agir sur le corps, en lui rendant, par exemple, la santé ou en produisant d'autres effets semblables, sont-elles illicites ?

96

Objection N°1.

Il semble que les observances qui ont pour objet d'affecter le corps sous le rapport de la santé ou de toute autre manière, ne soient pas illicites. Car il est permis d'user des forces naturelles des corps, pour leur faire produire les effets qui leur sont propres. Or, les choses naturelles ont des vertus occultes dont l'homme ne peut pas assigner la raison. C'est ainsi que l'aimant attire le fer, et saint

1 D'après le P. Delrio, l'initiation était précédée d'une confession générale, et il y avait des jeûnes et des prières particulières à observer (liv. 3, Disquisit. magic., part. 2, quest. 4, sect. 2). †

2 Cet art a été condamné par la Faculté de théologie de Paris en 1320. Le cardinal Cajétan dit qu'on ne peut pas s'y livrer sans péché mortel. Saint Antonin reproduit contre cet abus les mêmes raisonnements que saint Thomas (Serm., part. 2, tit. 42, n° 10). †

3 On peut voir ce que dit Porphyre des esprits malfaisants, dans son traité De l'abstinence, liv. 2, trad. Burigny. †

Augustin énumère une foule d'autres phénomènes semblables (De civ. Dei, liv. 21, chap. 5 et 7). Il semble donc qu'il ne soit pas défendu d'user de ces choses pour agir sur les corps.

Réponse à l'objection N°1 :

Si l'on emploie des causes naturelles pour leur faire produire les effets que naturellement on doit en attendre, il n'y a là ni superstition, ni péché. Mais si on ajoute des caractères, des noms ou d'autres vaines observances qui manifestement par leur nature ne peuvent avoir aucune efficacité, c'est alors une chose superstitieuse et défendue[1].

Objection N°2.

Comme les corps naturels sont soumis aux corps célestes, de même aussi les corps artificiels. Or, les corps naturels reçoivent, chacun selon leur espèce, des vertus occultes qui résultent de l'action des corps célestes sur eux. Donc les corps artificiels, comme les images, reçoivent aussi de ces mêmes corps une vertu occulte qui les rend aptes à produire certains effets. Par conséquent il n'est pas défendu de faire usage de ces images et d'autres choses semblables.

Réponse à l'objection N°2 :

Les vertus naturelles des corps sont une conséquence de leurs formes substantielles qu'ils doivent à l'action des corps célestes ; c'est ce qui fait que par suite de l'action de ces mêmes corps ils sont doués de certaines vertus actives. Mais les formes des corps artificiels proviennent de la conception de l'artisan, et comme, suivant la remarque d'Aristote (Phys., liv. 1, text. 46), elles ne sont rien autre chose que la composition, l'ordre et la figure, elles ne peuvent avoir naturellement aucune puissance pour agir. De là il arrive que les corps célestes n'ont point d'action sur ces objets artificiels, considérés comme tels, mais seulement sur la matière naturelle dont ils peuvent être formés. Il est donc faux de prétendre avec Porphyre, dont saint Augustin rapporte l'opinion (De civ. Dei, liv. 10, chap. 11), qu'au moyen d'herbes, de pierres, d'animaux, de sons, de voix, de figures imaginaires, ou de figures empruntées au mouvement des astres dans leur révolution céleste, les hommes puissent former sur la terre des puissances capables de produire divers effets, comme si ces effets des arts magiques provenaient de la vertu des corps célestes. Mais tout cela, comme le dit l'illustre docteur, n'est que l'œuvre des démons qui se jouent des âmes qui leur sont asservies. Ainsi les images qu'on appelle astronomiques produisent donc leur effet d'après l'opération même du démon[2]. Ce qui le prouve, c'est qu'on est obligé d'y inscrire des caractères qui n'ont naturellement par eux-mêmes aucune vertu. Car une figure n'est pas naturellement un principe d'action. Toutefois les images astronomiques diffèrent de celles des nécromanciens en ce que dans ces dernières il y a des invocations expresses et des prestiges. Par conséquent elles se rapportent aux pactes exprès que l'on forme avec les démons, tandis que dans les autres images il n'y a que des pactes tacites signifiés par des figures ou des caractères.

Objection N°3.

Les démons peuvent transformer les corps d'une foule de manières, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 3, chap. 8 et 9). Or, leur puissance vient de Dieu. Il est donc permis d'en faire usage pour produire quelques modifications semblables.

Réponse à l'objection N°3 :

Le souverain domaine de Dieu s'étendant aux démons comme aux autres créatures, Dieu peut se servir d'eux selon les fins qu'il lui plaît ; mais il n'a pas été donné à l'homme sur les démons une pareille puissance, pour qu'il lui soit ainsi permis d'en user comme bon lui semble ; au contraire, il

1 Le cardinal Tolet dit que le péché n'est que véniel, quand on use de ces observances par ignorance, mais qu'il est mortel pour ceux qui invoquent par là le démon sciemment et avec connaissance (Instructiones sacerdotales, liv. 4, chap. 16, n° 1). †

2 Ces observances furent condamnées en général par les statuts synodaux de Paris en 1515, par le premier concile de Milan en 1565, par le concile provincial de Toulouse en 1590, et par les constitutions synodales de saint François de Sales. Et il y a une multitude d'anathèmes contre chacune d'elles en particulier. †

doit toujours leur faire la guerre. Par conséquent il ne lui est permis en aucune manière de se servir de leur secours, par un pacte tacite ou par un pacte exprès.

Mais c'est le contraire. D'après saint Augustin (De doct. christ., liv. 2, chap. 20), tout ce qui entre dans l'art de la magie, les ligatures, les remèdes que la science de la médecine condamne, qu'il s'agisse d'enchantements ou de je ne sais quelles marques qu'on appelle des caractères, ou de choses que l'on doit suspendre ; toutes ces pratiques sont autant de superstitions.

Conclusion.

Les observances qui ont pour objet de faire produire à certaines causes les effets qui leur sont propres ne sont pas illicites, mais elles sont vaines si ces causes n'ont pas la vertu de produire les effets qu'on en attend.

Il faut répondre qu'à l'égard des choses que l'on fait pour produire quelques effets particuliers, il faut examiner si ces choses semblent pouvoir naturellement produire de pareils effets ; dans ce cas elles ne seraient pas illicites. Car il est permis d'employer les causes naturelles pour en obtenir les effets qui leur sont propres. Mais si elles ne semblent pas naturellement capables de produire ces effets, il en résulte qu'on ne les emploie pas pour produire ces effets à titre de causes, mais seulement comme signes. Alors elles rentrent dans les pactes conventionnels formés avec le démon. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 21, chap. 6) : Quand les démons s'insinuent dans les créatures qui ne sont pas leur ouvrage, mais l'ouvrage de Dieu, ils sont attirés par des charmes qui varient suivant la diversité de leur génie. Ils ne sont pas flattés comme les animaux par les aliments, mais comme intelligences, ils se laissent séduire par des signes conformes à la fantaisie de chacun, au moyen des différentes espèces de pierres, d'herbes, de bois, d'animaux, d'enchantements et de rites divers[1].

Article 3 : Les observances qui ont pour but de connaître à l'avance notre bonne ou notre mauvaise fortune sont-elles illicites ?

96

Objection N°1.

Il semble que les observances qui ont pour objet de connaître le bien ou le mal qui doit arriver ne soient pas illicites. Car parmi les malheurs des hommes on comprend les infirmités. Or, dans les hommes les infirmités sont précédées de signes que les médecins observent. Il ne semble donc pas défendu d'observer ces signes.

Réponse à l'objection N°1 :

Les causes de nos infirmités existent préalablement en nous, que c'est d'elles que procèdent les signes des maladies que nous devons avoir, et que les médecins observent avec raison. Par conséquent, quand on prévoit l'avenir en considérant les événements dans leur cause, il n'y a là rien de défendu. Ainsi un serviteur quand il voit son maître en colère peut craindre les coups. On pourrait en dire autant de l'inconvénient qu'il y aurait pour un enfant à subir le regard de quelqu'un qui le fascinerait, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 117, art. 3, Réponse N°2). Mais ceci ne fait plus partie des observances dont il est ici question.

Objection N°2.

Il est déraisonnable de nier ce que presque tous éprouvent généralement. Or, presque tous remarquent que les temps, les lieux ou les paroles qu'on a entendues, la rencontre des hommes ou

1 Pour se faire une idée de la variété de ces observances superstitieuses, on peut lire ce qu'en dit Thiers dans son Traité des superstitions, liv. 5 et 6. †

des animaux, les actes déréglés ou désordonnés, sont de bons ou de mauvais présages. Il ne semble donc pas défendu d'observer ces choses.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce que les hommes ont trouvé de vrai dans ces observances a été primitivement l'effet du hasard ; mais une fois qu'ils ont commencé à s'attacher à ces sortes de choses, une foule d'événements sont arrivés conformément à ces observances par l'artifice des démons, afin de piquer la curiosité de ceux qui s'y arrêtent et de les embarrasser de plus en plus dans les filets de cette erreur pernicieuse[2]. C'est l'observation de saint Augustin (De doct. christ., liv. 2, chap. 23).

Objection N°3.

Les actes des hommes et les événements sont réglés par la divine providence selon un certain ordre qui veut que ce qui précède soit le signe de ce qui va suivre. D'où il résulte que ce qui est arrivé à nos pères est un signe de ce qui doit s'accomplir parmi nous, comme le dit l'apôtre saint Paul (1 Cor., chap. 10). Or, il n'est pas défendu d'observer l'ordre que la providence divine a établi. Il ne semble donc pas non plus illicite d'observer ces présages.

Réponse à l'objection N°3 :

Chez le peuple juif, dont le Christ devait naître, non seulement les paroles, mais encore les faits étaient prophétiques, comme le dit saint Augustin (Lib. cont. Faust., liv. 4, chap. 2 ; liv. 22, chap. 24). C'est pourquoi il est permis de faire servir ces faits à notre instruction, comme des signes que Dieu lui-même nous a donnés. Mais tout ce qui se fait par l'ordre de la Providence n'a pas été ainsi établi pour signifier l'avenir ; par conséquent le raisonnement n'est pas concluant.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De doct. christ., liv. 2, chap. 20) : qu'il faut rapporter aux pactes conclus avec les démons ces milliers d'observances frivoles, qui consistent à examiner si un membre vient à palpiter ; si, pendant que deux amis se promènent en se tenant sous le bras, une pierre, un chien ou un enfant se trouvent entre eux ; à marcher sur le seuil quand on passe devant sa maison ; à retourner dans son lit si on a éternué en se chaussant ; à rentrer chez soi si l'on fait un faux pas en marchant ; enfin à redouter le mal futur plus qu'on ne déplore la perte présente, quand un habit est mangé par les souris.

Conclusion.

Les observances dont les hommes font usage pour connaître les événements futurs bons ou mauvais, sont superstitieuses et illicites, parce qu'ils s'en servent, non à titre de causes, mais à titre de signes, et qu'il n'y a aucune autorité divine qui les ait introduites.

Il faut répondre que les hommes considèrent ces observances non comme les causes, mais comme les signes des événements futurs bons ou mauvais. On ne les regarde pas comme des signes venant de Dieu, puisqu'elles n'ont pas été établies par une autorité divine, mais elles proviennent plutôt de la vanité humaine aidée de la perversité des démons qui s'efforcent d'impliquer l'esprit des hommes dans toutes ces frivolités. C'est pourquoi il est manifeste que toutes ces observances sont superstitieuses et illicites. Elles semblent des restes de l'idolâtrie qui faisait observer les augures, les jours fastes et néfastes ; ce qui revient à la divination qui se fait par les astres qui diversifient les jours. On voit donc que toutes ces observances sont sans raison et sans art, et que par conséquent elles n'en sont que plus vaines et plus superstitieuses.

96

2 Il importe beaucoup d'éclairer suffisamment les fideles à ce sujet, afin qu'ils ne tombent sous ce rapport dans aucune faute. Car il n'y a rien de plus contagieux que la superstition et rien de plus funeste. C'est ce qui ruine la foi véritable. †

Article 4 : Est-il défendu de suspendre à son cou des paroles des saintes Écritures ?

96

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas défendu de suspendre à son cou les paroles divines. Car ces paroles n'ont pas moins d'efficacité quand elles sont écrites que quand elles sont prononcées. Or, il est permis de dire certaines paroles de l'Écriture pour obtenir certains effets, comme la guérison d'un malade. Ainsi on peut dire un Pater ou un Ave, ou invoquer de quelque manière le nom du Seigneur, suivant ces paroles de l'Évangile (Marc, 16, 17) : Ils chasseront les démons en mon nom, parleront des langues nouvelles, prendront les serpents, etc. Il semble donc qu'il soit permis de porter à son cou quelques paroles de l'Écriture, pour se guérir d'une infirmité ou se procurer quelque autre avantage.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand on prononce des paroles divines ou qu'on invoque le nom de la Divinité, si on se propose uniquement d'honorer Dieu et qu'on attende de lui l'effet des paroles qu'on prononce, il n'y a pas de mal. Mais si ce que l'on dit se rapporte à quelque vaine observance, c'est alors un péché.

Objection N°2.

Les paroles sacrées n'agissent pas moins sur les corps des hommes que sur ceux des serpents et des autres animaux. Or, les enchantements ont la vertu de charmer les serpents et de guérir d'autres animaux. D'où il est dit dans le Psalmiste (Ps. 57, 5) : Que le serpent et l'aspic se rendent sourds, ou se bouchent les oreilles pour ne pas entendre la voix de l'enchanteur et du magicien qui use d'adresse pour l'enchanter. Il n'est donc pas défendu de porter à son cou des paroles de l'Écriture comme remède.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans l'enchantement des serpents ou des autres animaux, si on ne fait attention qu'aux paroles sacrées et à la puissance divine, il n'y a rien d'illicite ; mais le plus souvent ces enchantements proviennent d'observances illicites et tirent leur effet de l'action des démons, surtout à l'égard des serpents, parce que le serpent a été le premier instrument dont le démon s'est servi pour tromper l'homme. D'où il est dit dans la glose (ord. August.) : Il est à remarquer que l'Écriture ne loue pas toutes les actions dont elle tire ses comparaisons, comme on le voit évidemment par le juge inique qui a écouté à peine la veuve qui le priait.

Objection N°3.

La parole de Dieu n'est pas moins sainte que les reliques des saints. Car saint Augustin dit (liv. 50, hom. 26) que le verbe de Dieu n'est pas moins que le corps du Christ. Or, il est permis de suspendre à son cou les reliques des saints, ou de les porter de toute autre manière pour sa protection. Donc pour le même motif il est permis à l'homme de prendre les paroles des saintes Écritures et de les porter pour s'en faire une sauvegarde.

Réponse à l'objection N°3 :

On peut raisonner de même à l'égard des reliques qu'on porte sur soi. Si on les porte à cause de la confiance qu'on a en Dieu et dans les saints qu'elles rappellent, il n'y a pas de péché. Mais si on attachait de l'importance à des choses frivoles, par exemple, si on y croyait parce qu'elles sont renfermées dans un vase triangulaire, ou pour tout autre motif, qui n'appartiendrait nullement à la gloire de Dieu et des saints, ce serait une chose superstitieuse et défendue.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. Saint Chrysostome dit (Hom. 43 sup. Matth, in op. imp.) : « Il y en a qui portent écrite autour de leur cou une partie de l'Évangile. Mais ne lit-on pas tous les jours l'Évangile dans l'église, et tout le monde ne l'entend-il pas ? Si donc celui à qui on lit l'Évangile tous les jours n'en profite pas, comment pourra-t-il se sauver en le portant suspendu à son cou ? De plus, en quoi consiste la vertu de l'Évangile ? Est-ce dans les figures des lettres ou dans l'intelligence du sens qu'il renferme ? Si c'est dans les figures, vous avez raison de le mettre autour de votre cou ; mais si c'est dans l'intelligence du texte, vous ferez mieux de le placer dans votre cœur que de le porter ainsi suspendu[1]. »

Réponse à l'objection N°4 :

Saint Chrysostome parle à ceux qui faisaient plus attention aux figures écrites qu'à l'intelligence des paroles.

Conclusion.

Il n'est pas absolument défendu de suspendre à son cou des paroles divines, si elles ne renferment rien de faux ou de douteux, bien qu'il soit mieux de ne le pas faire.
Il faut répondre que dans tous les enchantements et dans toutes les écritures qu'on porte sur soi, il faut bien prendre garde à deux choses :

1. À ce que l'on prononce ou à ce qui est écrit, parce que s'il y a là quelque chose qui se rapporte à l'invocation des démons, c'est évidemment superstitieux et illicite. De même il faut observer s'il y a des noms inconnus[2], de peur qu'il ne se glisse sous ces noms quelque chose d'illicite. Ainsi saint Chrysostome dit (loc. cit.), qu'à l'exemple des pharisiens qui se glorifiaient de leurs vêtements, un très grand nombre imaginent en hébreu des noms d'anges, qu'ils les écrivent et les attachent à leur cou, et qu'on doit se défier de ces mots qu'on ne comprend pas. Il faut aussi avoir soin que ces paroles ne contiennent pas de fausseté[3] ; car leur effet ne pourrait venir de Dieu, qui ne saurait attester ce qui n'est pas vrai.
2. Il faut prendre garde qu'on n'ajoute aux paroles sacrées aucune inutilité, comme des caractères[4] autres que le signe de la croix, ou bien qu'on ne mette sa confiance dans la manière d'écrire ou d'attacher ces paroles, ou dans toute autre futilité semblable qui n'appartienne pas au respect dû à Dieu, parce qu'il y aurait en cela de la superstition. Aussi le droit canon porte-t-il (Decret. 26, q. 5, chap. Non liceat) : Qu'il n'est permis à aucun chrétien de pratiquer, à l'égard des collections d'herbes médicinales, d'autres observances ou d'autres enchantements que le Symbole ou l'Oraison dominicale, afin de n'adorer et de n'honorer que Dieu, le créateur de toutes choses.

96

1 Ces homélies ne sont pas véritablement de saint Chrysostome. Voyez à cet égard Bellarmin (Lib. de scriptor. ecclesiast. in sancto Chrysost.). †

2 On les accompagnait ordinairement de noms tels que ceux-ci : Authos, Anostro, Noxio, Bay, Gloy, Apen. †

3 Dans les enchantements qu'elles pratiquaient, certaines sorcières avançaient des faits tout à fait faux, comme la formule qui commence par ces mots : Beata virgo Jordanem transivit, et tunc sanctus Stephanus ei obviavit et eam interrogavit, etc. †

4 Tels que les caractères magiques auxquels on attribuait toute espèce de vertu. †

QUESTION 97 : DE LA TENTATION DE DIEU

Question 97 : De la tentation de Dieu.....303
Article 1 : La tentation de Dieu consiste-t-elle en certaines actions dans lesquelles on n'attend que l'effet de la puissance divine ?.....304
Article 2 : Est-ce un péché de tenter Dieu ?.....306
Article 3 : La tentation de Dieu est-elle opposée à la vertu de religion ?.....307
Article 4 : La tentation de Dieu est-elle un péché plus grave que la superstition ?.....309
[Q122-3]

Nous avons ensuite à nous occuper des vices opposés à la vertu de religion par défaut. Comme ils lui sont manifestement contraires, ils sont compris sous le nom général d'irréligion ou d'impiété. Tels sont tous les vices qui se rapportent au mépris de Dieu et des choses saintes. Nous devons considérer en premier lieu les vices qui regardent directement l'irrévérence envers Dieu, et nous traiterons en second lieu de ceux qui concernent l'irrévérence envers les choses saintes.

Touchant le premier point nous avons à examiner deux choses :

1. D'abord la tentation par laquelle on tente Dieu ;
2. Ensuite le parjure par lequel on se sert de son nom sans respect pour lui.

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

1. En quoi consiste la tentation de Dieu ?[1]
2. Est-ce un péché ?[2]
3. À quelle vertu est-elle opposée ?[3]
4. De la comparaison qu'on peut établir entre elle et les autres vices.[4]

1 Tenter Dieu c'est faire une chose pour éprouver sa puissance, sa bonté, sa sagesse ou ses autres attributs. †

2 La tentation de Dieu est un péché mortel dans son genre, cependant elle peut n'être qu'un péché véniel, en raison de la légèreté de la matière : comme quand on refuse de prendre des remèdes à l'occasion d'une indisposition légère, parce qu'on aime mieux attendre sa guérison de la Providence. †

3 La tentation de Dieu est évidemment opposée à la vertu de religion, puisqu'elle implique un doute sur la présence, la bonté ou la puissance de Dieu. C'est ce qu'indiquent ces paroles de l'Écriture (Ex., 17, 7) : Ils tentèrent là le Seigneur en disant : Le Seigneur est-il au milieu de nous, ou n'y est-il pas ? †

4 Cajétan fait remarquer que la tentation de Dieu n'est souvent qu'un péché véniel, à cause de l'imperfection de l'acte. C'est ainsi qu'il considère la faute de Zacharie et aussi celle de Gédéon, si toutefois on ne veut pas l'excuser totalement. †

Article 1 : La tentation de Dieu consiste-t-elle en certaines actions dans lesquelles on n'attend que l'effet de la puissance divine ?

97

Objection N°1.

Il semble que la tentation de Dieu ne consiste pas en des événements dans lesquels on n'attend que l'effet de la puissance divine. Car comme Dieu est tenté par l'homme, de même l'homme l'est aussi par Dieu, par ses semblables et par le démon. Or, toutes les fois qu'on tente l'homme, on n'attend pas un effet de sa puissance. En tentant Dieu, on n'attend donc pas non plus un effet exclusif de sa puissance.

Réponse à l'objection N°1 :

On tente quelquefois l'homme par des actions pour connaître s'il peut ou s'il sait certaines choses, s'il veut concourir ou s'opposer à certaines entreprises.

Objection N°2.

Tous ceux qui, par l'invocation du nom de Dieu, opèrent des miracles, attendent un effet de sa seule puissance. Si donc la tentation de Dieu consistait dans ces sortes d'action, tous ceux qui font des miracles tenteraient Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Les saints qui font des miracles par leurs prières sont portés par une raison de nécessité ou d'utilité à demander des effets de la puissance divine.

Objection N°3.

Il est de la perfection de l'homme que mettant de côté tout secours humain, il ne mette son espérance qu'en Dieu. D'où saint Ambroise dit, à propos de ces paroles de saint Luc (Luc. 9, 3) : Ne portez rien en route, etc., que l'Évangile nous apprend par là ce que doit être celui qui évangélise le royaume de Dieu, c'est-à-dire qu'il ne doit point rechercher les secours du siècle, mais qu'attaché tout entier à la foi, il doit penser que moins il recherchera ces secours et plus il se suffira à lui-même. Et sainte Agathe disait : Je n'ai jamais employé pour mon corps aucune médecine matérielle, mais j'ai Notre-Seigneur Jésus-Christ qui par sa seule parole répare tout le mal que vous me faites. Or, la tentation de Dieu ne consiste pas en ce qui fait la perfection de l'homme. Elle ne consiste donc pas dans des actes semblables, où l'on attend tout exclusivement du secours de Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceux qui prêchent le royaume de Dieu négligent, pour un motif de nécessité et d'utilité, les secours temporels, afin de se livrer plus librement à leur ministère ; c'est ce qui fait qu'ils ne tentent pas Dieu, tout en ne s'appuyant que sur lui. Mais s'ils dédaignaient, sans nécessité et sans utilité, les secours humains[1], ils tenteraient Dieu. D'où saint Augustin dit (Lib. cont. Faustum, liv. 22, chap. 36) : Que Paul ne fuit pas parce qu'il manque de confiance en Dieu, mais pour ne pas le tenter, parce qu'il l'aurait tenté s'il n'eût pas voulu fuir lorsqu'il le pouvait. Quant à sainte Agathe, elle avait reçu de la charité divine la faveur de ne pas souffrir les blessures pour lesquelles elle aurait eu besoin d'une médecine matérielle, ou de sentir immédiatement l'effet de leur guérison miraculeuse[2].

1 On peut aussi dire qu'ils tentent Dieu, les prédicateurs qui annoncent la parole divine sans s'y être préparés et qui comptent sur l'inspiration de l'Esprit-Saint, comme s'ils y avaient des droits. †

2 C'est ce que cette sainte éprouvait elle-même, puisque nous voyons dans les actes de son martyre qu'elle disait : Habeo Dominum Jesum Christum., qui solo sermone restaurat universa. †

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. cont. Faustum, liv. 22, chap. 36) : Que le Christ en enseignant publiquement et en combattant ses ennemis, sans permettre à leur fureur d'avoir aucune prise sur lui, montrait par là la puissance de Dieu ; et qu'en fuyant et en se cachant, il apprenait à la faiblesse humaine à n'avoir pas la témérité de tenter Dieu, quand elle a ce qu'il faut pour échapper aux périls contre lesquels elle doit se précautionner. D'où il paraît que la tentation de Dieu consiste en ce que l'homme omet de faire ce qui pourrait le sortir du danger, parce qu'il ne compte que sur le secours d'en haut.

Conclusion.

Tenter Dieu, c'est essayer si Dieu sait, s'il veut ou s'il peut une chose qu'on lui demande, et on dit qu'une personne tente Dieu interprétativement, quand elle s'expose sans nécessité à un danger, dans le désir de savoir si Dieu la délivrera.

Il faut répondre que tenter c'est, à proprement parler, éprouver celui que l'on tente. Or, on éprouve quelqu'un par des paroles et par des actes. On l'éprouve par des paroles pour s'assurer s'il sait ce qu'on lui demande, s'il peut ou s'il veut l'accomplir. On l'éprouve par des actes, quand ce que nous faisons a pour objet de nous rendre compte de sa prudence, de sa volonté ou de sa puissance. Ces deux choses peuvent se faire de deux manières :

1. Ouvertement ; comme quand on se donne pour tentateur. C'est ainsi que Samson proposa aux Philistins une énigme pour les tenter (Juges, chap. 14).
2. Insidieusement et d'une manière cachée. C'est de cette façon que les pharisiens tentèrent le Christ, comme nous le voyons dans l'Évangile (Matth, chap. 22).

Quelquefois aussi la tentation est expresse ; par exemple, quand par une parole ou une action, on a l'intention d'éprouver quelqu'un ; d'autres fois elle est interprétative, quand, sans avoir l'intention directe de soumettre quelqu'un à une épreuve, on fait ou l'on dit cependant quelque chose qui ne paraît pas avoir d'autre but que cette épreuve même. Ainsi donc l'homme tente Dieu, tantôt par ses paroles, tantôt par ses actions. — En effet, par la parole nous nous entretenons avec Dieu dans la prière. Nous le tentons expressément par nos demandes, quand nous sollicitons de lui quelque chose dans le but d'éprouver sa science, sa puissance ou sa volonté. Nous le tentons expressément par nos actes, quand ce que nous faisons tend à mettre à l'épreuve sa puissance, sa piété ou sa science. De même il tente Dieu d'une façon en quelque sorte interprétative, celui qui, sans avoir l'intention de l'éprouver, demande ou fait cependant quelque chose qui ne peut avoir d'autre utilité que de mettre à l'épreuve sa puissance, sa bonté ou sa connaissance. Ainsi, quand on fait courir un cheval pour échapper à l'ennemi, on n'a pas pour but d'éprouver le cheval ; mais si on le fait courir sans utilité, il semble alors qu'on ne se propose pas autre chose que de mettre à l'épreuve son agilité ; et il en est de même de tout le reste. Par conséquent, quand par nécessité ou pour un but utile quelconque on se repose sur le secours de Dieu dans ses prières ou ses actions, ce n'est pas le tenter ; car il est dit (2 Paral., 20, 12) : Quand nous ignorons ce que nous devons faire, il ne nous reste qu'à tourner les yeux vers vous. Mais quand on le fait sans nécessité et sans utilité, c'est tenter Dieu interprétativement[1]. Aussi à l'occasion de ces paroles (Deut., chap. 6) : Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu, la glose dit (ordin.) : Qu'il tente Dieu celui qui s'expose sans raison au danger, pour voir si Dieu p(ordin.)ourra le délivrer.

97

1 Tel serait, par exemple, celui qui, sans utilité et sans nécessité, essaierait de marcher sur les eaux comme saint Pierre. †

Article 2 : Est-ce un péché de tenter Dieu ?

97

Objection N°1.

Il semble que ce ne soit pas un péché de tenter Dieu. Car Dieu n'a pas ordonné ce qui est un péché. Or, il a commandé aux hommes de l'éprouver, c'est-à-dire de le tenter. En effet, il est dit (Mal., 3, 10) : Apportez toutes mes dîmes dans mes greniers, et qu'il y ait dans ma maison de quoi nourrir mes ministres ; et après cela éprouvez ce que je ferai, dit le Seigneur ; voyez si je ne vous ouvrirai pas toutes les sources du ciel. Il semble donc que ce ne soit pas un péché de tenter Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

La loi ordonnait de payer les dîmes, comme nous l'avons dit (quest. 87, art. 1). Les dîmes étaient donc nécessaires, puisque la loi en faisait une obligation, et elles étaient utiles, puisqu'elles servaient à nourrir ceux qui étaient employés dans la maison du Seigneur ; par conséquent, en les payant, on ne tentait pas Dieu. Quant à ce qu'ajoute le prophète : Éprouvez-moi (Probate me), il ne faut pas donner à ce mot une acception de causalité (causaliter), comme si l'on avait dû payer la dîme pour éprouver si Dieu ouvrirait les cataractes du ciel, mais il faut le prendre comme exprimant une conséquence (consecutivè), ce qui signifie que quand les Juifs payaient la dîme, ils devaient ensuite éprouver les bienfaits dont Dieu les comblait.

Objection N°2.

Comme on tente quelqu'un en mettant à l'épreuve sa science ou sa puissance, de même on le tente en éprouvant sa bonté et sa volonté. Or, il est permis de faire l'épreuve de la bonté ou de la volonté divine ; car il est dit (Ps. 33, 9) : Goûtez et voyez que le Seigneur est doux. Et l'Apôtre écrit (Rom., 12, 2) : Ne vous conformez point au siècle, afin que vous éprouviez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui est agréable à ses yeux et ce qui est parfait. Ce n'est donc pas un péché de tenter Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a deux sortes de connaissance de la bonté ou de la volonté divine : l'une spéculative ; par rapport à celle-là, il n'est pas permis d'avoir des doutes et d'éprouver si la volonté de Dieu est bonne, ou si Dieu est doux et miséricordieux ; l'autre est effective ou expérimentale. Telle est celle qu'on acquiert quand on goûte en soi-même ce qu'il y a de douceur et de bonté dans la volonté divine. C'est ainsi que saint Denis dit de son maître Hiérothée (De div. nom., liv. 2), qu'il a appris les choses divines, en expérimentant leur suavité. En ce sens, c'est même un devoir pour nous de faire l'épreuve de la volonté divine, et de goûter ce qu'elle a de charme et de bonheur.

Objection N°3.

L'Écriture ne blâme personne de quitter le péché, mais elle blâme plutôt celui qui le commet. Or, Achaz est blâmé parce qu'au Seigneur qui lui disait : Demande un signe du Seigneur ton Dieu, il a répondu : Je ne le demanderai pas, et je ne tenterai pas le Seigneur. Et il lui a été dit : Ne vous suffit-il pas de lasser la patience des hommes sans lasser encore celle de mon Dieu ? (Is. 7, 11-13) La Genèse rapporte aussi qu'Abraham dit au Seigneur (Gen., 15, 8) : Comment puis-je savoir que je dois posséder la terre qui m'a été promise ? Gédéon demanda également à Dieu un signe au sujet de la victoire qu'il lui avait promise (Juges, chap. 6), et aucun de ces justes de l'ancienne loi n'a été repris à cet égard. Ce n'est donc pas un péché de tenter Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu voulait donner un signe à Achaz, non seulement pour lui-même, mais encore pour l'instruction de tout le peuple ; c'est pourquoi il est blâmé de n'avoir pas voulu demander ce signe, parce qu'il s'est ainsi opposé au bien et au salut général. En le demandant il n'aurait pas tenté Dieu, soit parce qu'il ne l'aurait demandé que sur l'ordre de Dieu, soit parce que d'ailleurs il avait un but d'utilité commune. Abraham, en demandant un signe, n'a agi non plus que d'après les lumières intérieures de Dieu, et c'est pour cette raison qu'il n'a pas péché. Gédéon paraît avoir désiré un signe, parce que sa foi avait défailli ; mais on ne l'excuse pas de péché[1], comme le dit la glose. De même Zacharie a péché en disant à l'ange (Luc, 1, 48) : D'où saurais-je cela ? C'est pourquoi il a été puni pour son incrédulité. Il est cependant bon d'observer qu'on demande à Dieu un signe pour deux raisons : la première, pour éprouver la puissance divine ou la vérité de sa parole, et c'est, à proprement parler, ce qui constitue la tentation de Dieu ; la seconde, pour apprendre aux autres ce qui plaît à Dieu à l'égard d'un événement quelconque ; alors on ne tente Dieu d'aucune manière.

Mais c'est le contraire. Tenter Dieu est une chose défendue par sa loi ; car il est dit (Deut., 6, 16) : Vous ne tenterez pas le Seigneur votre Dieu.

Conclusion.

Tenter Dieu pour connaître la vertu qui est en lui, c'est un péché puisque cette action procède de l'ignorance ou du doute ; mais il n'en est pas de même si l'on fait l'épreuve des attributs qui ont rapport à la perfection divine pour les rendre manifestes aux autres.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), tenter c'est faire une épreuve. On ne fait pas d'épreuve à l'égard des choses dont on est certain. C'est pourquoi toute tentation procède du doute ou de l'ignorance, soit de la part du tentateur[2], soit de la part des autres[3]. C'est de cette manière qu'on dit que Dieu nous tente[4]. Quand on ignore ce qui a rapport aux perfections de Dieu ou qu'on en doute, c'est un péché. Il est donc évident que tenter Dieu pour connaître la vertu qui est en lui, c'est une faute. Mais si on fait l'épreuve des attributs qui appartiennent à la perfection divine, non pour les connaître, mais pour les démontrer aux autres, ce n'est pas tenter Dieu, puisque dans ce cas il y a une juste nécessité, une pieuse utilité et tous les autres motifs légitimes qui peuvent autoriser une pareille action. C'est ainsi que les apôtres ont demandé au Seigneur de faire des miracles au nom de Jésus-Christ (Actes, 4, 29-30) : Et maintenant, Seigneur, regardez leurs menaces, et donnez à vos serviteurs d'annoncer votre parole en toute confiance, en étendant votre main pour opérer des guérisons, des miracles et des prodiges, par le nom de votre saint Fils Jésus, afin de manifester sa vertu aux infidèles.

Article 3 : La tentation de Dieu est-elle opposée à la vertu de religion ?

97

Objection N°1.

Il semble que la tentation de Dieu ne soit pas opposée à la vertu de religion. Car la tentation de Dieu est un péché, parce que l'homme doute de Dieu même, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, douter de Dieu se rapporte au péché d'infidélité, qui est opposé à la foi. La tentation de Dieu est donc plutôt opposée à la foi qu'à la religion.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. 81, art. 7), c'est à la religion qu'il appartient de manifester la foi par des signes qui témoignent du respect que l'on a pour la Divinité. Pour la même raison, il appartient à

1 Saint Thomas condamne ici Gédéon d'après la glose, quoiqu'il l'excuse dans son opuscule (De sortibus, chap. 5). †

2 Comme quand on éprouve une chose pour connaître sa qualité. †

3 Comme quand on fait une épreuve sur une chose pour montrer aux autres ce qu'elle est. †

4 C'est ainsi qu'on dit qu'il a tenté Abraham, Job, Tobie et d'autres saints, pour faire ressortir leur vertu avec plus d'éclat. †

l'irréligion de faire, par défaut de foi, des choses qui sont des irrévérences envers Dieu, et c'est en cela que consiste la tentation de Dieu, qui est, par conséquent, une espèce d'impiété.

Objection N°2.

Il est dit (Ecclé. 18, 23) : Avant la prière, préparez votre âme, et ne soyez pas comme un homme qui tente Dieu. A l'occasion de ces paroles, la glose dit (interl.) : Que celui qui tente Dieu de la sorte demande ce que Dieu lui a enseigné, mais il ne fait pas ce qu'il lui a ordonné. Or, cette faute se rapporte à la présomption, qui est opposée à l'espérance. Il semble donc que la tentation de Dieu soit opposée à cette vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui ne prépare pas son âme avant la prière, en oubliant ce qu'il peut avoir contre le prochain[1] ou en ne se disposant pas à faire cet acte avec dévotion, ne fait pas ce qui est en lui pour être exaucé ; c'est pourquoi il tente Dieu interprétativement. Quoique cette tentation interprétative semble provenir de la présomption ou de l'indiscrétion, il y a néanmoins là un manque de respect envers Dieu de la part de celui qui agit ainsi présomptueusement et sans se conduire avec le soin qu'on doit apporter dans tout ce qui regarde son culte ; car il est écrit (1 Pierre, 5, 6) : Humiliez-vous sous la main puissante de Dieu. Et saint Paul dit (2 Tim., 2, 15) : Mettez-vous en état de paraître devant Dieu comme un ministre digne de son approbation. Cette tentation est donc une espèce d'impiété.

Objection N°3.

Sur ces paroles du Psalmiste (Ps. 77) : Ils ont tenté Dieu dans leurs cœurs, la glose dit (interl.) : que tenter Dieu c'est demander avec fourberie, de telle sorte que la simplicité soit dans les paroles, tandis que la malice est dans le cœur. Or, la fourberie est opposée à la vertu de la vérité. La tentation de Dieu n'est donc pas opposée à la religion, mais à la vérité.

Réponse à l'objection N°3 :

Par rapport à Dieu qui connaît les secrets des cœurs, on ne dit pas qu'on lui adresse une demande trompeuse ; on ne le dit que par rapport aux hommes. Conséquemment le dol ne se rapporte que par accident à la tentation de Dieu, et c'est pour cette raison qu'il n'est pas nécessaire que la tentation de Dieu soit directement opposée à la vérité.

Mais c'est le contraire. D'après le passage de la glose que nous avons cité (art. préc.), tenter Dieu, c'est lui adresser une demande qu'on ne doit pas lui adresser. Or, demander d'une manière légitime, c'est faire un acte de religion, comme nous l'avons vu (quest. 83, art. 3). Tenter Dieu est donc un péché opposé à la religion.

Conclusion.

Tenter Dieu est un péché opposé à la vertu de religion, puisqu'il y a là une irrévérence envers Dieu. Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 81, art. 1 et 2), la fin de la religion est de rendre à Dieu le respect qui lui est dû ; par conséquent, tous les actes qui appartiennent directement à l'irrévérence envers Dieu sont opposés à la religion. Or, il est évident que tenter quelqu'un, c'est manquer de respect à son égard ; car personne n'a la présomption de tenter celui dont la supériorité ou l'excellence n'offre pas de doute à ses yeux. D'où il est manifeste que tenter Dieu est un péché opposé à la religion.

97

1 Lorsque vous vous disposerez à prier, pardonnez, si vous avez quelque chose contre quelqu'un… (Marc, 11, 25). †

Article 4 : La tentation de Dieu est-elle un péché plus grave que la superstition ?

97

Objection N°1.

Il semble que la tentation de Dieu soit un péché plus grave que la superstition. Car on inflige une peine plus grande pour un péché plus grave. Or, parmi les Juifs la tentation de Dieu est un péché qui a été puni plus sévèrement que le péché d'idolâtrie qui est cependant la plus grave de toutes les superstitions. Car pour le péché d'idolâtrie il y a eu environ vingt-trois mille hommes[1] qui ont été frappés de mort, d'après le récit de l'Exode (chap. 32), tandis que pour le péché de tentation tous absolument sont morts dans le désert, sans entrer dans la terre promise, suivant ces paroles du Psalmiste (Ps. 94, 9) : Vos pères m'ont tenté, puis il ajoute : j'ai juré dans ma colère qu'ils n'entreraient pas en possession de mon repos. La tentation de Dieu est donc un péché plus grave que la superstition.

Réponse à l'objection N°1 :

La peine dont fut puni alors le péché d'idolâtrie n'était pas suffisante[2], et que plus tard il devait recevoir un châtiment plus grave. Car il est dit dans l'Exode (32, 34) : Je visiterai leur péché au jour de la vengeance.

Objection N°2.

Il semble que plus un péché est grave et plus il est opposé à la vertu. Or, l'irréligion dont la tentation de Dieu est une espèce est plus opposée à la vertu de religion que la superstition qui a quelque ressemblance avec la religion elle-même. La tentation de Dieu est donc un péché plus grave que la superstition.

Réponse à l'objection N°2 :

La superstition a de la ressemblance avec la religion pour l'acte matériel qu'elle produit, mais relativement à sa fin elle lui est plus contraire que la tentation de Dieu, parce qu'elle est une irrévérence plus grave envers la Divinité, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

Il semble que ce soit un plus grand péché de manquer de respect envers ses parents que de témoigner aux autres le respect qu'on ne doit qu'aux auteurs de ses jours. Or, nous devons honorer Dieu, comme le père de tout ce qui existe, suivant l'expression du prophète (Mal., chap. 1). La tentation de Dieu, qui est un manque de respect à son égard, paraît donc un péché plus grave que l'idolâtrie, qui consiste à rendre à la créature les hommages qu'on ne doit qu'à lui seul.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est dans la nature de l'excellence de la Divinité d'être unique et incommunicable ; c'est pourquoi c'est manquer de respect envers Dieu que de rendre à un autre des honneurs divins. Mais il n'en est pas de même des honneurs que l'on rend à ses parents ; on peut les rendre à d'autres sans faire de péché.

1 D'après le texte hébreu et les versions grecque, arabe, syriaque et chaldaïque, il n'y eut que trois mille hommes qui périrent. Philon est du même sentiment (Voyez les Lettres de quelques juifs, tome 1). †

2 Les peines de cette vie ne sont pas l'unique sanction attachée à la loi de Dieu. †

Mais c’est le contraire. Sur ces paroles du Deutéronome : Lorsqu’on aura trouvé parmi vous, etc. (Deut., 17, 2), la glose dit (ordin.) : La loi déteste par-dessus tout l’erreur et l’idolâtrie. Car le plus grand des crimes est de rendre à la créature l’honneur dû au Créateur.

Conclusion.

Le vice de la superstition est un péché plus grave que la tentation de Dieu.

Il faut répondre que pour les péchés opposés à la vertu de religion, ils sont d’autant plus graves qu’ils sont plus contraires au respect dû à la Divinité. Or, quand on doute de l’excellence des perfections divines, on blesse moins le respect dû à la Divinité que quand on affirme avec certitude le contraire. Car, comme celui qui est fortement attaché à une erreur est plus infidèle que celui qui doute de la vérité de la foi, de même celui qui affirme positivement une erreur contraire à l’excellence des perfections divines, manque de respect envers Dieu plus grièvement que celui qui émet un doute à ce sujet. Or, l’homme superstitieux affirme directement une erreur, comme nous l’avons prouvé (quest. 92), tandis que celui qui tente Dieu par ses paroles ou par ses actes n’exprime qu’un doute à l’égard de l’excellence de la Divinité, comme nous l’avons dit (art. 1 et 2). La superstition est donc un péché plus grave que la tentation de Dieu. [Q122-3]

97

QUESTION 98 : DU PARJURE

Question 98 : Du parjure.....311
Article 1 : La fausseté de la chose que l'on affirme par serment est-elle requise pour qu'il y ait parjure ?.....312
Article 2 : Tout parjure est-il un péché ?.....313
Article 3 : Tout parjure est-il un péché mortel ?.....315
Article 4 : Pèche-t-il mortellement celui qui fait faire un serment à quelqu'un qui se parjure ?.316

Après avoir traité de la tentation de Dieu, nous avons à nous occuper du parjure.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La fausseté est-elle requise pour le parjure ?
2. Le parjure est-il toujours un péché ?[1]
3. Est-ce toujours un péché mortel ?[2]
4. Celui qui oblige un parjure à jurer pèche-t-il ?

1 Le parjure que l'on fait par défaut de vérité n'admet pas de légèreté de matière. On pèche mortellement si l'on prend Dieu à témoin du plus léger mensonge. Innocent XI a condamné la proposition suivante : Vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia propter quam velit aut possit damnare hominem. †

2 Cet article est une réfutation de l'erreur des priscilliens, qui pensaient le parjure permis : Jura, perjura, secretum prodere noli. †

Article 1 : La fausseté de la chose que l'on affirme par serment est-elle requise pour qu'il y ait parjure ?

98

Objection N°1.

Il semble que la fausseté de ce que l'on affirme par serment ne soit pas requise pour le parjure. Car, comme nous l'avons dit (quest. 89, art. 3), si la vérité doit accompagner le serment, le jugement et la justice doivent l'accompagner aussi. Par conséquent, comme on fait un parjure en manquant à la vérité, de même on se parjure par défaut de jugement, comme quand on jure indiscrètement, et par défaut de justice, comme quand on fait serment pour une chose illicite.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Jérôme (Sup. Hier, chap. 4), toutes les fois que l'une de ces trois choses manque, il y a parjure, mais non au même titre :

1. Et avant toutes choses il y a parjure quand la vérité fait défaut, pour le motif que nous avons donné (dans le corps de cet article.) ;
2. Il y a parjure quand il n'y a pas de justice ; car de quelque manière qu'une personne fasse serment pour une chose illicite, il tombe par là même dans le faux, puisqu'il est obligé de faire le contraire de ce qu'il jure ;
3. Enfin il y a parjure par défaut de jugement, parce qu'en jurant indiscrètement on s'expose par là même au danger de tomber dans une fausseté[1].

Objection N°2.

Ce qui sert à confirmer une chose semble l'emporter sur la chose qu'il confirme ; comme dans un syllogisme les principes sont supérieurs à la conclusion. Or, dans le serment on se sert du nom de Dieu pour confirmer la parole de l'homme. Par conséquent, quand quelqu'un jure par les faux dieux, il semble qu'il se parjure plutôt que quand il affirme par serment une chose qui n'est pas vraie.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans un syllogisme les principes sont au premier rang parce qu'ils ont la nature du principe actif, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 27). Mais dans les actes moraux la fin l'emporte sur leur principe actif. C'est pourquoi, quoiqu'on fasse un serment condamnable quand on jure une vérité au nom des faux dieux, cependant ce serment, tout criminel qu'il est, ne mérite pas le nom de parjure, parce que le parjure suppose la fin du serment détruite par la fausseté de la chose qu'on a jurée.

Objection N°3.

Dans son livre sur les paroles de l'apôtre saint Jacques, saint Augustin dit (Serm. 28, chap. 2) que les hommes font de faux serments, quand ils trompent ou quand ils sont trompés. Et il en donne trois exemples :

1. Faites jurer, dit-il, quelqu'un qui pense que la chose qu'il jure est vraie tandis qu'elle est fausse ;
2. Donnez-m'en un autre qui sache qu'elle est fausse et qui la jure comme si elle était vraie ;
3. Supposez un troisième qui pense la chose fausse et qui la jure comme si elle était vraie, et qui l'est en réalité. Et il ajoute que ce dernier n'en est pas moins un parjure. La fausseté n'est donc pas requise pour le parjure.

1 Dans le premier cas il y a parjure proprement dit ; dans les deux autres, le parjure n'a lieu secondairement. †

Réponse à l'objection N°3 :

Les actes moraux procèdent de la volonté qui a pour objet le bien perçu. C'est pourquoi si on prend une chose fausse pour une chose vraie, ce sera par rapport à la volonté une chose qui sera fausse matériellement, mais vraie formellement. Quand une chose est fausse et qu'on la connaît comme telle, il y a alors fausseté matérielle et formelle. Mais si l'on croit faux ce qui est vrai, l'idée que l'on a est vraie matériellement et fausse formellement. Dans chacune de ces hypothèses il y a une sorte de parjure[1], parce qu'il y a une sorte de fausseté. Mais comme dans tous nos actes le formel doit l'emporter sur le matériel, celui qui jure une chose fausse qu'il croit vraie n'est pas parjure de la même manière que celui qui jure une chose vraie qu'il croit fausse[2]. Car, comme le dit saint Augustin (ibid.) : Il importe beaucoup de savoir comment la parole est sortie de l'esprit ; puisque la langue n'est coupable qu'autant que l'esprit l'est lui-même.

Mais c'est le contraire. On définit le parjure un mensonge affirmé avec serment. [Q122-3]

Conclusion.

La fausseté du serment est de l'essence du parjure.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 92, art. 2, et 1a 2æ, quest. 1, art. 3, et quest. 18, art. 6), les actes moraux tirent leur espèce de leur fin. Or, le serment a pour fin de confirmer la parole de l'homme, et la fausseté est opposée à ce but. Car on confirme ce que l'on dit en montrant que c'est une vérité inébranlable, ce que l'on ne peut faire à l'égard d'une chose fausse. Par conséquent la fausseté détruit directement la fin qu'on se propose en jurant. C'est pourquoi la fausseté est ce qui spécifie principalement la malice de serment qu'on appelle un parjure. Elle est donc de l'essence du parjure.

Article 2 : Tout parjure est-il un péché ?

98

Objection N°1.

Il semble que tout parjure ne soit pas un péché. Car quiconque n'accomplit pas ce qu'il a juré semble être un parjure. Or, toutes les fois qu'on jure que l'on fera quelque chose d'illicite, par exemple, un adultère ou un homicide, si on le fait, on pèche. Si en ne le faisant pas on se rendait coupable de parjure, il s'ensuivrait qu'on serait perplexe.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui jure qu'il fera une chose illicite se parjure en faisant ce serment, parce qu'il manque de justice[3]. Mais s'il ne fait pas ce qu'il a juré de faire, il ne se parjure plus par là, parce que ce qu'il a juré ne pouvait être la matière d'un serment.

Objection N°2.

On ne pèche pas en faisant ce qu'il y a de mieux. Or, quelquefois en se parjurant on fait ce qu'il y a de mieux, comme quand on a juré qu'on n'entrerait pas en religion ou qu'on ne ferait pas quelque autre acte de vertu. Tout parjure n'est donc pas un péché.

1 Il y a un parjure matériel ou formel. †

2 Le parjure est alors formel sans être matériel, tandis que dans l'hypothèse précédente il était matériel sans être formel. Le parjure matériel n'est pas coupable, à moins qu'on n'ait omis les précautions suffisantes pour s'instruire. †

3 Par défaut de justice le parjure est tantôt véniel et tantôt mortel. †

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui jure de ne pas entrer en religion, ou de ne pas donner l'aumône, ou toute autre chose semblable, fait en ce cas un parjure par défaut de jugement[1]. C'est pourquoi quand il fait ce qu'il y a de mieux, son action n'est plus un parjure, mais elle lui est contraire, puisque l'acte opposé ne pouvait être la matière d'un serment.

Objection N°3.

Celui qui jure de faire la volonté d'un autre, s'il ne la fait pas, semble être un parjure. Or, il peut arriver qu'on ne pèche pas en manquant à cet engagement, comme quand on commande quelque chose de trop dur et de trop pénible. Il semble donc que tout parjure ne soit pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand on jure ou que l'on promet de faire la volonté d'un autre on sous-entend toujours cette condition, c'est que la chose commandée soit licite, honnête, supportable ou qu'elle n'ait rien d'exagéré.

Objection N°4.

Un serment promissoire regarde l'avenir, comme un serment affirmatif regarde le passé et le présent. Or, il peut arriver que l'obligation du serment soit détruite par ce qui survient ensuite. Ainsi une ville jure de conserver une chose, et il arrive ensuite dans cette ville de nouveaux citoyens qui ne l'ont pas juré ; ou bien un chanoine jure d'observer les statuts d'une église, et il arrive que postérieurement à son serment on en fait de nouveaux. Il semble qu'en ce cas celui qui transgresse son serment ne pèche pas.

Réponse à l'objection N°4 :

Le serment étant un acte personnel, celui qui devient citoyen d'une ville n'est pas obligé par le serment à conserver ce que la ville a juré de conserver, mais il y est tenu par la fidélité qui l'oblige du moment où il participe aux biens de la cité à participer également aux charges. Quant au chanoine qui jure d'observer les statuts, promulgués dans un chapitre, il n'est pas tenu par son serment à observer les statuts qu'on peut faire ensuite ; à moins qu'il n'ait eu l'intention de s'obliger pour tous les statuts faits ou à faire. Néanmoins il est tenu de les observer par la force même de ces statuts qui ont une puissance coactive, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 96, art. 4).

Mais c'est le contraire. Dans son livre sur les paroles de l'apôtre saint Jacques, saint Augustin, parlant du parjure (Serm. 28, chap. 2), s'écrie : Vous voyez combien on doit détester ce monstre et combien on doit faire d'efforts pour l'exterminer et le bannir des choses humaines.

Conclusion.

Tout parjure est un péché, puisqu'il est opposé à la vertu de religion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 89, art. 1), jurer c'est prendre Dieu à témoin. Or, c'est manquer de respect envers Dieu que de le prendre à témoin pour une chose fausse ; car c'est donner à entendre que Dieu ne connaît pas la vérité ou qu'il veut attester le mensonge. C'est pourquoi le parjure est un péché manifestement contraire à la vertu de religion, qui nous fait un devoir d'honorer Dieu.

1 Par défaut de jugement, le serment est plus ou moins coupable en raison de la négligence plus ou moins grande que l'on a mise à s'enquérir de la vérité (Voyez quest. 89, art. 3). †

Article 3 : Tout parjure est-il un péché mortel ?

98

Objection N°1.

Il semble que tout parjure ne soit pas un péché mortel. Car il est dit dans le droit (in Decret., part. 2, tit. 24, chap. 15) : À l'égard de la question qu'on nous fait lorsqu'on nous demande si ceux qui font serment malgré eux, pour sauver leur vie et leurs biens, sont délivrés du lien qu'ils ont formé, nous répondons que nous n'avons pas d'autre sentiment que celui de nos prédécesseurs les souverains pontifes qui ont délié de leur serment ceux qui se sont trouvés dans ce cas. Au reste, pour agir avec plus de prudence et éloigner la matière du parjure, il ne faut pas leur dire expressément de ne pas tenir leur serment ; mais s'ils ne le tiennent pas, on ne doit pas les punir pour cela, comme pour un péché mortel. Tout parjure n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. 89, art. 7, Réponse N°3), la contrainte[1] n'empêche pas le serment promissoire d'obliger quand il s'agit d'une chose qu'il est permis de faire ; c'est pourquoi si l'on ne fait pas ce que l'on a juré par contrainte, on n'en est pas moins parjure et l'on pèche mortellement. Cependant le souverain pontife a le pouvoir de délier de ces sortes de serments, surtout si la violence a eu pour cause une crainte[2] capable d'agir sur un homme ferme et constant. Si le droit décide qu'on ne doit pas punir ces parjures comme ceux qui auraient fait un péché mortel, cela ne signifie pas qu'ils ne pèchent pas mortellement ; on a seulement eu l'intention de mitiger leur peine.

Objection N°2.

Comme le dit saint Chrysostome (Alius auctor, hom. 94 in op. imperf.) : Jurer par Dieu c'est plus que de jurer par l'Évangile. Or, celui qui jure par Dieu pour une chose fausse ne pèche pas toujours mortellement ; tel est, par exemple, celui qui en riant et sans y penser a l'habitude dans la conversation d'employer cette sorte de serment. Il n'y a donc pas non plus toujours péché mortel quand on manque à un serment que l'on a fait solennellement par l'Évangile.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui fait un serment par manière de plaisanterie (jocosè) manque de respect envers la Divinité, et sous un rapport sa légèreté d'esprit aggrave sa faute ; par conséquent on ne l'excuse pas de péché mortel[3] Celui qui échappe (ex lapsu linguæ) un serment à propos d'une chose fausse, s'il remarque qu'il jure et que ce qu'il atteste avec serment est faux, il n'est pas non plus excusable de péché mortel, ni de mépris envers Dieu. Mais s'il n'y fait pas attention, en ce cas il ne paraît pas avoir eu l'intention de jurer, et c'est ce qui l'excuse du parjure. C'est donc un péché plus grave de jurer solennellement par l'Évangile que de jurer par Dieu, comme on le ferait dans une simple conversation, soit parce que le scandale est plus grand, soit parce qu'on agit avec plus de délibération. Mais, toutes choses égales d'ailleurs, c'est une plus grande faute de se parjurer quand on jure par Dieu que quand on jure par l'Évangile.

Objection N°3.

D'après le droit pour un parjure on est réputé infâme, comme on le voit (6, quest. 1, chap. Infames). Or, il ne semble pas que pour tout parjure on encoure la note d'infamie. Ainsi le droit ne déclare pas infâme celui qui viole un serment affirmatif. Par conséquent tout parjure ne paraît pas être un péché mortel.

1 Il y a controverse sur ce point, comme nous l'avons observé (quest. 89, art. 7). †

2 Si la crainte avait été de nature à jeter l'homme hors de lui-même, de telle sorte qu'il n'ait pas su ce qu'il faisait en faisant le serment, il est évident que dans ce cas il ne serait tenu à rien. †

3 Ceux qui sont dans l'habitude de prendre fréquemment le nom de Dieu à témoin doivent faire tous leurs efforts pour se corriger de ce défaut, parce que les fautes dans lesquelles cette habitude entraîne peuvent être plus graves qu'on ne pense. †

Réponse à l'objection N°3 :

L'on n'est pas déclaré infâme par le droit pour un péché mortel quelconque. Par conséquent, de ce que celui qui fait un faux serment affirmatif n'est pas infâme de droit, et qu'il ne l'est qu'après une sentence définitive portée contre lui, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il ne pèche pas mortellement. C'est pourquoi on regarde plutôt comme infâme ipso jure celui qui manque à un serment promissoire qu'il a fait solennellement, parce que celui qui fait cette sorte de serment peut toujours, après qu'il l'a fait, le rendre véritable en tenant sa promesse, tandis qu'il n'en est pas de même du jugement affirmatif.

Mais c'est le contraire. Tout péché qui est contraire au précepte divin est un péché mortel. Or, le parjure est contraire au précepte divin. Car il est dit (Lév., 19, 12) : Vous ne jurerez point faussement en mon nom. Il est donc un péché mortel.

Conclusion.

Le parjure impliquant par sa nature le mépris de Dieu est manifestement un péché mortel.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Post., liv. 1, text. 5), c'est surtout d'après la fin ou le but d'une chose qu'on la juge. Ainsi nous voyons que ce qui n'est en soi que péché véniel ou même que ce qui est bon en son genre devient péché mortel, si on le fait par mépris pour Dieu. Donc à plus forte raison tout ce qui tend par sa nature au mépris de Dieu est-il péché mortel. Et comme le parjure implique essentiellement ce mépris, et que ce n'est même une faute, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), que parce qu'il suppose un défaut de respect envers Dieu, il en résulte que par sa nature il est une faute mortelle.

Article 4 : Pèche-t-il mortellement celui qui fait faire un serment à quelqu'un qui se parjure ?

98

Objection N°1.

Il semble que celui qui fait faire un serment à un parjure pèche. Car il sait qu'il jure vrai ou qu'il jure faux. S'il sait qu'il jure vrai, il lui fait faire un serment pour rien ; ou s'il croit qu'il jure faux, il le porte, autant qu'il est en lui, à pécher. Il semble donc qu'on ne doive d'aucune manière enjoindre le serment à quelqu'un.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette objection se rapporte au cas où l'on exige le serment pour soi-même. Alors on ne sait pas toujours si celui qui jure atteste une vérité ou un mensonge ; mais quelquefois on doute d'un fait et l'on croit que celui qui jure attestera la vérité. En ce cas, pour plus de certitude, on exige le serment.

Objection N°2.

C'est une chose moins grave de recevoir le serment de quelqu'un que de le lui imposer. Or, il ne paraît pas licite de recevoir de quelqu'un le serment et surtout s'il fait un parjure, parce que dans ce cas on paraît consentir à son péché. Il semble donc qu'il soit encore beaucoup moins permis d'exiger le serment de quelqu'un qui fait un parjure.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (Ep. 154), quoiqu'il nous soit défendu de jurer, cependant on ne trouve dans aucun endroit des saintes Écritures qu'on ne doive pas recevoir le serment de quelqu'un. Par conséquent celui qui reçoit ce serment ne pèche pas, sinon dans le cas où de lui-même il obligerait à jurer quelqu'un qu'il saurait prêt à faire un faux serment.

Objection N°3.

Il est écrit (Lév., 5, 1) : Si un homme pèche, parce qu'ayant entendu quelqu'un faire un serment et ayant été témoin de ce qui s'est passé soit pour l'avoir vu, soit pour l'avoir su, il n'a pas voulu publiquement les dénoncer, il portera la peine de son iniquité. D'où il résulte que celui qui sait qu'un autre fait un faux serment est tenu de l'accuser. Il ne lui est donc pas permis d'exiger de lui ce serment.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit encore le même docteur (Lib. quæst. sup. Levit., quest. 1), Moïse ne dit pas en cet endroit à qui il faut dénoncer le parjure ; c'est pourquoi on entend qu'on doit le dénoncer plutôt à ceux qui peuvent lui être utiles qu'à ceux qui peuvent lui nuire, il ne dit pas non plus dans quel ordre on doit le faire connaître ; c'est pourquoi il semble qu'on doive suivre l'ordre de l'Évangile, quand le péché du parjure est caché et surtout qu'il ne tourne point au dommage d'autrui. Car s'il devait nuire à quelqu'un, on ne devrait plus observer cet ordre, comme nous l'avons dit (quest. 68, art. 1).

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. Comme celui qui fait un faux serment pèche, de même celui qui jure par les faux dieux. Or, il est permis de faire usage du serment de celui qui jure par les faux dieux, selon saint Augustin (Ep. 154). Par conséquent il est permis d'exiger le serment de celui qui fait un parjure.

Réponse à l'objection N°4 :

Il est permis de se servir du mal pour le bien, comme Dieu le fait, mais il n'est pas permis de porter quelqu'un au mal. Ainsi on peut recevoir le serment de celui qui est disposé à jurer par les faux dieux, mais il n'est pas permis de l'engager à jurer de la sorte[1]. L'état de celui qui fait un faux serment au nom du vrai Dieu, paraît être tout différent, parce que dans un serment de cette nature il n'y a pas la bonne foi qu'on peut mettre à profit dans le serment de celui qui prend les faux dieux à témoin pour une chose vraie, comme le dit saint Augustin (Ep. 154). Par conséquent, dans le serment de celui qui jure par le vrai Dieu une chose fausse, il n'y a rien de bon dont il soit permis de faire usage[2].

Conclusion.

Si quelqu'un, comme homme privé, exige le serment d'un autre qu'il ne saurait pas prêt à faire un parjure, il ne pèche pas, mais il en serait autrement s'il le savait : pour une personne publique qui exige le serment conformément à la loi sur la demande d'un tiers, quelque connaissance qu'il ait des dispositions de celui qui jure, il est absolument exempt de péché.

Il faut répondre qu'à l'égard de celui qui exige d'un autre le serment il y a une distinction à faire. Car ou il exige le serment pour lui-même, de son chef, ou il l'exige pour un autre, selon qu'il y est contraint par les devoirs de la charge qu'il remplit. Si on exige le serment pour soi-même, comme homme privé, il faut encore distinguer, comme le dit saint Augustin (Serm. 28 de verb. apost., chap. 10). Car s'il ne sait pas qu'il va faire un faux serment[3] et qu'il lui dise de jurer afin d'être plus sur de sa parole, il n'y a pas de péché à demander ce serment, mais il y a là une tentation humaine, parce qu'on agit ainsi d'après les conseils de notre faible nature qui doute toujours de la véracité des autres. C'est de ce serment dont parle Notre-Seigneur quand il dit (Matth., 5, 37) : Que ce qui va plus loin vient du mal. Mais s'il sait que celui qui jure a fait le contraire de ce qu'il affirme avec serment et qu'il le force

1 Si on exigeait de lui qu'il jurât par les faux dieux, ce serait exiger de lui formellement et directement un péché, ce qui n'est jamais permis. †

2 C'est pourquoi saint Thomas permet l'un sans vouloir permettre l'autre. †

3 Dans le cas où il y aurait doute sur la fidélité de celui qui fait le serment, on pourrait toujours l'exiger, parce que le doute ne suffit pas pour détruire un droit acquis. †

néanmoins à jurer, il est un homicide[1]. Car le parjure donne à son âme la mort, et celui qui l'a contraint de jurer lui a mis le poignard à la main et l'a poussé à se le plonger dans le sein[2]. — Pour une personne publique, si elle exige le serment conformément à la loi sur la demande d'un tiers, il n'y a pas faute pour elle d'obliger au serment, quelque connaissance qu'elle ait préalablement de la fausseté ou de la vérité du serment. Car ce n'est pas elle qui exige le serment, elle ne l'exige que sur les instances de l'autre partie dont les intérêts sont en cause.

98

1 Saint Thomas compare le parjure à l'homicide, et il montre qu'en lui-même et d'après son objet il est plus grave (Quolibet., 1, art. 18). †

2 Cependant si le serment était un moyen de faire triompher la justice, saint Alphonse de Liguori reconnaît qu'on aurait droit de l'exiger malgré le parjure (Theolog. mor., liv. 2, n° 77). †

QUESTION 99 : DU SACRILÈGE

Question 99 : Du sacrilège.....319
Article 1 : Le sacrilège est-il la violation d'une chose sacrée ?.....320
Article 2 : Le sacrilège est-il un péché spécial ?.....321
Article 3 : Distingue-t-on les espèces de sacrilège d'après les choses sacrées ?.....322
Article 4 : La peine du sacrilège doit-elle être pécuniaire ?.....324

Nous avons maintenant à nous occuper des vices qui se rapportent à l'irréligion et par lesquels on manque de respect envers les choses saintes.

Ces vices sont :

1. Le sacrilège ;
2. La simonie.

Sur le sacrilège quatre questions se présentent :

1. Qu'est-ce que le sacrilège ?
2. Est-ce un péché spécial ?
3. Des espaces de sacrilège.[1]
4. De la peine du sacrilège.[2]

1 On distingue trois espèces de sacrilège : le sacrilège personnel, le sacrilège réel et le sacrilège local, selon que ce crime a pour objet les personnes, les choses ou les lieux. †

2 Cette peine pécuniaire était portée autrefois par les canons (caus. 17, quest. 4, chap. Si quis contumax, chap. Quisquis, chap. Omnes presbyteri, chap. Qui subdiaconum). Les princes séculiers avaient reconnu à l'Église le droit d'établir ces amendes, comme on le voit dans les Capitulaires (liv. 3, chap. 23, et liv. 4, chap. 15). †

Article 1 : Le sacrilège est-il la violation d'une chose sacrée ?

99

Objection N°1.

Il semble que le sacrilège ne soit pas la violation d'une chose sacrée. Car il est dit dans le droit canon (17, quest. 4 in appendice Grat. ad chap. Si quis suadente) que ceux-là commettent un sacrilège, qui disputent sur les jugements du prince, qui doutent que ceux qu'il élève aux honneurs en soient dignes. Or, ceci ne semble se rapporter à aucune chose sacrée. Le sacrilège n'implique donc pas la violation d'une chose semblable.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après Aristote (Eth., liv. 1, chap. 2), le bien général de la nation est quelque chose de divin. C'est pourquoi on appelait autrefois les chefs de l'État des hommes divins, parce qu'on les considérait comme des ministres de la providence de Dieu, d'après ce mot de la Sagesse (6, 5) : Étant les ministres de son royaume, vous n'avez pas jugé avec équité. Et en prenant ce mot dans une certaine extension[1], on a donné par analogie le nom de sacrilège à celui qui manque de respect envers le prince en discutant son jugement, par exemple, et en examinant si on doit le suivre.

Objection N°2.

Le droit canon dit encore (ibid., chap. Constituit) que celui qui permet aux juifs de remplir les charges publiques doit être excommunié comme un sacrilège. Or, les charges publiques ne semblent pas appartenir aux choses saintes. Par conséquent le sacrilège ne paraît pas impliquer la violation d'une chose de cette nature.

Réponse à l'objection N°2 :

Le peuple chrétien a été sanctifié par la foi et les sacrements du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 6, 11) : Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés. C'est pourquoi saint Pierre dit (1 Pierre, 2, 9) : Vous êtes la race choisie, le sacerdoce royal, le peuple conquis. C'est pour cette raison que faire injure au peuple chrétien, comme quand on lui donne pour chef un infidèle, c'est manquer de respect envers une chose sacrée ; et c'est avec raison qu'on donne à cet acte le nom de sacrilège.

Objection N°3.

La puissance de Dieu est supérieure à celle de l'homme. Or, les choses sacrées reçoivent de Dieu leur sainteté. Les hommes ne peuvent donc les violer, et par conséquent on ne doit pas définir le sacrilège la violation d'une chose sainte.

Réponse à l'objection N°3 :

Le mot violation s'entend ici, dans un sens large, de to99ute espèce d'irrévérence ou de profanation[2]. Or, comme l'honneur est dans le sujet qui le rend et non dans celui qui le reçoit, selon l'expression d'Aristote (Eth., liv. 1, chap. 5), de même l'irrévérence existe dans celui qui la commet, quoiqu'elle ne nuise en rien à celui qui en est l'objet. Il viole donc la chose sainte autant qu'il est en lui, quoiqu'il ne la viole pas en elle-même.

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (Etym., liv. 10 ad litt. S) qu'on appelle sacrilège celui qui ravit ou qui vole les choses sacrées (sacra legit).

1 C'est de là que sont venues les expressions de sacra majestas, rescriptum sacrum, en parlant des empereurs. †

2 Saint Augustin appelle sacrilège celui qui viole la société qu'il a faite avec Dieu (Conf., liv. 3, chap. 8), celui qui viole les sacrements (De unico baptism., chap. 3), la chasteté d'esprit (Lib. de mendacio, chap. 19), etc. †

Conclusion.

Le sacrilège est la violation d'une chose sainte.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 81, art. 5, et 1a 2æ, quest. 101, art. 4), une chose est sacrée par là même qu'elle est destinée au culte de Dieu. Or, comme une chose devient bonne par là même qu'on la destine à une bonne fin, de même elle devient en quelque sorte divine par là même qu'elle est affectée au culte de Dieu, et on lui doit par conséquent un respect qui se rapporte à Dieu lui-même. C'est pourquoi tout ce qui est un manque de respect pour les choses saintes est une injure envers Dieu et a la nature d'un sacrilège.

Article 2 : Le sacrilège est-il un péché spécial ?

99

Objection N°1.

Il semble que le sacrilège ne soit pas un péché spécial. Car, d'après le droit (17, q. 4, in append. Grat. ad chap. Si quis suadente), ils commettent un sacrilège ceux qui agissent par ignorance contre la sainteté de la loi de Dieu, ou ceux qui la violent et la transgressent par négligence. Or, c'est ce que l'on fait toutes les fois qu'on pèche, puisque le péché est une parole, ou une action, ou un désir contraire à la loi de Dieu, comme le dit saint Augustin contre Fauste (liv. 22, chap. 27). Le sacrilège est donc un péché général.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit qu'ils font un sacrilège contre la sainteté de la loi divine ceux qui l'attaquent à la manière des hérétiques et des blasphémateurs ; car ils se rendent coupables du péché d'infidélité par là même qu'ils ne croient pas à Dieu, tandis qu'en pervertissant les paroles de sa loi, ils font un sacrilège.

Objection N°2.

Aucun péché spécial n'est contenu sous divers genres de péchés. Or, il en est ainsi du sacrilège ; car il est contenu sous l'homicide, si l'on tue un prêtre ; sous la luxure, si on viole une vierge consacrée ou une femme quelconque dans le lieu saint ; sous le vol, si on dérobe une chose sainte. Il n'est donc pas un péché spécial.

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'empêche que la même raison spéciale de péché ne se rencontre dans des péchés de plusieurs genres, selon que ces divers péchés ont la même faute pour fin, comme on le voit pour les vertus qui sont commandées par une seule. Ainsi, quel que soit le genre de péché que l'on fasse contre le respect dû aux choses saintes, on fait un sacrilège formel, quoiqu'il y ait matériellement divers genres de fautes.

Objection N°3.

Tout péché spécial se trouve distinct des autres, comme le dit Aristote en parlant de l'injustice spéciale (Eth., liv. 5, chap. 2). Or, le sacrilège ne paraît pas pouvoir exister sans d'autres péchés. Ainsi il est uni tantôt au vol, tantôt à l'homicide, comme nous l'avons dit (Objection N°2). Il n'est donc pas un péché spécial.

Réponse à l'objection N°3 :

Le sacrilège se trouve quelquefois séparé des autres péchés parce que l'acte n'a pas une autre difformité que la violation d'une chose sacrée, comme quand un juge arrête dans un lieu sacré quelqu'un qu'il avait le droit de faire arrêter ailleurs.

Mais c'est le contraire. Le sacrilège étant opposé à une vertu spéciale, qui est la religion à laquelle il appartient de révérer Dieu et les choses divines ; il est par conséquent un péché spécial.

Conclusion.

Puisque par le sacrilège on viole par irrévérence une chose consacrée à Dieu, il faut que ce vice soit un péché spécial.

Il faut répondre que partout où l'on trouve une raison spéciale de difformité, il faut qu'il y ait un péché spécial ; parce que l'espèce de chaque chose se considère principalement d'après sa raison formelle, mais non d'après sa matière ou son objet. Or, dans le sacrilège, il y a une raison spéciale de difformité, par laquelle on viole une chose sacrée par irrévérence. C'est pourquoi il est un péché spécial opposé à la vertu de religion. Car, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 4, chap. 3), la pourpre devenue un vêtement royal est honorée et glorifiée, et si quelqu'un vient à la percer, on le condamne à mort comme ayant agi contre le roi. De même, si on viole une chose sainte, on manque par là même de respect envers Dieu, et par conséquent on pèche par irréligion.

Article 3 : Distingue-t-on les espèces de sacrilège d'après les choses sacrées ?

99

Objection N°1.

Il semble que les espèces de sacrilège ne se distinguent pas d'après les choses sacrées. Car la diversité matérielle ne change pas l'espèce, quand la raison formelle est la même. Or, dans la violation de toutes les choses sacrées, la raison formelle du péché paraît être la même, et il semble qu'il n'y ait pas d'autre différence qu'une différence matérielle. L'espèce du sacrilège n'est donc pas par là changée.

Réponse à l'objection N°1 :

Toutes les choses que nous venons d'énumérer il n'y a pas la même raison de sainteté. C'est pourquoi la différence des choses saintes n'est pas seulement une différence matérielle, mais elle est encore formelle.

Objection N°2.

Il ne paraît pas possible que des choses soient de la même espèce et qu'elles soient tout à la fois d'espèce différente. Or, l'homicide, le vol et la fornication sont des péchés de différentes espèces. Ils ne peuvent donc pas faire une même espèce de sacrilège, et par conséquent il semble que les espèces de sacrilège se distinguent d'après la diversité d'espèce des autres péchés et non d'après la diversité des choses sacrées.

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'empêche que deux choses soient d'une même espèce sous un rapport, et qu'elles soient d'espèces différentes sous un autre. Ainsi Socrate et Platon sont de la même espèce d'animal, cependant ils n'ont pas la même espèce de couleur, si l'un est blanc et que l'autre soit noir. De même il peut se faire que deux péchés diffèrent d'espèce d'après leurs actes matériels, et qu'ils soient cependant de la même espèce d'après leur raison formelle ; qu'ils soient, par exemple, des sacrilèges, comme si l'on manque de respect à une religieuse en la frappant ou en la séduisant.

Objection N°3.

Parmi les choses sacrées on compte aussi les personnes. Si la violation d'une personne sacrée était une espèce de sacrilège, il s'ensuivrait que tout péché qu'une personne sacrée commettrait serait un

sacrilège, parce que tout péché est une violation de la personne de celui qui le commet. On ne considère donc pas les différentes espèces de sacrilège d'après les choses sacrées.

Mais c'est le contraire. L'acte et l'habitude se distinguent d'après leurs objets. Or, la chose sainte est l'objet du sacrilège, comme nous l'avons dit (art. 1). On distingue donc les espèces de sacrilège d'après la différence des choses saintes.

Conclusion.

La chose sainte étant l'objet du sacrilège, on doit distinguer les espèces de sacrilège d'après les divers genres de choses saintes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (ibid.), le sacrilège consiste en ce qu'on manque de respect envers une chose sainte. Comme on doit respecter les choses sacrées en raison de leur sainteté, il s'ensuit que l'on doit distinguer les espèces de sacrilège, selon la différente raison de sainteté des choses sacrées auxquelles on manque de respect. Car le sacrilège est d'autant plus grave que la chose sacrée contre laquelle on pèche a une plus grande sainteté. Or, la sainteté s'attribue aux personnes consacrées, c'est-à-dire vouées au culte de Dieu[1], aux lieux sacrés et à d'autres choses qui sont sacrées aussi. La sainteté du lieu se rapporte à la sainteté de l'homme qui rend un culte à Dieu en cet endroit. Car il est dit (2 Mach., 5, 19) que le Seigneur ne choisit pas la nation à cause du lieu, mais le lieu à cause de la nation. C'est pourquoi le sacrilège par lequel on pèche contre une personne consacrée est plus grave que celui par lequel on pèche contre un lieu saint[2]. Toutefois il y a dans chacune de ces deux espèces de sacrilège des degrés divers, selon la différence des personnes et des lieux saints. De même il y a une troisième espèce de sacrilège que l'on commet à l'égard des autres choses sacrées et qui a aussi des degrés divers, selon la différence de ces choses elles-mêmes. Parmi elles, les sacrements, par lesquels l'homme est sanctifié, tiennent le premier rang. Le premier d'entre eux est le sacrement de l'Eucharistie, qui contient le Christ. C'est pourquoi le sacrilège que l'on commet contre ce sacrement est le plus grave de tous. Après les sacrements viennent les vases qui ont été consacrés pour les recevoir, les saintes images, les reliques des saints, dans lesquelles on vénère et on honore en quelque sorte les personnes mêmes des saints ; puis ce qui appartient à l'ornement de l'église et de ses ministres ; enfin ce qui est destiné à l'entretien des ministres, que ces biens soient meubles ou immeubles. Quiconque pèche contre l'une de ces choses se rend coupable de sacrilège[3].

Il faut répondre au troisième, que tout péché qu'une personne consacrée commet est matériellement, et pour ainsi dire par accident, un sacrilège. C'est ce qui fait dire à saint Bernard (De consid., liv. 2, chap. 1) que, dans la bouche d'un prêtre, des bagatelles deviennent un sacrilège ou un blasphème. Mais, formellement et à proprement parler, une personne consacrée à Dieu ne fait un sacrilège qu'autant qu'elle agit directement contre sa sainteté ; comme si une vierge consacrée à Dieu venait à faire un péché d'impureté[4]. Et il en est de même des autres.

99

1 Il y a sacrilège personnel quand on frappe un clerc, un religieux ou une religieuse, ou qu'on commet un péché d'impureté avec une personne qui a fait vœu de chasteté. Le droit canon ajoute qu'il y a sacrilège à traduire un clerc devant les tribunaux séculiers, ou à exiger de lui l'impôt par la puissance séculière. Mais la législation française ne reconnaît plus le for ecclésiastique. †

2 Il y a sacrilège local si l'on commet un meurtre ou qu'on répande le sang dans un lieu saint ; quand on brûle une église, qu'on la dépouille, qu'on renverse l'autel et qu'on en change la destination sans la permission de l'évêque ; quand on y vole ou qu'on se livre à des actes profanes interdits par les canons, comme si l'on y faisait des marchés ou qu'on y fit du bruit au point de troubler l'office. †

3 Lessius ajoute à ces divers sacrilèges la profanation du dimanche par des œuvres serviles. †

4 Ainsi, qu'une religieuse se parjure, qu'elle blasphème, qu'elle mente, il n'y a pas là de sacrilège. Suarez est cependant d'un autre sentiment que saint Thomas sur ce point, mais il y a peu de théologiens qui partagent son opinion. †

Article 4 : La peine du sacrilège doit-elle être pécuniaire ?

99

Objection N°1.

Il semble que la peine du sacrilège ne doive pas être pécuniaire. Car on n'a pas coutume d'imposer une peine pécuniaire pour une faute criminelle. Or, le sacrilège est une faute de cette nature, et c'est pour cela qu'elle est punie par les lois civiles d'une peine capitale. Le sacrilège ne doit donc pas être puni par une peine pécuniaire.

Réponse à l'objection N°1 :

L'Église n'inflige pas la mort corporelle, mais elle inflige à sa place l'excommunication.

Objection N°2.

Le même péché ne doit pas être puni par une double peine, d'après ces paroles du prophète (Nahum, 1, 9) : On ne vous punira pas deux fois. Or, la peine du sacrilège est l'excommunication. Elle est majeure, si on fait violence à une personne consacrée à Dieu, ou si l'on brûle ou qu'on renverse une église ; mais elle est mineure pour d'autres sacrilèges. On ne doit donc pas punir le sacrilège d'une peine pécuniaire.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est nécessaire d'employer deux peines, quand l'une ne suffit pas pour éloigner quelqu'un du péché. C'est pourquoi il a fallu, indépendamment de la peine de l'excommunication, employer une autre peine temporelle, pour réprimer les hommes qui méprisent les choses spirituelles.

Objection N°3.

L'Apôtre dit (1 Thess., 2, 5) : Nous n'avons désiré sous aucun prétexte nous enrichir. Or, il semble que l'argent que l'on exige pour la violation d'une chose sainte soit un moyen de s'enrichir. Il ne semble donc pas que cette peine soit convenable.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'on exigeait de l'argent sans cause raisonnable, il semblerait que l'on agit par avarice. Mais quand on en exige pour corriger quelqu'un, il y a là une utilité manifeste qui met à l'abri de ce soupçon.

Mais c'est le contraire. Le droit canon dit (17, q. 4, chap. 20) : Si quelqu'un est assez opiniâtre ou présomptueux pour arracher par force du sanctuaire d'une église un esclave qui s'est enfui, qu'il paye neuf cents sous. Et plus loin (chap. 21) : Que celui qui aura été reconnu coupable de sacrilège paye trente livres de l'argent le plus pur.

Conclusion.

Ceux qui font un sacrilège méritent d'être excommuniés selon l'égalité de la justice ; mais on les punit de mort ou on leur impose une amende pour que ce remède détourne de ce crime.

Il faut répondre que dans les peines que l'on doit infliger il y a deux choses à considérer :

1. l'égalité, pour que la peine soit juste, c'est-à-dire pour que, d'après l'expression de la Sagesse (11, 17), le pécheur soit puni par où il a péché. En ce sens, la peine convenable pour le

sacrilège qui fait injure aux choses saintes, c'est l'excommunication[1] par laquelle on en est exclu.

2. On doit considérer l'utilité du châtiment. Car on inflige les peines comme des châtiments, afin que les hommes, effrayés par là, cessent de pécher. Or, le sacrilège qui ne respecte pas les choses saintes, ne paraît pas suffisamment détourné de son péché quand on lui interdit ces choses dont il s'inquiète fort peu. C'est pourquoi les lois humaines ont eu recours à la peine capitale[1] ; mais, d'après les lois de l'Église, qui n'inflige pas la mort corporelle, on leur impose une amende, afin de détourner les hommes de ce crime par des châtiments temporels.

99

1 L'excommunication est prononcée ipso facto contre ceux qui frappent les clercs (Si quis suadeat, caus. 17, quest. 4) et contre ceux qui brisent les portes d'un lieu saint et qui le dépouillent. †

1 Saint Thomas parle d'après les lois de son temps. La législation actuelle ne punit pas le sacrilège considéré comme tel. †

QUESTION 100 : DE LA SIMONIE

Question 100 : De la simonie.....326
Article 1 : La simonie est-elle la volonté délibérée d'acheter ou de vendre une chose spirituelle ou annexée au spirituel ?.....327
Article 2 : Est-il toujours défendu de donner de l'argent pour les sacrements ?.....330
Article 3 : Est-il permis de donner et de recevoir de l'argent pour des actes spirituels ?.....332
Article 4 : Est-il permis de recevoir de l'argent pour ce qui est annexé au spirituel ?.....335
Article 5 : Est-il permis de donner des choses spirituelles pour un présent à linguâ ou ab obsequio ?.....336
Article 6 : Est-ce une peine convenable pour le simoniaque que de le priver de ce qu'il a acquis par simonie ?.....338

Après avoir parlé du sacrilège, nous devons nous occuper de la simonie.

À ce sujet six questions se présentent :

1. Qu'est-ce que la simonie ?[1]
2. Est-il permis de recevoir de l'argent pour les sacrements ?
3. Est-il permis d'en recevoir pour des actes spirituels ?
4. Est-il permis de vendre ce qui est annexé à des choses spirituelles ?
5. N'y a-t-il que le présent à manu qui rende simoniaque, ou s'il en est de même du présent à linguâ et ab obsequio ?[2]
6. De la peine du simoniaque.[3]

1 La simonie est ainsi nommée de Simon le Magicien, qui voulait acheter des apôtres le pouvoir de conférer les dons de l'Esprit-Saint. †

2 Les choses estimables à prix d'argent par lesquelles on se rend coupable de simonie sont appelées munus à manu, munus à linguâ et munus ab obsequio. Le munus à manu signifie l'argent ou une chose équivalente ; le munus à linguâ comprend les prières, les recommandations, le crédit ; le munus ab obsequio signifie tout service temporel qu'on rend à quelqu'un pour en obtenir un avantage spirituel. Nous avons conservé ces expressions, qu'il eût été impossible de traduire (Voyez quest. 78, art. 2). †

3 Pour encourir les peines canoniques, on convient généralement que la simonie doit être réelle, c'est-à-dire qu'il faut qu'il y ait eu une exécution entière ou partielle de la convention simoniaque faite entre les parties contractantes. †

Article 1 : La simonie est-elle la volonté délibérée d'acheter ou de vendre une chose spirituelle ou annexée au spirituel ?

100

Objection N°1.

Il semble que la simonie ne soit pas la volonté délibérée d'acheter ou de vendre une chose spirituelle ou annexée au spirituel. En effet la simonie est une hérésie, puisqu'il est dit (1, quest. 1, chap. Eos qui per pecunias) : que l'hérésie impie de Macédonius et de ceux qui comme lui attaquent la divinité de l'Esprit-Saint, est moins affreuse que celle des simoniaques. Car les premiers, dans leur délire, font de l'Esprit-Saint une créature qui obéit à Dieu le Père et au Fils, tandis que les derniers en font leur propre esclave, puisque le maître vend ce qu'il a, s'il le veut, son esclave aussi bien que toutes les autres choses qu'il possède. Or, l'infidélité ne consiste pas dans la volonté, mais elle est plutôt dans l'intellect, comme la foi, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 1, art. 2, et quest. 10, art. 2). On ne doit donc pas définir la simonie par la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme la religion consiste dans une profession de foi que parfois l'on n'a pas dans le cœur ; de même les vices opposés à la religion sont une profession d'infidélité, quoique parfois on ne soit pas infidèle dans l'âme. C'est ainsi qu'on dit que la simonie est une hérésie d'après sa profession extérieure, parce que par là même qu'on vend un don de l'Esprit-Saint, on proteste en quelque façon qu'on est le maître des dons spirituels ; ce qui est hérétique. Cependant il faut savoir que Simon le Magicien, indépendamment de ce qu'il voulut acheter des apôtres la grâce du Saint-Esprit à prix d'argent, enseigna que le monde n'avait pas été créé par Dieu, mais par une certaine vertu supérieure, comme le dit saint Isidore (Etym., liv. 8, chap. 5). Et c'est ainsi qu'à ce point de vue on range les simoniaques parmi les autres hérétiques, comme on le voit dans le livre de saint Augustin sur les hérésies (hæres., chap. 1).

Objection N°2.

Pécher avec plaisir, c'est pécher par malice ; c'est-à-dire, pécher contre l'Esprit-Saint. Si donc la simonie est la volonté qui prend plaisir au mal, il s'ensuit qu'elle est toujours un péché contre l'Esprit-Saint.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. 58, art. 4), la justice et toutes ses parties, et par conséquent tous les vices opposés, sont dans la volonté comme dans leur sujet. C'est pourquoi on a raison de définir la simonie par la volonté. On ajoute qu'elle est délibérée, pour désigner le choix ou l'élection qui appartient principalement à la vertu et au vice. Mais quiconque pèche par élection, ne pèche pas pour cela contre l'Esprit-Saint ; il n'y a que celui qui choisit le péché par mépris pour les choses qui en éloignent ordinairement les hommes, comme nous l'avons dit (quest. 14, art. 1 et 2).

Objection N°3.

Rien n'est plus spirituel que le royaume des cieux. Or, il est permis d'acheter le royaume des cieux, car saint Grégoire dit (Hom. 5 in Evang.) : Le royaume des cieux vaut autant que vous avez. Ce n'est donc pas une simonie de vouloir acheter quelque chose de spirituel.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit qu'on achète le royaume des cieux, quand on donne ce qu'on a pour Dieu, en prenant le mot acheter dans un sens large, selon qu'il signifie mériter. Toutefois, il n'y a pas en cela ce qui

constitue un véritable achat ; soit parce que les souffrances d'ici-bas, nos dons ou nos œuvres, ne sont pas dignes de la gloire future qui sera révélée en nous, selon l'expression de l'Apôtre (Rom., 8, 18) ; soit parce que le mérite ne consiste pas principalement dans le don extérieur ou l'acte, ou la passion, mais dans l'affection intérieure.

Objection N°4.

Le mot de simonie est venu de Simon le Magicien, dont il est dit (Actes, chap. 8) : Qu'il offrit aux apôtres de l'argent pour acheter leurs pouvoirs spirituels, c'est-à-dire afin que tous ceux auxquels il imposerait les mains reçussent le Saint-Esprit. Mais on ne lit pas qu'il ait voulu vendre quelque chose. La simonie n'est donc pas la volonté de vendre quelque chose de spirituel.

Réponse à l'objection N°4 :

Simon le Magicien a voulu acheter la puissance spirituelle pour la vendre ensuite. Car nous voyons (1, quest. 3, chap. Salvator) que Simon le Magicien voulut acheter le don de l'Esprit-Saint, pour gagner beaucoup d'argent, en vendant les prodiges qu'il opérerait par son moyen. Par conséquent ceux qui vendent les dons spirituels ont la même intention que Simon le Magicien, tandis que ceux qui veulent les acheter, l'imitent en acte. Les vendeurs imitent en acte Giézi, le disciple d'Elisée, dont il est rapporté (4 Rois, chap. 5) qu'il reçut de l'argent du lépreux qui avait été guéri. Par conséquent ceux qui vendent les choses spirituelles peuvent être appelés non seulement des simoniaques, mais encore des giézites.

Objection N°5.

Il y a beaucoup d'autres échanges volontaires, indépendamment de l'achat et de la vente. Ainsi il y a les permutations, les transactions, etc. Il semble donc que cette définition de la simonie soit insuffisante.

Réponse à l'objection N°5 :

Sous le nom de vente et d'achat on entend tout contrat qui n'est pas gratuit. Par conséquent, les parties, de leur simple autorité, ne peuvent pas permuter les prébendes ou les bénéfices ecclésiastiques, sans s'exposer à la simonie, et elles ne peuvent pas faire non plus de transaction, comme le droit le décide[1]. Cependant le prélat peut de son plein pouvoir faire ces permutations pour une cause utile ou nécessaire.

Objection N°6.

Tout ce qui est annexé à une chose spirituelle est spirituel. Il est donc superflu d'ajouter ces derniers mots : ou annexé au spirituel.

Réponse à l'objection N°6 :

Comme l'âme vit par elle-même, tandis que le corps vit par suite de son union avec l'âme ; de même il y a des choses qui sont spirituelles[2] par elles-mêmes, telles que les sacrements, et d'autres choses semblables ; et il y en a qui sont appelées spirituelles, parce qu'elles sont unies à d'antres qui ont cette nature. C'est ce qui fait dire (1, quest. 3 chap. Si quis objecerit) que les choses spirituelles ne vont pas sans les choses corporelles, comme l'âme ne vit pas corporellement sans le corps.

1 (chap. Quæsitum, de rerum permut. et chap. Super de Transactionibus) †

2 Les choses spirituelles par elles-mêmes comprennent tout ce qui appartient à l'ordre surnaturel, comme les dons du Saint-Esprit, la grâce, les sacrements, les prières, les reliques, etc. Les choses annexées au spirituel sont celles qui sont tellement liées aux choses spirituelles qu'elles ne peuvent en être séparées, comme le droit de percevoir les revenus d'un bénéfice. †

Objection N°7.

D'après certains auteurs, le pape ne peut être simoniaque. Or, il peut vendre ou acheter quelque chose de spirituel. La simonie n'est donc pas la volonté d'acheter ou de vendre quelque chose de spirituel, ou qui soit annexé au spirituel.

Réponse à l'objection N°7 :

Le pape peut être simoniaque aussi bien que tout autre homme. Car un péché est d'autant plus grand dans un individu, qu'il occupe une position plus élevée. En effet, quoique les biens de l'Église lui appartiennent comme à leur principal dispensateur, cependant ils ne lui appartiennent pas comme à leur possesseur et maître. C'est pourquoi si, pour une chose spirituelle, il recevait de l'argent qui vint des revenus d'une église, il ne serait pas exempt de la faute de simonie, et il pourrait en être de même, s'il recevait de l'argent d'un laïque, sans qu'il vînt des biens de l'Église.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire VII dit (Hab., chap. Presbyter, 1, q. 1, ex Registro) : Qu'aucun fidèle n'ignore que l'hérésie de la simonie consiste à vendre ou acheter l'autel, ou les dîmes, ou l'Esprit-Saint[1].

Conclusion.

Puisque les choses spirituelles ont été gratuitement confiées aux prélats pour qu'ils aient soin de les dispenser, et puisqu'on ne peut les apprécier matériellement d'aucune manière, tous ceux qui cherchent à vendre ou à acheter quelque chose de spirituel ou qui est annexé au spirituel, tombent dans le péché de simonie.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 18, art. 2), un acte est mauvais dans son genre, quand il a pour objet une matière illégitime. Or, les choses spirituelles ne peuvent pas être une matière légitime de vente ou d'achat, pour trois raisons :

1. Parce qu'une chose spirituelle ne peut pas être appréciée matériellement. C'est ainsi qu'il est dit de la sagesse (Prov., 3, 15) : Qu'elle est plus précieuse que toutes les richesses, et que toutes les choses que l'on désire ne peuvent lui être comparées. C'est pourquoi saint Pierre a condamné radicalement la perversité de Simon, en lui disant (Actes, 8, 20) : Que votre argent périsse avec vous, puisque vous avez cru acquérir le don de Dieu par ce moyen.
2. Parce qu'on ne peut vendre légitimement une chose dont on n'est, pas le maître, comme on le voit d'après le témoignage cité plus haut (in arg. 1). Or, un prélat n'est pas le maître des biens de l'Église, il en est seulement le dispensateur, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 4, 1) : Que l'on nous considère comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu.
3. Parce que la vente répugne à l'origine des choses spirituelles qui proviennent de la volonté gratuite de Dieu. C'est ce qui fait dire au Seigneur (Matth., 10, 8) : Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. C'est pourquoi en achetant ou en vendant une chose spirituelle, on manque de respect envers Dieu et les choses divines, et on commet par conséquent un péché d'irréligion[2].

100

1 La simonie fut une des plaies dont l'Église eut le plus à souffrir au moyen âge, et saint Grégoire VII fut un des pontifes qui luttèrent avec énergie contre ce fléau. †

2 Pour toutes ces raisons, la simonie est contraire au droit naturel, au droit divin positif et au droit ecclésiastique. Ce crime n'admet point de légèreté de matière. †

Article 2 : Est-il toujours défendu de donner de l'argent pour les sacrements ?

100

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas toujours défendu de donner de l'argent pour les sacrements. Car le baptême est la porte des sacrements, comme nous le verrons (part. 3, quest. 68, art. 6, et quest. 73, art. 3). Or, il est permis, comme on le voit, en certain cas, de donner de l'argent pour un baptême ; par exemple, si un prêtre ne voulait pas baptiser gratuitement un enfant qui meurt. Il n'est donc pas toujours défendu d'acheter ou de vendre les sacrements.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans le cas de nécessité tout le monde peut baptiser. Et parce qu'on ne doit pécher d'aucune manière, si un prêtre ne voulait pas baptiser sans être payé, on devrait agir comme s'il n'était pas là. Par conséquent, celui qui soigne l'enfant peut dans ce cas le baptiser lui-même ou le faire baptiser par un autre, quel qu'il soit. Toutefois on pourrait licitement acheter du prêtre de l'eau, qui est un pur élément corporel. Si c'était un adulte qui désirât le baptême et qui fût en danger de mort, dans le cas où le prêtre ne voudrait pas le baptiser gratuitement, il devrait, s'il le pouvait, se faire baptiser par un autre. S'il était dans l'impossibilité de recourir à un autre, il ne devrait jamais donner de l'argent pour recevoir ce sacrement ; il vaudrait mieux qu'il mourût sans être baptisé ; car il suppléerait par le baptême de vœu à ce qui lui manquerait du côté du sacrement.

Objection N°2.

Le plus grand des sacrements est l'Eucharistie que l'on consacre à la messe. Or, pour chanter des messes, il y a des prêtres qui reçoivent une prébende ou de l'argent. Donc à plus forte raison est-il permis d'acheter ou de vendre les autres sacrements.

Réponse à l'objection N°2 :

Le prêtre ne reçoit pas d'argent en payement de la consécration de l'Eucharistie ou de la messe qu'il doit chanter, car ce serait une simonie, mais il en reçoit comme moyen de subsistance[1], ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

Le sacrement de pénitence est un sacrement nécessaire, qui consiste principalement dans l'absolution. Or, ceux qui absolvent de l'excommunication exigent de l'argent. Il n'est donc pas toujours défendu d'acheter ou de vendre un sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne demande pas d'argent à celui qui est absous, en payement de son absolution[2], mais on exige qu'il en donne en punition de la faute antérieure pour laquelle il a été excommunié.

Objection N°4.

La coutume fait que ce qui serait ailleurs un péché, n'en est plus un, comme le dit saint Augustin (Lib. 20 cont. Faust., chap. 23 in princ.). Par exemple, ce n'était pas un crime d'avoir plusieurs femmes, quand c'était la coutume. Or, c'est la coutume dans certaines contrées, que dans les consécrations des évêques, les bénédictions des abbés et les ordinations des clercs, on donne quelque chose pour le saint chrême ou pour l'huile sainte. Il semble donc que cela ne soit pas illicite.

1 Pour les honoraires, on doit avoir soin de se conformer aux coutumes établies. †

2 Car ce serait une simonie. †

Réponse à l'objection N°4 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et 1a 2æ, quest. 97, art. 3), la coutume ne préjudicie pas au droit naturel ou divin qui défend la simonie. C'est pourquoi, si d'après une coutume, on exige le prix d'une chose spirituelle avec l'intention de l'acheter ou de la vendre, il y a évidemment simonie, et principalement si on exige cela de quelqu'un malgré lui ; mais si on l'exige comme une solde de nécessité approuvée par la coutume[1], il n'y a pas de simonie ; pourvu toutefois que l'on n'ait pas l'intention d'acheter ou de vendre, mais qu'on se propose seulement d'observer la coutume, surtout quand il s'agit de quelqu'un qui paye volontairement. Dans toutes ces choses on doit néanmoins éviter avec soin ce qui a une apparence de simonie ou de cupidité, d'après ce mot de l'Apôtre (1 Thess., 5, 22) : Abstenez-vous de tout ce qui a l'apparence du mal.

Objection N°5.

Il arrive quelquefois qu'on empêche quelqu'un par malice d'arriver à l'épiscopat ou d'obtenir quelque autre dignité. Or, il est permis à chacun de racheter les vexations qu'on lui fait. Il semble donc permis dans ce cas de donner de l'argent pour l'épiscopat ou pour une autre dignité ecclésiastique.

Réponse à l'objection N°5 :

Avant d'avoir droit sur une prélature, ou sur une dignité quelconque, ou sur une prébende par élection ou collation, il y aurait simonie à détourner par de l'argent les obstacles qu'on rencontre ; car ce serait employer l'argent pour se frayer un chemin à l'obtention des biens spirituels[2]. Mais quand on est en possession de ce droit, il est permis d'avoir recours à ce moyen pour écarter les obstacles injustes qui se présentent.

Objection N°6.

Le mariage est un sacrement. Or, quelquefois on donne de l'argent pour être marié. Il est donc permis de vendre un sacrement.

Réponse à l'objection N°6 :

Il y a des auteurs qui disent qu'il est permis de donner de l'argent pour le mariage, parce qu'il ne contient pas en lui la grâce. Cette opinion est absolument fausse, comme nous le verrons[3]. C'est pourquoi il faut répondre que le mariage n'est pas seulement un sacrement de l'Église, mais qu'il est encore un office naturel. C'est pourquoi il est permis de donner de l'argent pour le mariage, considéré comme un office naturel, mais cela n'est pas permis quand on le considère comme un sacrement. C'est pourquoi, d'après le droit (chap. Cùm in Ecclesia, de Simonia), il est défendu d'exiger quelque chose pour la bénédiction nuptiale.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1, quest. 1, chap. 19) : que celui qui aura consacré quelqu'un pour de l'argent, soit exclu du sacerdoce.

1 Le concile de Trente défend expressément de rien exiger pour la tonsure et les ordres (sess. 21, chap. 1 De reformatione, et sess. 24, chap. 18), et les canons défendent aussi de rien prendre pour la consécration des saintes huiles. Cependant en France l'usage est qu'on donne un modique salaire au secrétaire de l'évêché, qui expédie les lettres d'ordre, et dans quelques diocèses on reçoit une somme légère pour la distribution des saintes huiles. †

2 L'argent ne doit pas être le motif principal pour lequel on donne ou l'on obtient un bénéfice. C'est pourquoi Innocent XI a condamné la proposition suivante : Dare temporale pro spirituali non est simonia, quandò temporale non datur tanquàm pretium, sed duntaxat tanquàm motivum conferendi vel efficiendi spirituale ; vel etiam quandò temporale est solùm gratuita compensatio pro spirituali ; aut è contrà. †

3 Malheureusement saint Thomas n'est pas arrivé à cette partie de son travail (Vid. Supplément., quest. 42, art. 3). †

Conclusion.

C'est une simonie et une chose défendue que de recevoir ou de donner quelque chose pour l'administration des biens spirituels à titre de payement, mais non comme une solde nécessaire pour l'entretien des ministres du culte.

Il faut répondre que les sacrements de la loi nouvelle sont éminemment spirituels, dans le sens qu'ils sont cause de la grâce spirituelle, qu'on ne peut estimer à prix d'argent, et il répugne à sa nature qu'on ne la donne pas gratuitement. Mais ces sacrements sont dispensés par les ministres de l'Église, que le peuple doit soutenir, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 9, 13) : Ne savez-vous pas que les ministres des choses saintes se nourrissent de ce qui est offert dans le temple, et que ceux qui servent à l'autel ont part à ce qui s'offre sur l'autel ? On doit donc dire que recevoir de l'argent pour la grâce spirituelle des sacrements, c'est un crime de simonie qu'aucune coutume ne peut excuser, parce que la coutume ne peut pas préjudicier au droit naturel ou divin. Par argent, on entend ici tout ce dont la valeur peut s'apprécier en numéraire, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1). Mais il n'y a ni simonie, ni péché à recevoir quelque chose pour l'entretien de ceux qui administrent les sacrements du Christ, conformément aux règlements de l'Église et aux coutumes approuvées. Car on ne reçoit pas ce secours comme un payement, mais comme une solde nécessaire. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles (1 Tim., chap. 5) : Qui benè præsunt presbyteri, la glose dit (August. Lib. de pastorib., chap. 2) qu'en récompense des sacrements du Seigneur qu'ils dispensent, les ministres reçoivent du peuple ce qui est nécessaire à leur entretien[1].

Article 3 : Est-il permis de donner et de recevoir de l'argent pour des actes spirituels ?

100

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis de donner et de recevoir de l'argent pour des actes spirituels. Car l'usage de la prophétie est un acte spirituel. Or, autrefois on donnait quelque chose pour être éclairé par les prophètes, comme on le voit (1 Rois, chap. 9 et 3 Rois, chap. 14). Il semble donc qu'il soit permis de donner et de recevoir de l'argent pour un acte spirituel.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Jérôme (Sup. Mich., chap. 3), on faisait spontanément des présents aux vrais prophètes pour leur entretien, mais non pour acheter leurs lumières. Cependant il y avait des faux prophètes qui se servaient de leur science prétendue pour gagner de l'argent.

Objection N°2.

La prière, la prédication, la louange de Dieu sont des actes éminemment spirituels. Or, on donne de l'argent aux saints pour obtenir les suffrages de leurs prières, d'après ces paroles de saint Luc (Luc, 16, 9) : Faites-vous des amis de l'argent de l'iniquité ; on doit aussi faire des dons temporels aux prédicateurs qui sèment les biens spirituels, d'après l'Apôtre (1 Cor., chap. 9) on donne également quelque chose à ceux qui chantent les louanges de Dieu en célébrant l'office de l'Église et qui font des processions. Il y a même quelquefois des revenus annuels qui ont cette destination. Il est donc permis de recevoir quelque chose pour des actes spirituels.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Les théologiens examinent s'il y a simonie à faire une fonction sacrée, principalement en vue de la rétribution. Saint Alphonse de Liguori pense que non, mais il veut que l'on ne considère pas la rétribution comme le prix de l'action, mais uniquement comme un honoraire auquel on a droit (Theolog. mor., liv. 3, n° 55). †

Ceux qui donnent des aumônes aux pauvres pour obtenir le suffrage de leurs prières, ne les leur donnent pas dans l'intention de les acheter ; mais, par la gratuité de leur bienfaisance, ils excitent les pauvres à prier pour eux gratuitement et par charité. On doit aussi aux prédicateurs des secours temporels qui servent à leur entretien, mais non pour payer la parole qu'ils prêchent. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (1 Tim., 1, 17) : Que les prêtres qui gouvernent bien, etc., la glose dit (August., Lib. de Past., chap. 2) qu'il est nécessaire de recevoir de quoi vivre et qu'il est charitable de le donner. Cependant l'Évangile n'est pas une chose vénale pour qu'on le prêche en vue d'une pareille récompense. Car, si on le vend de la sorte, on vend pour une vile somme une grande chose. De même on donne des biens temporels à ceux qui louent Dieu dans la célébration de l'office de l'Église, soit pour les vivants, soit pour les morts, non comme un payement, mais comme un moyen de subsistance. On reçoit des aumônes au même titre pour faire des processions. Mais si l'on faisait ces mêmes choses par suite d'un pacte particulier, avec l'intention de les vendre ou de les acheter, il y aurait simonie[1]. Ainsi ce serait une convention illicite, si l'on décidait dans une église qu'il n'y aura pas de procession aux funérailles de quelqu'un, à moins qu'on ne donne une certaine somme déterminée ; parce que, par cette clause, on empêcherait de rendre gratuitement à d'autres ce devoir de piété. La décision serait plus licite[2], si l'on statuait qu'on rendra tel ou tel honneur à tous ceux qui donnent une aumône déterminée, parce que par là on ne s'interdirait pas la faculté de faire aux autres quelque chose. De plus, le premier procédé a l'air d'une exaction, le second paraît une récompense gratuite.

Objection N°3.

La science n'est pas moins spirituelle que la puissance. Or, il est permis de recevoir de l'argent pour l'usage qu'on fait de sa science. Ainsi il est permis à l'avocat de faire payer sa défense, au médecin sa consultation, et au maître son enseignement. Il semble donc, pour la même raison, qu'il soit permis au prélat de recevoir quelque chose pour l'usage de sa puissance spirituelle, par exemple, pour une correction, ou une dispense, ou toute autre chose semblable.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui à qui la puissance spirituelle est confiée est obligé par devoir à en user dans la dispensation des biens spirituels. Il a pour son propre entretien un fixe qui provient des revenus de l'Église. C'est pourquoi, s'il recevait quelque chose pour l'exercice de son pouvoir spirituel, on ne croirait pas qu'il se fait payer des soins que sa charge lui impose, mais on supposerait qu'il vend l'usage de la grâce spirituelle. C'est pour ce motif qu'il ne leur est pas permis de recevoir quelque chose pour une dispense, ni pour les postes qu'ils confient[3], ni pour les corrections qu'ils adressent à ceux qui sont au-dessous d'eux, ni pour faire cesser ces corrections. Cependant il leur est permis de recevoir ce dont ils ont besoin quand ils visitent leurs inférieurs, non en payement de leur correction, mais comme une chose qui leur est due. — Quant à celui qui a la science et qui n'a pas reçu de charge qui l'oblige à enseigner les autres, il peut licitement se faire payer pour sa science[4] ou ses conseils, non en raison de la vérité ou de la science qu'il a donnée, mais en raison de ses peines. S'il était tenu par devoir à enseigner les autres, on croirait qu'il vend la vérité, et par conséquent il pécherait grièvement, comme on le voit à l'égard de ceux qui sont établis dans des églises pour enseigner les clercs et d'autres pauvres, et qui reçoivent pour cela de l'Église un bénéfice. Il ne leur est pas permis de recevoir d'eux quelque chose, ni pour qu'ils les enseignent, ni pour qu'ils fassent des fêtes ou qu'ils les omettent.

1 Le prêtre qui est chargé des fonctions sacrées doit avoir soin de bien purifier son intention, afin qu'il ne se laisse jamais souiller par la cupidité. †

2 C'est ainsi que dans les villes on distingue différentes classes pour les enterrements, les mariages, et qu'on proportionne l'appareil des cérémonies aux sommes données. †

3 Voyez à cet égard le concile de Trente, De reformatione, sess. 21. †

4 Ainsi un professeur peut se faire payer de ses leçons de théologie, malgré le sentiment contraire de Sylvestre et de Paludan. †

Objection N°4.

La vie religieuse est un état de perfection spirituelle. Or, dans certains monastères on exige quelque chose de ceux qui y sont reçus. Il est donc permis d'exiger quelque chose pour un acte spirituel.

Réponse à l'objection N°4 :

Pour l'entrée d'un monastère il n'est pas permis d'exiger ou de recevoir quelque chose à titre de payement[1]. Cependant, si le monastère est pauvre et qu'il ne suffise pas pour nourrir tant de personnes, l'entrée dans le monastère reste gratuite, mais on peut recevoir quelque chose pour l'entretien de la personne qui doit être reçue dans le monastère, quand les ressources de la maison sont insuffisantes. De même il est permis de recevoir plus facilement dans un couvent une personne à cause du dévouement qu'elle a montré pour la maison en faisant de larges aumônes, comme il est également permis d'attacher au contraire quelqu'un au monastère par des bienfaits temporels, afin de l'amener par là à entrer en religion ; quoiqu'il ne soit pas permis de donner ou de recevoir quelque chose d'après un pacte exprès pour entrer dans un monastère, comme on le voit (1, quest. 2, chap. Quam pio).

Mais c'est le contraire. Le droit dit (1, quest. 1, chap. 101) que tout ce qui vient de la grâce invisible ne doit jamais être vendu à prix d'argent ou pour toute autre récompense analogue. Or, tous ces biens spirituels nous viennent par la grâce invisible. Il n'est donc pas permis de les acheter à prix d'argent ou pour des récompenses.

Conclusion.

Il n'est point du tout défendu de recevoir ou de donner quelque chose pour l'entretien de ceux qui administrent les biens spirituels, pourvu que l'on n'ait l'intention ni de les acheter, ni de les vendre. Il faut répondre que comme on dit que les sacrements sont spirituels parce qu'ils confèrent la grâce spirituelle, de même il y a d'autres choses qu'on dit aussi spirituelles, parce qu'elles proviennent de cette grâce et qu'elles y disposent. Cependant elles sont produites par le ministère d'hommes qui doivent être entretenus par le peuple auquel ils dispensent ces faveurs, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 9, 7) : Fait-on jamais la guerre à ses dépens ?… Quel est celui qui fait paître le troupeau sans se nourrir de son lait ? C'est pourquoi il y a de la simonie à vendre ou à acheter ce qu'il y a de spirituel dans ces actes. Mais il est permis de recevoir ou de donner quelque chose pour soutenir ceux qui administrent les biens spirituels, d'après les règlements de l'Église et la coutume approuvée, pourvu toutefois que l'on n'ait pas l'intention d'acheter ou de vendre, et qu'on n'exige pas des fidèles ce qu'ils doivent donner, en les privant des grâces spirituelles ; car ce procédé aurait l'air d'une vente. Cependant, après avoir accordé gratuitement les secours spirituels, il est permis de faire intervenir l'autorité du supérieur pour exiger de ceux qui ne veulent pas et qui peuvent le faire, le payement des offrandes ordinaires établies par l'usage et des autres redevances[2].

100

1 Si un monastère est riche, il ne peut rien recevoir de celui qui y entre, d'après saint Thomas, saint Antonin, saint Liguori et Sylvius. Mais il y a beaucoup de théologiens qui supposent le contraire, parmi lesquels nous citerons Sylvestre, Soto, Tolet, etc. †

2 On a droit sans doute d'exiger des fidèles ce qu'ils doivent légalement d'après les tarifs établis, mais c'est un droit dont il ne faut pas user violemment. Il vaut mieux y renoncer, surtout dans les circonstances actuelles, parce que c'est le parti le plus sage et le plus avantageux à la religion. †

Article 4 : Est-il permis de recevoir de l'argent pour ce qui est annexé au spirituel ?

100

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis de recevoir de l'argent pour ce qui est annexé au spirituel. Car toutes les choses temporelles paraissent annexées aux choses spirituelles, puisqu'on doit rechercher les choses temporelles à cause des choses spirituelles. Si donc il n'est pas permis de vendre ce qui est annexé aux choses spirituelles, on ne pourra rien vendre de temporel ; ce qui est évidemment faux.

Réponse à l'objection N°1 :

Toutes les choses temporelles sont annexées au spirituel comme à leur fin ; c'est pourquoi il est permis de les vendre elles-mêmes ; mais le rapport qu'elles ont avec ce qui est spirituel ne peut pas se vendre.

Objection N°2.

Rien ne paraît être plus annexé aux choses spirituelles que les vases consacrés. Or, il est permis de vendre un calice pour la rédemption des captifs, comme le dit saint Ambroise (De offic., liv. 2, chap. 28). Il est donc permis de vendre ce qui est annexé au spirituel.

Réponse à l'objection N°2 :

Les vases sacrés sont annexés aux choses spirituelles comme à leur fin ; c'est pourquoi on ne peut vendre leur consécration. Cependant on peut en vendre la matière pour subvenir aux besoins de l'Église et des pauvres, pourvu qu'on ait fait une prière avant de les briser ; parce qu'après leur rupture, ils cessent d'être des vases sacrés et deviennent un pur métal. Par conséquent, si avec la même matière on faisait de nouveaux vases semblables aux premiers, ils auraient besoin d'être consacrés une seconde fois.

Objection N°3.

On regarde comme annexés à des choses spirituelles le droit de sépulture, le droit de patronage, le droit d'aînesse d'après les anciens[1], et le droit de recevoir les dîmes. Or, Abraham a acheté d'Ephron une double caverne pour y être enseveli (Gen., chap. 23), Jacob a acheté d'Ésaü son droit d'aînesse (Gen., chap. 25) ; le droit de patronage passe avec la chose vendue et on l'accorde à titre de fief ; on a donné les dîmes à des soldats, et on peut les racheter ; les prélats retiennent quelquefois pour un temps les fruits des prébendes qu'ils confèrent, quoique ces prébendes soient annexées à des choses spirituelles. Il est donc permis d'acheter et de vendre ce qui est annexé au spirituel.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien ne prouve que la double caverne qu'Abraham acheta pour y être enseveli fût une terre consacrée aux sépultures. C'est pourquoi il était permis à Abraham d'acheter cette terre pour en faire une sépulture et y mettre son tombeau ; comme il serait permis aujourd'hui d'acheter un champ ordinaire pour y établir un cimetière ou une église. Mais parce que les gentils regardaient comme sacrés les lieux destinés à enterrer les morts, si Ephron a eu l'intention de recevoir de l'argent d'Abraham pour un lieu de ce genre, il a péché en le lui vendant, quoique Abraham n'ait pas péché en l'achetant, puisqu'il ne se proposait que d'acheter un terrain ordinaire. Car il est encore permis aujourd'hui de vendre ou d'acheter, dans le cas de nécessité, une terre où il y a eu autrefois une église, comme nous l'avons dit à l'égard de la matière des vases sacrés (Réponse N°2). Ou

1 Parce qu'avant la loi, les aînés remplissaient les fonctions sacerdotales. †

bien Abraham est excusable, parce qu'il racheta de cette manière ce que sa demande avait d'onéreux. Car, quoique Ephron lui offrît gratuitement la sépulture, Abraham sentit néanmoins qu'il ne pouvait l'accepter de cette manière sans lui causer du dommage. — Pour le droit d'aînesse, il était dû à Jacob[1] d'après l'élection de Dieu, selon ces paroles de Malachie (1, 2) : J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü. C'est pourquoi Esaü a péché en vendant son droit d'aînesse ; mais Jacob n'a pas péché en l'achetant, parce qu'il se rédima de la perte qu'il souffrait. — Le droit de patronage ne peut pas être vendu par lui-même, ni donné en fief, mais il passe avec la terre qu'on vend ou qu'on concède. — On n'accorde pas aux laïques le droit spirituel de recevoir des dîmes, mais on leur donne seulement les choses temporelles qui en portent le nom, comme nous l'avons dit (quest. 87, art. 3). — À l'égard de la collation des bénéfices, il faut savoir que si l'évêque, avant de conférer un bénéfice à quelqu'un, a ordonné pour un motif quelconque de prendre quelque chose des fruits de ce bénéfice et de l'employer en bonnes œuvres, ce n'est pas une chose illicite. Mais s'il exige de celui auquel il confère ce bénéfice qu'il lui donne les fruits, c'est la même chose que s'il lui demandait un présent, et il y a en cela simonie.

Mais c'est le contraire. Le pape Paschal dit (1, q. 3, chap. Si quis objecerit) que quand deux choses sont inséparablement unies on ne peut vendre l'une sans l'autre, que par conséquent personne ne doit acheter une église, ou une prébende, ou quelque office ecclésiastique.

Conclusion.

Il est défendu de recevoir de l'argent pour les choses qui sont tellement annexées aux choses spirituelles qu'elles en dépendent ; mais on peut en recevoir pour celles qui sont annexées aux choses spirituelles, de telle sorte qu'elles s'y rapportent.

Il faut répondre qu'une chose peut être annexée au spirituel de deux manières :

1. Elle peut lui être annexée comme une chose qui en dépend. C'est ainsi que la possession des bénéfices ecclésiastiques est annexée au spirituel, parce qu'elle ne convient qu'à celui qui a un office clérical ; par conséquent ces biens ne peuvent exister d'aucune manière sans les choses spirituelles. C'est pourquoi il n'est permis en aucune façon de les vendre, parce qu'en les vendant, on laisse croire que les choses spirituelles sont aussi vendues[2].
2. Mais il y a des objets qui sont annexés au spirituel, parce qu'ils s'y rapportent. Tel est le droit de patronage, qui a pour but de présenter les clercs aux bénéfices ecclésiastiques ; tels sont les vases sacrés qui sont destinés à l'usage des sacrements. Ces choses ne présupposent pas ce qui est spirituel, mais elles lui sont plutôt antérieures dans l'ordre des temps. C'est pourquoi on peut les vendre d'une certaine manière[3], mais non selon qu'elles sont annexées au spirituel.

Article 5 : Est-il permis de donner des choses spirituelles pour un présent à linguâ ou ab obsequio ?

100

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis de donner des choses spirituelles pour un présent ab obsequio ou à linguâ. Car saint Grégoire dit (Regist., liv. 2, epist. 18) que ceux qui rendent des services à l'Église sont dignes de jouir d'une récompense ecclésiastique. Or, le présent ab obsequio sert les intérêts de l'Église. Il semble donc qu'il soit permis de donner des bénéfices ecclésiastiques en récompense de ce service.

1 D'ailleurs ce droit d'aînesse était plutôt quelque chose de temporel que de spirituel. †

2 Il est évident que dans ce cas on vend les choses spirituelles, puisque celle qui leur est annexée n'a par elle-même aucune valeur. Car qu'est-ce que le droit de jouir d'un bénéfice sans le bénéfice lui-même. †

3 On les vend d'après leur valeur matérielle et intrinsèque. †

Réponse à l'objection N°1 :

Si un ecclésiastique rend à un prélat un service honnête et qui se rapporte aux choses spirituelles[1], le dévouement avec lequel il lui a rendu ce service le rend digne d'un bénéfice ecclésiastique, comme toutes les autres bonnes œuvres. Il n'y a pas là munus ab obsequio, et c'est le cas dont parle saint Grégoire. Si le service n'est pas louable ou qu'il se rapporte à des choses charnelles[2], ce serait le munus ab obsequio, et il y aurait simonie.

Objection N°2.

Comme l'intention paraît être charnelle quand on donne à quelqu'un un bénéfice ecclésiastique pour un service qu'on en a reçu, de même si on le fait en vue de la parenté. Or, il ne semble pas que dans ce dernier cas il y ait simonie, parce qu'il n'y a ni achat, ni vente. Donc dans le premier cas non plus.

Réponse à l'objection N°2 :

Si l'on confère gratuitement quelque chose à quelqu'un à cause de la parenté ou de quelque affection charnelle, cette collation est illicite et charnelle. Elle n'est cependant pas simoniaque, parce qu'on ne reçoit rien dans cette circonstance. Par conséquent cette faute ne se rapporte pas au contrat de vente ou d'achat sur lequel est fondée la simonie. Si cependant quelqu'un donne à un autre un bénéfice ecclésiastique avec cette clause ou cette intention qu'il en revienne quelque chose à ses propres parents, c'est une simonie manifeste.

Objection N°3.

Ce que l'on fait seulement à la prière de quelqu'un paraît être fait gratuitement. Alors il ne semble pas qu'il y ait lieu à la simonie, qui consiste à acheter ou à vendre. Or, il y a munus à lingua, si l'on accorde un bénéfice ecclésiastique à la prière de quelqu'un. Il n'y a donc pas là de simonie.

Réponse à l'objection N°3 :

On appelle munus à linguâ l'éloge que l'on fait de quelqu'un pour lui donner un crédit qui est estimable à prix d'argent, ou bien les prières par lesquelles on acquiert la faveur ou l'on évite la disgrâce. C'est pourquoi, si quelqu'un a cela principalement en vue[3], il fait une simonie. Or, il semble avoir cela principalement en vue celui qui exauce des prières qu'on lui adresse pour un sujet indigne ; par conséquent le fait lui-même est simoniaque. Si l'on prie pour quelqu'un qui le mérite, le fait n'est pas simoniaque, parce qu'il y a là une cause légitime de conférer quelque chose de spirituel à celui pour lequel on fait une demande. Cependant il peut y avoir simonie dans l'intention, si l'on ne considère pas la dignité de la personne, mais la faveur humaine. Quand on demande pour soi d'obtenir une charge d'âmes, cette présomption est une cause d'indignité, et par conséquent on sollicite pour un indigne. Cependant, si on est dans l'indigence[4], on peut demander pour soi un bénéfice ecclésiastique sans charge d'âmes.

Objection N°4 :

Les hypocrites font des œuvres spirituelles pour obtenir les louanges des hommes, ce qui paraît appartenir au présent de la langue (munus linguæ). On ne dit cependant pas que les hypocrites sont des simoniaques. On ne contracte donc pas de simonie par cette sorte de présent.

Réponse à l'objection N°4 :

1 Comme l'intérêt de son église ou le secours de ses ministres. †

2 Comme s'il eût servi le prélat dans l'intérêt de ses parents, ou de son patrimoine, ou de quelque autre chose semblable. †

3 Ainsi celui qui donnerait de l'argent aux amis de l'évêque pour qu'ils fissent son éloge et qu'ils en obtinssent la position qu'il désire, celui-là serait simoniaque. †

4 Les canons ne le permettaient pas à un ecclésiastique qui était dans l'aisance (Extrà 6 Ad aures, De rescriptis). †

L’hypocrite ne donne pas quelque chose de spirituel pour être loué, mais il se montre seulement ce qu’il n’est pas, et par sa dissimulation il ravit furtivement les louanges humaines plutôt qu’il ne les achète. Sa faute ne revient donc pas à la simonie.

Mais c’est le contraire. Le pape Urbain II dit (Ep. 17 ad Lucium et hab., chap. Salvator, 1. quest. 3) : Celui qui donne ou qui obtient les choses ecclésiastiques, non pour le but pour lequel elles ont été établies, mais pour son propre gain, par un présent à linguâ, ab obsequio ou à manu, est un simoniaque.

Conclusion.

Comme ceux qui reçoivent de l’argent pour des choses spirituelles sont simoniaques, de même ceux qui reçoivent un présent à linguâ ou ab obsequio.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. 2), sous le nom d’argent on entend tout ce qui peut être apprécié d’après une valeur pécuniaire. Or, il est évident que le service d’un homme a pour objet un avantage que l’on peut estimer à prix d’argent. Ainsi on loue les serviteurs pour une somme particulière. C’est pourquoi donner une chose spirituelle pour un service temporel que l’on a reçu ou qu’on doit recevoir, c’est la même chose que si on la donnait pour une somme d’argent reçue ou promise équivalente à ce service. De même, quand l’on obtempère aux prières de quelqu’un pour accorder une faveur temporelle, cet acte a pour objet un avantage que l’on peut apprécier pécuniairement. C’est pourquoi, comme on fait une simonie en recevant de l’argent ou toute autre chose extérieure[1], de même on tombe dans cette faute par le munus à linguâ ou ab obsequio.

Article 6 : Est-ce une peine convenable pour le simoniaque que de le priver de ce qu’il a acquis par simonie ?

100

Objection N°1.

Il semble que ce ne soit pas une peine convenable pour un simoniaque que de le priver de ce qu’il a acquis par simonie. Car on fait une simonie par là même qu’on acquiert des choses spirituelles au moyen d’un présent. Or, il y a des choses spirituelles que l’on ne peut perdre une fois qu’on les a acquises ; tels sont tous les caractères qui sont imprimés par une consécration. Il n’est donc pas convenable de punir le simoniaque par la perte de ce qu’il a acquis.

Réponse à l’objection N°1 :

Celui qui reçoit par simonie un ordre sacré, reçoit à la vérité le caractère d’ordre à cause de l’efficacité du sacrement. Cependant il ne reçoit pas la grâce, ni le droit d’exercer les fonctions de son ordre, parce qu’il l’a reçu, pour ainsi dire furtivement, contre la volonté du principal Seigneur. C’est pourquoi il est suspendu de droit et par rapport à lui, afin qu’il ne confère pas de sacrements, et par rapport aux autres, afin que personne ne les reçoive de sa main, soit que son péché soit public, soit qu’il soit occulte[2], il ne peut pas redemander l’argent qu’il a donné honteusement, quoique celui qui l’a reçu le retienne injustement. S’il est simoniaque, parce qu’il a conféré l’ordre par simonie, ou parce qu’il a donné ou reçu un bénéfice de cette manière, ou qu’il a été entremetteur ; dans le cas où son péché est public, il est suspendu de droit[3], et pour lui et pour les autres. Mais dans le cas où il est occulte, il est de droit suspendu seulement pour lui, mais non pour les autres.

1 Ce que l’on appelle munus à manu. †

2 Cette peine est une excommunication majeure réservée au pape. †

3 L’évêque qui confère les ordres par simonie encourt la suspension de la collation de tous les ordres, au moins pendant trois ans. †

Objection N°2 :

Celui qui est arrivé à l'épiscopat par la simonie commande à son inférieur de recevoir de lui les ordres, et il semble que celui-ci doive lui obéir, du moins tant que l'Église le tolère. Or, personne ne doit recevoir une chose de celui qui n'a pas la puissance de la conférer. L'évêque ne perd donc pas la puissance épiscopale, quand il l'a acquise par simonie.

Réponse à l'objection N°2 :

L'on ne doit pas recevoir les ordres d'un évêque que l'on sait avoir été promu sur son siège par simonie, quand même il l'ordonnerait et qu'il menacerait de l'excommunication. Si l'on se laisse ordonner, on ne reçoit pas le pouvoir de remplir les fonctions de son ordre, quand même on ignorerait que ce prélat est simoniaque ; mais on a besoin de dispense. Quelques auteurs disent que si l'on ne peut prouver que l'évêque est simoniaque, on doit lui obéir en recevant les ordres, mais on ne doit pas exercer sans dispense. Cette décision n'est pas fondée, parce que personne ne doit obéir à quelqu'un pour entrer en communion avec lui pour une chose illicite. Or, celui qui est suspendu de droit et par rapport à lui, et par rapport aux autres, confère les ordres illicitement. Par conséquent, personne ne doit communiquer avec lui, en les recevant pour quelque motif que ce soit. Si la simonie n'est pas démontrée, il ne doit pas croire que le prélat est dans ses torts, et par conséquent il doit recevoir de lui les ordres, avec une conscience parfaitement formée. Mais si l'évêque est simoniaque d'une autre manière que par sa promotion qui a été souillée de ce crime, on peut recevoir de lui les ordres, si sa faute est occulte, parce qu'il n'est pas suspendu pour les autres, et qu'il l'est seulement pour lui-même, comme nous l'avons dit (Réponse N°1).

Objection N°3.

Personne ne doit être puni pour une chose qu'il n'a pas faite sciemment et volontairement ; parce que la peine est due au péché, qui est volontaire, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 74, art. 1 et 2). Or, il arrive quelquefois qu'on obtient par simonie quelque chose de spirituel par suite de l'intervention des autres et sans qu'on le sache. On ne doit donc pas être puni par la privation de ce qu'on a obtenu.

Réponse à l'objection N°3 :

La privation de ce qu'on a reçu n'est pas seulement la peine du péché, mais elle est encore quelquefois l'effet d'une acquisition injuste, comme quand on achète une chose de celui qui ne peut pas la vendre. C'est pourquoi si l'on reçoit par simonie, sciemment et de son plein gré un ordre ou un bénéfice ecclésiastique[1], non seulement on est privé de ce qu'on a reçu, de telle sorte qu'on n'exerce pas les fonctions de cet ordre, et qu'on doive résigner le bénéfice avec les fruits qu'on en a retirés, mais on est encore puni au delà, parce qu'on est marqué d'infamie et qu'on est tenu à restituer non seulement les fruits qu'on a perçus, mais ceux qui auraient pu être perçus par un propriétaire diligent[2], à l'exception des fruits qui ont été d'ailleurs employés dans l'intérêt de l'Église. Mais si, sans le savoir et sans le vouloir, il a été promu par simonie par des entremetteurs, il n'a pas le droit d'exercer les fonctions de son ordre, et il est tenu de résigner le bénéfice qu'il a obtenu avec les fruits qui existent encore, mais il n'est pas obligé de rendre les fruits qui ont été consommés, parce qu'il a possédé de bonne foi. Il y a une exception pour le cas où quelqu'un donnerait par malice de l'argent pour la promotion de quelqu'un ; on ne serait pas tenu de renoncer alors au bénéfice, à moins que l'on ait ensuite consenti à la convention, en payant la somme promise.

1 Par bénéfices on entend les titres ou offices ecclésiastiques qui sont inamovibles, et non les fonctions de vicaire, ou de légat, ou de tout autre qui n'a une juridiction spirituelle que pour un temps. La simonie que l'on commettrait à l'égard de ces charges n'encourrait pas les censures portées contre les simoniaques. †

2 Ce qui doit s'entendre des fruits qui restent, déduction faite des dépenses que leur provenance a occasionnés. †

Objection N°4.

Personne ne doit retirer un avantage de son péché. Or, si celui qui a reçu un bénéfice ecclésiastique par simonie rendait ce qu'il a perçu, quelquefois ce serait à l'avantage de ceux qui ont participé à la simonie, comme quand un prélat et tout le chapitre consentent à un acte simoniaque. On ne doit donc pas toujours rendre ce que l'on acquiert par simonie.

Réponse à l'objection N°4 :

L'argent, ou la possession, ou les fruits reçus par simonie, doivent être rendus à l'Église à laquelle on a fait injure, quoique le prélat ou quelques membres du chapitre soient en faute : parce que leur péché ne doit pas nuire aux autres : cependant on doit faire en sorte, autant que possible, que ceux qui ont péché ne retirent de là aucun avantage. Mais si le prélat et tout le chapitre ont participé, on doit, avec l'autorité du supérieur, donner ces biens aux pauvres ou à une autre Église.

Objection N°5.

Quelquefois on est reçu par simonie dans un monastère et on y fait un vœu solennel en faisant profession. Or, personne ne doit être délivré de l'obligation de son vœu, à cause d'une faute qu'il a commise. Un moine ne doit donc pas perdre ce qu'il a acquis par simonie.

Réponse à l'objection N°5 :

Si des religieux ont été reçus par simonie dans un monastère, ils doivent l'abandonner[1]. Si la simonie s'est pratiquée à leur escient et que le fait se soit passé depuis le concile général[2], ils sont chassés de leur monastère, sans avoir l'espérance d'y rentrer, et ils doivent passer sous une règle plus sévère pour y faire pénitence à jamais, ou dans un autre lieu du même ordre, s'il n'y a pas d'autre ordre plus sévère. Si la chose a eu lieu avant le concile, ils doivent aller dans d'autres maisons du même ordre. Et si cela est impossible, ils doivent par dispense être conservés dans le même ordre, pour qu'ils ne se répandent pas dans le monde, mais ils doivent être privés du rang qu'ils occupaient, et on doit leur assigner les dernières places. Si la simonie s'est faite à leur insu, avant ou après le concile, après avoir quitté le monastère, ils peuvent y être reçus de nouveau, mais non pas au rang qu'ils v occupaient, comme nous l'avons dit.

Objection N°6.

On n'inflige pas de peine extérieure en ce monde pour un mouvement intérieur du cœur, dont Dieu seul est juge. Or, la simonie se commet par l'intention ou la volonté seule, puisqu'on la définit au moyen de cette faculté, comme nous l'avons dit (art. 1). On ne doit donc pas toujours être privé de ce qu'on a acquis par simonie.

Réponse à l'objection N°6 :

Par rapport à Dieu la volonté seule rend simoniaque ; mais, par rapport à la peine ecclésiastique extérieure, on n'est pas puni comme tel, et l'on n'est pas obligé de renoncer au poste que l'on occupe ; toutefois on doit se repentir de la mauvaise intention qu'on a eue.

Objection N°7.

Il est moins facile d'être promu à un ordre plus élevé, que de persévérer dans celui qu'on a reçu. Or, quelquefois les simoniaques sont promus par dispense à un ordre plus élevé. Ils ne doivent donc pas toujours être privés de ce qu'ils ont reçu.

Réponse à l'objection N°7 :

Le pape seul peut dispenser celui qui a été promu sciemment à un bénéfice par simonie ; dans les autres circonstances l'évêque peut dispenser aussi, mais il faut auparavant que le simoniaque

1 L'excommunication portée contre cette espèce de simonie est tombée en désuétude (Vid. sanctum Liguori, Theol. moral., liv. 3, n° 108). †

2 Le concile général de Latran sous Innocent III. †

renonce à ce qu'il a acquis par simonie. Il obtient alors une petite dispense, ce qui lui donne droit à la communion laïque ; ou une grande dispense, de manière qu'après sa pénitence il conserve son ordre dans une autre Église ; ou une dispense plus grande qui le fait rester dans la même Église, mais à un rang moins élevé ; ou la plus grande, ce qui lui permet d'exercer dans la même Église les fonctions les plus élevées, sans pouvoir accepter jamais une prélature.

Mais c'est le contraire. Le droit s'exprime ainsi (1, quest. 1, chap. Si quis Episcopus) : Que celui qui a été ordonné par simonie, ne retire rien de l'ordination ou de la promotion qui s'est faite par trafic, mais qu'il soit privé de la dignité ou de la charge qu'il a obtenue à prix d'argent.

Conclusion.

La peine que mérite le simoniaque, c'est qu'il soit privé des biens qu'il a acquis par simonie.
Il faut répondre que personne ne peut retenir licitement ce qu'il a acquis contre la volonté du maître. Ainsi, par exemple, si quelqu'un disposait des biens de son maître pour les donner à un autre, contrairement à sa volonté et à ses ordres, celui qui les recevrait ne pourrait licitement les retenir. Or, le Seigneur, dont les prélats dans l'Église sont les dispensateurs et les ministres, a commandé de donner gratuitement les choses spirituelles, d'après ce mot de l'Évangile (Matth., 10, 8) : Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. — C'est pourquoi celui qui obtient les choses spirituelles au moyen d'un présent, ne peut licitement les retenir. De plus, les simoniaques qui vendent ou qui achètent les choses spirituelles[1], ainsi que leurs entremetteurs, sont punis d'autres peines, à savoir : de l'infamie et de la déposition, s'ils sont clercs ; et de l'excommunication, s'ils sont laïques, comme on le voit (1, quest. 1, chap. Si quis Episcopus).

100

1 Ces peines n'atteignent que la simonie qui a lieu à l'occasion des ordinations et des bénéfices. La simonie qui porte sur d'autres matières n'est pas soumise aux peines canoniques (Mgr Gousset, Théolog. mor., t. 1, p. 190). †

QUESTION 101 : DE LA PIÉTÉ

Question 101 : De la piété.....342
Article 1 : La piété s'étend-elle à des personnes déterminées ?.....343
Article 2 : La piété fournit-elle aux parents ce qui est nécessaire à leur entretien ?.....344
Article 3 : La piété est-elle une vertu spéciale, distincte des autres ?.....345
Article 4 : Sous prétexte de religion doit-on omettre les devoirs de la piété envers ses parents (2) ?.....346
[Q122-5]

Après avoir parlé de la religion nous devons nous occuper de la piété, et par son étude nous connaîtrons les vices qui lui sont opposés.

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

1. À qui la piété s'étend-elle ?
2. À quoi oblige-t-elle ?
3. Est-ce une vertu spéciale ?
4. Doit-on pour entrer en religion négliger le devoir de la piété ?[1]

1 Cet article a pour objet d'établir des principes d'après lesquels on peut empêcher la conscience d'être perplexe à l'égard des obligations qu'imposent ces deux vertus, la religion et la piété. †

Article 1 : La piété s'étend-elle à des personnes déterminées ?

101

Objection N°1.

Il semble que la piété ne s'étende pas à quelques individus en particulier. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 10, chap. 1) que l'on désigne ordinairement le culte de Dieu par le mot de piété, que les Grecs appellent (εύσέβειαν). Or, le culte de Dieu ne se rapporte pas aux hommes, mais il se rapporte exclusivement à Dieu. La piété ne s'étend donc pas à quelques individus d'une manière déterminée.

Réponse à l'objection N°1 :

Le moins est renfermé dans le plus. C'est pourquoi le culte qu'on doit à Dieu renferme en lui-même, comme quelque chose de particulier, le culte qui est dû aux parents. C'est ce qui fit dire à Dieu par son prophète (Malach., 1, 6) : Si je suis père, où est l'honneur qu'on me rend. C'est ainsi que le mot de piété[1] se rapporte aussi au culte divin.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Mor., liv. 1, chap. 15) : La piété donne un festin dans son jour, parce qu'elle remplit les entrailles du cœur d'œuvres de miséricorde. Or, on doit faire des œuvres de miséricorde envers tout le monde comme le dit saint Augustin (De doct. christ., liv. 1, chap. 30). La piété ne s'étend donc pas d'une manière déterminée à quelques personnes spéciales.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 1), le mot de piété est vulgairement employé pour désigner les œuvres de miséricorde. Je crois qu'il en est ainsi, parce que Dieu ordonne surtout de faire ces œuvres qui lui plaisent plus, d'après son propre témoignage, que les sacrifices ; et cette coutume a été cause qu'on donne à Dieu lui-même le nom de pieux.

Objection N°3.

Dans le monde il y a beaucoup d'autres liens que ceux de la famille et de la patrie, comme on le voit par Aristote (Eth., liv. 8, chap. 11 et 12), et sur chacun de ces liens repose une amitié qui paraît être la vertu de la piété, comme le dit la glose (interl.) à l'occasion de ces paroles de saint Paul (2 Tim., chap. 3) : Habentes quidem speciem pietatis. La piété ne s'étend donc pas seulement aux parents et aux concitoyens.

Réponse à l'objection N°3 :

Nos relations avec nos parents et nos concitoyens se rapportent plus aux principes de notre existence que toutes les autres ; c'est pourquoi le nom de piété s'étend à elles plus particulièrement. Mais c'est le contraire. Cicéron dit (De invent., liv. 2) : que la piété est une vertu par laquelle nous rendons un culte et des devoirs à ceux qui nous sont unis par le sang et aux bienfaiteurs de notre patrie[2].

Conclusion.

La piété s'étend à des personnes déterminées qui sont des parents ou des compatriotes.

Il faut répondre que l'homme est débiteur envers les autres de différentes manières, selon la diversité de leur prééminence et selon les divers bienfaits qu'il en a reçus. Sous ces deux rapports Dieu tient le premier rang ; il est l'être souverain, et le premier principe de notre existence et de notre gouvernement. Mais secondairement les principes qui nous ont donné l'être et qui nous gouvernent, ce sont nos parents et le pays où nous sommes nés et où nous avons été élevés. C'est

1 Le mot de piété est pris alors dans le sens le plus élevé, comme le mot Père quand on l'applique à Dieu. †

2 Saint Augustin adopte cette définition de Cicéron (Quæst., lib. 83, quæst. 3). †

pourquoi après Dieu, l'homme est surtout redevable envers ses parents et sa patrie. Par conséquent, comme il appartient à la religion de rendre à Dieu un culte, de même il appartient à la piété de rendre secondairement un culte aux parents et à la patrie[1]. — Dans le culte des parents se trouve compris le culte de tous ceux qui sont du même sang, parce qu'on ne leur donne le titre de consanguins que parce qu'ils sont sortis des mêmes parents, selon l'observation d'Aristote (Eth., liv. 8, chap. 12). Dans le culte de la patrie on renferme le culte de tous les concitoyens et de tous les amis du pays. C'est à cela que la piété s'étend principalement. [Q102-1] ; [Q122-5]

Article 2 : La piété fournit-elle aux parents ce qui est nécessaire à leur entretien ?

101

Objection N°1.

Il semble que la piété n'aille pas jusqu'à donner aux parents ce qui leur est nécessaire. Car la piété paraît être comprise dans ce précepte du Décalogue : Honorez votre père et votre mère. Or, ce précepte commande seulement d'honorer les parents. Ce n'est donc pas à la piété à leur donner ce dont ils ont besoin.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans l'honneur dû aux parents se trouve comprise toute l'assistance qu'on leur doit, selon l'explication de Notre-Seigneur (Matth., chap. 15). Car on doit venir au secours de son père, que l'on doit regarder comme ce qu'il y a de plus élevé.

Objection N°2.

On doit thésauriser pour ceux qu'on est tenu de soutenir. Or, d'après l'Apôtre : Les enfants ne doivent pas thésauriser pour leurs parents, comme on le voit (2 Cor., 12, 14). Ils ne sont donc pas tenus au nom de la piété de leur donner de quoi vivre.

Réponse à l'objection N°2 :

Le père ayant la nature d'un principe, le fils a celle d'un être qui procède d'un principe. C'est pourquoi, absolument parlant, c'est au père qu'il convient de venir en aide au fils. C'est pour ce motif qu'il ne doit pas seulement le secourir pendant un temps, mais il doit le faire durant toute sa vie ; et c'est ce qu'on appelle thésauriser. Mais que le fils donne quelque chose au père, ceci n'a lieu que par accident, en raison d'une nécessité pressante dans laquelle il est obligé de le secourir, mais il ne doit pas thésauriser, comme s'il lui amassait quelque chose pour un temps éloigné, parce que naturellement ce ne sont pas les parents qui sont les successeurs des enfants, mais ce sont les enfants qui sont les successeurs des parents.

Objection N°3.

La piété ne s'étend pas seulement aux père et mère, mais encore aux autres parents et aux concitoyens, comme nous l'avons vu (art. préc.). Or, nous ne sommes pas tenus de sustenter tous nos proches et tous nos concitoyens. Nous ne sommes donc pas tenus davantage de sustenter les auteurs de nos jours.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Cicéron (loc. cit.), on doit rendre un devoir et un culte aux parents et aux concitoyens, mais on ne doit pas le faire de la même manière envers tout le monde. On est tenu à des obligations plus étroites envers les parents[2] ; quant aux autres on doit les secourir selon ses propres moyens et selon la qualité des personnes.

1 Après Dieu, c'est à nos parents et à notre patrie que nous sommes le plus redevables. †

Mais c'est le contraire. Le Seigneur reprend les pharisiens (Matth., chap. 15) de ce qu'ils empêchaient les enfants de sustenter leurs parents.

Conclusion.

Quoique nous devions le respect et l'honneur à nos parents, comme une chose qui est de devoir par elle-même, cependant par piété nous devons encore les secourir et les sustenter, s'ils sont dans le besoin.

Il faut répondre que nous devons quelque chose à nos parents et à nos concitoyens de deux manières : par soi ou par accident. Par soi nous leur devons ce qui convient au père considéré comme tel. Par là même qu'il est le supérieur et en quelque sorte le principe existant du fils, celui-ci lui doit respect et soumission. Par accident on doit à son père ce qu'il est convenable qu'il reçoive selon les événements fortuits qui peuvent lui arriver ; par exemple, s'il est infirme, on doit le visiter et s'appliquer à le soigner ; s'il est pauvre, on doit le sustenter[1], et ainsi du reste. Toutes ces choses sont comprises sous le devoir qu'on doit lui rendre. C'est ce qui fait dire à Cicéron (De invent., liv. 2), que la piété rend un devoir et un culte. Le mot devoir se rapporte au dévouement et le mot culte au respect ou à l'honneur ; parce que, d'après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 1), on dit que nous avons un culte pour les hommes que nous honorons souvent de nos souvenirs ou de notre présence. [Q106-3] ; [Q122-5] ; [Q122-5b]

Article 3 : La piété est-elle une vertu spéciale, distincte des autres ?

101

Objection N°1.

Il semble que la piété ne soit pas une vertu spéciale distincte des autres. Car témoigner à quelqu'un du dévouement et un culte, c'est un effet de l'amour. Or, c'est là ce que fait la piété. Elle n'est donc pas une vertu distincte de la charité.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme la religion est une profession de foi, d'espérance et de charité, par lesquelles l'homme est mis primordialement en rapport avec Dieu ; de même la piété est une manifestation de l'amour que l'on a pour ses parents et son pays.

Objection N°2.

Le propre de la religion est de rendre un culte à Dieu. Or, la piété lui rend aussi un culte, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 1). Elle n'est donc pas distincte de la religion.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu est le principe de notre être et de notre gouvernement d'une manière bien plus excellente que nos parents ou notre patrie. C'est pourquoi la religion, qui rend à Dieu un culte, est autre que la piété, qui rend un culte aux parents et à la patrie. Mais ce qui appartient aux créatures, se dit de Dieu suréminemment et causalement, comme l'observe saint Denis (De div. nom., chap. 1). C'est ainsi que la piété désigne éminemment le culte de Dieu, et c'est dans le même sens que nous l'appelons notre Père. [Q102-1]

2 On doit secourir ses frères et sœurs plutôt que des étrangers, et il y a des théologiens qui disent que les frères et sœurs sont tenus à ce devoir, non seulement par la charité, mais encore par la piété fraternelle. †

1 Cette obligation d'assister les parents est de droit naturel, mais le droit civil la reconnaît aussi. Il oblige les enfants à donner des aliments à leur père et mère et autres ascendants qui sont indigents, et cette obligation est solidaire entre les enfants (Voy. Code civil, art. 205 et suiv.). †

Objection N°3.

La piété par laquelle on rend un culte et un devoir à la patrie paraît être la même chose que la justice légale qui se rapporte au bien commun. Or, cette espèce de justice est une vertu générale, comme on le voit (Eth., liv. 5, chap. 1 et 2). La piété n'est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°3 :

La piété s'étend à la patrie, selon qu'elle est pour nous un principe d'existence, tandis que la justice légale se rapporte au bien de l'État, selon qu'il est un bien commun. C'est pourquoi la justice légale est une vertu générale plutôt que la piété.

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

Conclusion.

La piété est une vertu spéciale par laquelle on rend un devoir et un culte à ses parents, à ses proches et à ses concitoyens.

Il faut répondre qu'une vertu est spéciale par là même qu'elle se rapporte à un objet sous une raison particulière. Ainsi puisqu'il appartient à la nature de la justice de rendre aux autres ce qui leur est dû, toutes les fois que l'on rencontre une espèce particulière de dette à acquitter envers quelqu'un, il y a là une vertu spéciale. Or, on doit spécialement quelque chose à quelqu'un, par là même qu'il est le principe naturel qui nous a donné l'être et qui nous gouverne. La piété a pour objet ce principe, puisqu'elle nous fait rendre un devoir et un culte à nos parents, à notre pays et à ceux qui ont des rapports avec notre famille et notre patrie. Elle est donc une vertu spéciale. [Q102-1] ; [Q103-3] ; [Q121-1]

Article 4 : Sous prétexte de religion doit-on omettre les devoirs de la piété envers ses parents (2) ?

101

Objection N°1.

Il semble que pour cause de religion on doive négliger les devoirs de la piété envers les parents. Car le Seigneur dit (Luc, 14, 26) : Si quelqu'un vient à moi et qu'il ne haïsse pas son père et sa mère, et son épouse, et ses enfants et ses frères, et ses sœurs, et son âme aussi, il ne peut être mon disciple. Il est dit à la louange de saint Jacques et de saint Jean (Matth., 4, 22), qu'ayant quitté leurs filets et leurs parents, ils suivirent le Christ. On rapporte aussi, à la gloire des lévites (Deut., 33, 9), que celui qui dit à son père et à sa mère : Je ne vous connais point, et à ses frères : Je ne sais qui vous êtes, et qui n'a point connu ses propres enfants ; ce sont ceux-là qui ont exécuté la parole de Dieu. Or, en méconnaissant ses père et mère et ses autres parents, ou en les haïssant, il est nécessaire que l'on omette les devoirs de la piété. On doit donc négliger ces devoirs pour cause de religion.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Grégoire (Hom. 37 in Evang.), expliquant cette parole du Seigneur, dit que quand nos parents sont des ennemis qui s'opposent à nos progrès dans la voie de Dieu, nous devons les quitter par la haine et la fuite. Car si nos parents nous excitent au mal et qu'ils nous détournent du culte divin, nous devons sous ce rapport les abandonner et les haïr. C'est ainsi qu'il est dit que les lévites ont méconnu leurs proches, parce qu'ils n'ont pas épargné les idolâtres, selon l'ordre du Seigneur, comme on le voit (Ex., chap. 32). Quant à saint Jacques et à saint Jean, ils sont loués d'avoir suivi le Seigneur, après avoir abandonné leurs parents, non parce que leur père les excitait au péché, mais parce qu'ils ont pensé qu'il pourrait se suffire, et que, par conséquent, rien ne les empêchait de suivre le Christ.

Objection N°2.

L'Évangile rapporte (Matth., 8, 22 ; Luc, 9, 58) que le Seigneur dit à un disciple qui lui demandait de le laisser aller ensevelir son père : Laissez les morts ensevelir leurs morts. Pour vous, allez et annoncez le royaume de Dieu. Or, prêcher est un devoir de religion, et ensevelir son père un devoir de piété. On doit donc omettre ce dernier devoir à cause de la religion.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Seigneur a défendu au disciple de s'occuper de la sépulture de son père, parce que, comme le dit saint Chrysostome (Homil. 28 in Matth.), le Seigneur l'a délivré par là d'une foule de peines, par exemple, du deuil, du chagrin et de toutes les autres choses auxquelles on s'attend alors ; car, après l'enterrement, il faut ouvrir le testament, partager l'héritage et se livrer à d'autres soins de cette nature. La raison principale, c'est qu'il y en avait d'autres qui pouvaient parfaitement remplir pour lui ce devoir. Ou bien, d'après saint Cyrille (Sup. Luc, chap. 9), ce disciple ne demande pas à ensevelir son père qui vient de mourir, mais à le sustenter dans sa vieillesse jusqu'à ce que l'heure de sa sépulture arrive ; ce que le Seigneur ne lui a pas permis, parce qu'il y avait d'autres parents qui pouvaient se charger de ce soin.

Objection N°3.

Nous appelons Dieu par antonomase notre Père. Or, comme nous honorons nos parents par la piété, de même nous honorons Dieu par la religion. Il faut donc omettre les devoirs de la piété pour le culte de la religion.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce que nous faisons par piété pour nos parents selon la chair, nous le rapportons à Dieu ; comme les autres œuvres de miséricorde que nous faisons pour notre prochain, nous les faisons aussi pour Dieu, d'après ce passage de l'Évangile (Matth., 25, 40) : Ce que vous avez fait pour le dernier d'entre les miens, vous l'avez fait pour moi. C'est pourquoi si nos secours sont nécessaires à nos parents, de telle sorte qu'ils ne puissent se sustenter sans cela[1], et que d'ailleurs ils ne nous portent pas à agir contre Dieu, nous ne devons pas, en vue de la religion, les abandonner. Mais si nous ne pouvons, sans pécher, les secourir, ou s'ils peuvent se suffire sans nos soins, il nous est permis de ne rien faire pour eux, pour nous livrer plus ardemment à la religion.

Objection N°4.

Les religieux sont tenus, par un vœu qu'il n'est pas permis de transgresser, d'accomplir les observances de leur règle qui les empêchent de venir au secours de leurs parents ; soit à cause de la pauvreté, qui fait qu'ils ne possèdent rien en propre ; soit à cause de l'obéissance, qui ne leur permet pas de sortir de leur cloître sans la permission de leurs supérieurs. On doit donc, pour cause de religion, omettre les devoirs de la piété envers ses parents.

Réponse à l'objection N°4 :

L'on ne doit pas raisonner sur celui qui est encore dans le siècle, comme sur celui qui a déjà fait profession. Car celui qui est dans le siècle, s'il a des parents qui ne peuvent vivre sans lui, ne doit pas les laisser pour entrer en religion, parce qu'il transgresserait le précepte qui ordonne de les honorer ; quoiqu'il y en ait qui prétendent qu'il pourrait dans ce cas les laisser, en les abandonnant à la garde de Dieu. Mais si l'on y fait attention, ce serait tenter Dieu, puisque, le conseil humain lui dictant ce qu'il doit faire, il exposerait ses parents au péril dans l'espérance d'un secours divin. Mais si ses parents peuvent vivre sans lui, il lui serait permis de les abandonner et d'entrer en

1 Il suffit que les parents soient dans une nécessité grave pour qu'on soit retenu dans le siècle et qu'on ne puisse entrer en religion. Si on y entrait malgré cela, on devrait en sortir, d'après Navarre, Sylvius, Billuart et plusieurs autres théologiens. †

religion ; parce que les enfants ne sont obligés de soutenir leurs parents que dans le cas de nécessité, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Au contraire, celui qui a fait profession est considéré comme mort au monde. À l'occasion de la détresse de ses parents, il ne doit donc pas sortir du cloître dans lequel il est enseveli avec Jésus-Christ, pour s'impliquer de nouveau dans les affaires du siècle. Sauf l'obéissance qu'il doit à son supérieur et l'état de son ordre, il doit néanmoins faire pieusement tous ses efforts pour trouver moyen de les secourir[1].

Mais c'est le contraire. Le Seigneur reprend les pharisiens (Matth., chap. 15) qui, en vue de la religion, dispensaient les enfants d'honorer leurs parents.

Conclusion.

Puisque la piété et la religion sont deux vertus, nous ne devons pas omettre par religion les devoirs de la piété, à moins qu'ils ne nous détournent trop du culte de Dieu.

Il faut répondre que la religion et la piété sont deux vertus. Or, une vertu n'est pas contraire à une autre, ni elle ne lui répugne pas, parce que, d'après Aristote (Prædicam., chap. De oppos.), le bien n'est pas contraire au bien. Par conséquent, il ne peut pas se faire que la piété et la religion se gênent mutuellement et que l'acte de l'une soit exclu à cause de l'acte de l'autre. Mais l'acte de chaque vertu est limité, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 7, art. 2, et quest. 18, art. 3), par des circonstances déterminées. S'il les dépasse, ce n'est plus un acte vertueux, mais un acte vicieux. Ainsi il appartient à la piété de rendre aux parents le devoir et le culte qui leur sont dus d'une manière légitime. Mais il n'est pas juste que l'homme veuille honorer son père plus que Dieu. Comme l'observe saint Ambroise (Sup. Luc, chap. 12, Erunt quinque, etc.), l'amour de Dieu passe avant l'affection qui résulte des liens du sang. — Si donc le culte de nos parents nous détournait du culte de Dieu, ce ne serait pas de la piété que de s'attacher au culte de ses parents, au détriment des devoirs que l'on a à remplir envers Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (Epist. ad Heliod.) : Marchez en foulant aux pieds votre père, en foulant aux pieds votre mère ; volez vers l'étendard de la croix : le sublime de la piété, c'est d'être cruel de cette manière. C'est pourquoi, dans cette circonstance, on doit omettre les devoirs de la piété envers les parents pour le culte divin de la religion[2]. Mais, si en rendant aux parents les devoirs qui leur sont dus, on n'est pas détourné par là du culte divin, alors ces devoirs appartiennent à la piété, et l'on n'est pas forcé d'abandonner la piété pour la religion. [Q122-5]

101

1 D'après ces dernières paroles, on voit que saint Thomas ne dit pas absolument que le religieux ne peut pas rentrer dans le monde pour les secourir, mais il veut seulement qu'il le fasse sans blesser l'obéissance qu'il doit à sa règle et à ses supérieurs. C'est le sens de Cajétan, de Sylvestre, de Sylvius et de plusieurs autres. †

2 Il ne s'agit pas seulement ici du culte qui est dû à Dieu d'après les lois ecclésiastiques, comme l'obligation d'entendre la messe le dimanche. Car, dans ce cas, il vaudrait mieux secourir ses parents, parce que ce qui est de droit naturel l'emporte sur ce qui est de droit humain. †

QUESTION 102 : DU RESPECT ET DE SES PARTIES

Question 102 : Du respect et de ses parties.....349
Article 1 : Le respect est-il une vertu spéciale distincte des autres ?.....350
Article 2 : Appartient-il au respect de rendre un culte et un honneur à ceux qui sont élevés en dignité ?.....351
Article 3 : Le respect est-il une vertu plus noble que la piété ?.....352
[Q122-5]

Nous allons nous occuper du respect et de ses parties, et on verra par là même quels sont les vices qui lui sont opposés.

Sur le respect trois questions se présentent :

1. Le respect est-il une vertu spéciale distincte des autres ?[1]
2. Quels sont les devoirs que le respect inspire ?[2]
3. Du rapport du respect avec la piété.

1 Saint Augustin définit ainsi, d'après Cicéron, cette vertu, qu'en latin on désigne sous le nom d'observantia. Virtus per quam homines aliquâ dignitate antecellentes quodam cultu et honore dignantur. †

2 Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures : car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par Dieu. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre établi par Dieu ; et ceux qui résistent attirent la condamnation sur eux-mêmes (Rom., 13, 1-2). †

Article 1 : Le respect est-il une vertu spéciale distincte des autres ?

102

Objection N°1.

Il semble que le respect ne soit pas une vertu spéciale distincte des autres. Car les vertus se distinguent d'après leurs objets. Or, l'objet du respect ne se distingue pas de l'objet de la piété. Car Cicéron dit (De invent., liv. 2) : que le respect est une vertu par laquelle les hommes honorent d'un culte ceux qui sont élevés en dignité. Or, la piété rend un culte et un honneur aux parents qui sont les premiers en dignité. Le respect n'est donc pas une vertu distincte de la piété.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3, Réponse N°2), la religion reçoit par excellence le nom de piété, et cependant la piété proprement dite est distincte de la religion. De même la piété peut recevoir par excellence le nom de respect. Ce qui n'empêche pas le respect proprement dit de se distinguer d'elle.

Objection N°2.

Comme on doit un honneur et un culte aux hommes qui sont élevés en dignité, on doit les mêmes égards à ceux qui se distinguent par la science et la vertu. Or, il n'y a pas de vertu spéciale par laquelle nous rendions un culte et un honneur aux hommes qui ont la supériorité de la science ou de la vertu. Le respect par lequel nous rendons un culte et un honneur à ceux qui nous surpassent en dignité, n'est donc pas une vertu spéciale distincte des autres.

Réponse à l'objection N°2 :

Un individu par là même qu'il est élevé en dignité, n'a pas seulement une supériorité d'état, mais il a encore la puissance de gouverner ceux qui lui sont soumis : par conséquent le caractère de principe lui convient, en raison de ce qu'il régit les autres. Mais de ce qu'un homme a une science ou une vertu parfaite, il ne remplit pas les fonctions de principe par rapport aux autres ; il a seulement en lui-même une certaine supériorité. C'est pourquoi il y a une vertu spéciale qui a pour objet de rendre un honneur et un culte à ceux qui sont élevés en dignité. Mais parce qu'au moyen de la science, de la vertu et de toutes les autres qualités semblables on se rend apte à obtenir les dignités, les égards que l'on a pour ceux qui ont une certaine supériorité se rapportent à la même vertu[1].

Objection N°3.

Nous avons beaucoup de dettes à l'égard des hommes élevés en dignité, et la loi nous contraint de nous en acquitter, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 13, 7) : Rendez à chacun ce qui lui est dû, le tribut à qui vous devez le tribut, etc. Or, les choses auxquelles la loi nous contraint appartiennent à la justice légale, ou à la justice spéciale. Le respect n'est donc pas par lui-même une vertu spéciale distincte des autres.

Réponse à l'objection N°3 :

Il appartient à la justice spéciale proprement dite de rendre adéquatement à chacun ce qui lui est dû. Ce qui ne peut se faire à l'égard des hommes vertueux et de ceux qui font un bon usage de leur dignité, pas plus qu'envers Dieu et les parents. C'est pourquoi ceci appartient à une vertu secondaire, mais non à la justice spéciale qui est une vertu principale. Quant à la justice légale, elle s'étend aux actes de toutes les vertus, comme nous l'avons dit (quest. 58, art. 6).

1 On respecte et on honore en eux le talent, qui est aussi un don de Dieu, comme le pouvoir. †

Mais c'est le contraire. Cicéron (loc. cit.) compte le respect parmi les autres parties de la justice qui sont des vertus spéciales.

Conclusion.

Le respect est une vertu spéciale par laquelle nous rendons un culte et un honneur aux personnes élevées en dignité, et cette vertu est comprise sous la piété.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 1 et 3, et quest. 80), il est nécessaire de distinguer les vertus d'après un ordre descendant, comme l'excellence des personnes envers lesquelles on est tenu à quelque chose. Ainsi comme notre père selon la chair participe particulièrement à la nature du principe qui se trouve universellement en Dieu ; de même la personne qui prend soin de nous sous quelque rapport participe en particulier à la propriété du père ; parce que le père est le principe de la génération, de l'éducation, de l'instruction et de tout ce qu'embrasse la perfection de la vie humaine. Or, une personne élevée en dignité est comme un principe de gouvernement relativement à certaines choses. Tels sont le chef de l'État pour les affaires civiles, le chef de l'armée pour les affaires de la guerre, le maître pour les sciences, et il en est de même des autres. De là il résulte que tous ces personnages reçoivent le nom de père, à cause de l'analogie de leurs soins. C'est ainsi que les serviteurs de Naman lui dirent (4 Rois, 5, 13) : Mon père, quoique le prophète vous ait dit une grande chose, etc. C'est pourquoi, comme sous la religion par laquelle on rend un culte à Dieu se trouve la piété par laquelle on honore les parents ; de même sous la piété se trouve le respect par lequel on rend un culte et un honneur aux personnes d'une dignité éminente.

Article 2 : Appartient-il au respect de rendre un culte et un honneur à ceux qui sont élevés en dignité ?

102

Objection N°1.

Il semble qu'il n'appartienne pas au respect de rendre un culte et un honneur à ceux qui sont élevés en dignité. Car, comme l'observe saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 1), on dit que nous avons un culte pour les personnes que nous honorons. Par conséquent le culte et l'honneur paraissent être une même chose. C'est donc à tort que l'on dit que le respect rend un culte et un honneur à ceux qui sont élevés en dignité.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans le culte on ne comprend pas seulement l'honneur, mais encore toutes les autres choses qui appartiennent aux actes honnêtes par lesquels l'homme est mis en rapport avec ses semblables.

Objection N°2.

Il appartient à la justice de rendre ce qui est dû, et par conséquent c'est là aussi ce qui appartient au respect qui est une partie de la justice. Or, nous ne devons pas un culte et un honneur à tous ceux qui sont élevés en dignité, mais seulement à ceux qui ont autorité sur nous. On a donc tort de s'exprimer d'une manière aussi générale.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. 80), il y a deux sortes de dettes. L'une légale dont nous sommes contraints par la loi de nous acquitter[1]. C'est ainsi que l'homme doit un honneur et un culte à ceux qui sont établis en dignité et qui ont autorité sur lui. L'autre est une dette morale qui est due par

1 La loi punit celui qui manque de respect à son chef, parce que c'est la première condition d'ordre social. †

honnêteté. C’est de cette manière que nous devons un culte et un honneur à ceux qui sont élevés en dignité, quoique nous ne leur soyons pas soumis.

Objection N°3.

Nous ne devons pas seulement honorer ceux qui sont au-dessus de nous par leur dignité, mais nous devons encore les craindre, et leur faire des présents, d’après ces paroles de saint Paul (Rom., 13, 7) : Rendez à chacun ce qui lui est dû ; le tribut à qui vous devez le tribut ; les impôts à qui vous devez les impôts ; la crainte à qui vous devez la crainte ; l’honneur à qui vous devez l’honneur. Nous leur devons encore l’obéissance et la soumission, d’après le même apôtre (Héb., 13, 17) : Obéissez à vos chefs et soyez-leur soumis. C’est donc à tort que l’on dit que le respect consiste à rendre un culte et un honneur.

Réponse à l’objection N°3 :

On doit honorer ceux qui sont élevés en dignité en raison de la sublimité de leur rang ; on doit les craindre en raison de leur puissance coercitive ; on doit, en raison de leur gouvernement, leur obéir comme les sujets obéissent à leurs princes ; enfin on leur doit les tributs qui sont une rémunération de leur travail.

Mais c’est le contraire. Cicéron dit (De invent., liv. 2) que le respect est une vertu par laquelle on rend un culte et un honneur à ceux qui sont placés au-dessus des autres par leur dignité.

Conclusion.

Le respect a pour objet de rendre un culte et un honneur à ceux qui sont élevés en dignité.
Il faut répondre qu’il appartient à ceux qui sont élevés en dignité de gouverner leurs sujets. Or, gouverner, c’est mener quelqu’un à la fin qu’il doit atteindre. C’est ainsi que le nautonier gouverne le navire, en le conduisant au port. Comme tout moteur a une excellence et une vertu supérieure à ce qui est mû ; il s’ensuit qu’on doit considérer dans celui qui est élevé en dignité d’abord l’excellence de son état avec le pouvoir qu’il a sur ses sujets et ensuite les fonctions mêmes de son gouvernement. En raison de son excellence, on lui doit l’honneur qui est une reconnaissance de sa supériorité ; en raison de son office de gouverneur on lui doit le culte qui consiste dans le dévouement ; ce qui a lieu quand on obéit à ses ordres et qu’on lui est reconnaissant, comme on le peut, de ses bienfaits.

Article 3 : Le respect est-il une vertu plus noble que la piété ?

102

Objection N°1.

Il semble que le respect soit une vertu plus noble que la piété. En effet le prince que l’on honore par le respect est au père qu’on honore par la piété ce qu’un gouverneur général est à un gouverneur particulier. Car la famille que le père gouverne est une partie de l’État qui est gouverné par le prince. Or, la vertu universelle est la plus noble, et c’est à elle que les choses inférieures sont le plus profondément soumises. Le respect est donc une vertu plus noble que la piété.

Réponse à l’objection N°1 :

Le prince est au père ce qu’une puissance générale est à une puissance particulière, relativement au gouvernement extérieur, mais il n’en est pas de même si on considère le père comme le principe de la génération. Car sous ce rapport il a de l’analogie avec la puissance divine qui est la cause productive de tous les êtres.

Objection N°2.

Ceux qui sont élevés en dignité ont soin du bien général ; au lieu que les parents font partie du bien privé que l'on doit mépriser pour le bien général. C'est pourquoi on loue ceux qui s'exposent eux-mêmes à la mort pour le bien commun. Par conséquent le respect par lequel on rend un culte à ceux qui ont des dignités est une vertu plus noble que la piété qui rend un culte aux personnes avec lesquelles on est uni par le sang.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand on honore les personnes élevées en dignité selon qu'elles se rapportent au bien commun, ce culte qu'on a pour elles n'appartient plus au respect, mais à la piété, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

Après Dieu, ce sont surtout les gens vertueux que l'on doit honorer et vénérer. Or, l'on honore et l'on vénère ceux qui sont vertueux, en leur témoignant du respect, comme nous l'avons dit (art. 1). Le respect est donc après la religion la principale vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

L'honneur ou le culte qu'on rend ne doit pas être absolument proportionné à la personne qui le reçoit considérée en elle-même, mais selon ce qu'elle est par rapport à ceux qui le lui rendent. Ainsi, quoique un homme vertueux considéré en lui-même soit plus digne d'être honoré que des parents ; cependant les enfants sont plus tenus de rendre un culte et un honneur à ceux qui leur ont donné le jour qu'à des étrangers qui sont vertueux, à cause des bienfaits qu'ils en ont reçus et des liens naturels qui les unissent à eux.

Mais c'est le contraire. Les préceptes de la loi ont pour objet des actes de vertu. Or, immédiatement après les préceptes religieux qui appartiennent à la première table, vient le précepte qui nous commande d'honorer nos parents, ce qui appartient à la piété. Selon l'ordre de dignité, la dignité vient donc immédiatement après la religion.

Conclusion.

La piété l'emporte de beaucoup sur le respect, puisqu'elle nous fait rendre un culte et un honneur à des personnes qui nous sont plus étroitement unies.

Il faut répondre que l'on peut rendre hommage aux personnes élevées en dignité de deux manières :

1. Par rapport au bien général, comme quand on les sert dans l'administration de l'État. Ceci n'appartient plus au respect, mais à la piété qui rend un culte, non seulement aux parents, mais encore à la patrie.
2. On rend aux personnes élevées en dignité des services particuliers qui se rapportent à leurs intérêts ou à leur gloire personnelle ; ceci appartient proprement au respect, selon qu'il est distinct de la piété.

C'est pourquoi le rapport du respect à la piété doit nécessairement se considérer d'après la diversité des relations qu'ont avec nous les différentes personnes qui sont l'objet de ces deux vertus. Or, il est évident que nos pères et mères et ceux qui nous sont proches par le sang nous sont plus substantiellement unis que ceux qui sont élevés en dignité. Car la génération et l'éducation dont le père est le principe appartient plus à la substance que le gouvernement extérieur qui a pour principe les dignitaires. Par conséquent la piété l'emporte sur le respect, parce que son culte s'adresse à des personnes qui nous sont plus intimement unies et auxquelles nous avons plus d'obligation. [Q122-5]

102

QUESTION 103 : DE L'HONNEUR QU'ON REND AUX SUPÉRIEURS.[1]

Question 103 : De l'honneur qu'on rend aux supérieurs.....354
Article 1 : L'honneur implique-t-il quelque chose de corporel ?.....355
Article 2 : L'honneur est-il dû en propre aux supérieurs ?.....356
Article 3 : L'honneur de dulie est-il une vertu spéciale distincte de l'honneur de latrie ?.....357
Article 4 : Y a-t-il différentes espèces de dulie ?.....359

Après avoir parlé du respect, nous allons considérer ses différentes parties.

Nous traiterons :

1. De l'honneur par lequel on rend hommage aux supérieurs ;
2. De l'obéissance, par laquelle on exécute leurs ordres.

À l'égard de l'honneur quatre questions se présentent :

1. L'honneur est-il quelque chose de spirituel ou de corporel ?
2. Ne devons-nous honorer que nos supérieurs ?
3. La vertu de dulie, qui consiste à rendre des honneurs et un culte à ceux qui sont au-dessus de nous, est-elle une vertu spéciale distincte de la vertu de latrie ?[2]
4. Cette vertu se distingue-t-elle en différentes espèces ?

1 Cette question est intitulée Dulia, du mot grec que l'on pourrait traduire en latin par servitus. Nous avons eu recours à une périphrase pour rendre ce titre, afin d'en mieux préciser le sens. †

2 Les mots dulia et latria signifient l'un et l'autre la même chose. On pourrait les traduire indifféremment en latin par le mot servitus, mais il est reçu par l'usage que le culte de latrie est le culte de Dieu, et le culte de dulie le culte des créatures et principalement des bienheureux qui sont dans le ciel. C'est saint Augustin qui a le premier précisé ainsi le sens de ces deux expressions (Voy. quest. 81, art. 1). †

Article 1 : L'honneur implique-t-il quelque chose de corporel ?

103

Objection N°1.

Il semble que l'honneur n'implique pas quelque chose de corporel. Car l'honneur est un témoignage de vénération rendu à la vertu, comme on peut le dire d'après Aristote (Eth., liv. 1, chap. 5). Or, cette marque de révérence est quelque chose de spirituel ; car révérer est un acte de crainte, comme nous l'avons vu (quest. 81, art. 2, Réponse N°1). L'honneur est donc quelque chose de spirituel.

Réponse à l'objection N°1 :

La révérence n'est pas la même chose que l'honneur. Mais elle est d'un côté le premier motif qui nous porte à rendre à quelqu'un des honneurs ; car on n'honore les personnes qu'autant qu'on les révère. D'un autre côté, elle est la fin de l'honneur, dans le sens que l'on honore un individu, pour qu'il soit révéré par les autres.

Objection N°2.

D'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3), l'honneur est la récompense de la vertu. Or, la récompense de la vertu, qui consiste principalement dans des choses spirituelles, n'est pas quelque chose de corporel, puisque la récompense est plus noble que le mérite. L'honneur ne consiste donc pas dans des choses corporelles.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit Aristote (ibid.), l'honneur est la récompense suffisante de la vertu[2]. Car dans les choses humaines et corporelles, il n'y a rien de plus grand que l'honneur, selon qu'on considère les choses corporelles comme les signes démonstratifs d'une vertu supérieure. Or, comme on doit manifester ce qui est bon et beau, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 5, 15) : Quand on allume une lampe, on la met, non sous le boisseau, mais sur le chandelier, pour qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison, il s'ensuit que l'honneur est pris pour la récompense de la vertu.

Objection N°3.

L'honneur se distingue de la louange et de la gloire. Or, la louange et la gloire consistent dans des choses extérieures. L'honneur consiste donc dans ce qui est intérieur et spirituel.

Réponse à l'objection N°3 :

La louange se distingue de l'honneur de deux manières :

1. Parce que la louange ne consiste que dans les paroles, tandis que l'honneur consiste dans tous les signes extérieurs ; et sous ce rapport la louange est renfermée dans l'honneur.
2. Parce qu'en honorant quelqu'un, nous rendons témoignage de sa bonté d'une manière absolue, au lieu que par la louange, nous attestons son mérite relativement à une fin. C'est ainsi que nous faisons l'éloge de celui qui travaille bien dans un genre.

Ainsi l'honneur est le propre des hommes vertueux qui n'ont pas une bonté relative, mais une bonté absolue, comme le remarque Aristote (Eth., liv. 1, chap. 5). Quant à la gloire, elle est l'effet de l'honneur et de la louange ; parce que, par là même que nous rendons témoignage à la bonté de quelqu'un, son mérite parvient à la connaissance de plusieurs personnes, et c'est ce que le mot de gloire implique. Car le mot gloire (gloria) vient du mot claria (illustre). C'est pour ce motif que la glose dit, d'après saint Augustin (Lib. 3 cont. Maxim., chap. 13), que la gloire est une connaissance illustre accompagnée d'éloges.

2 Ce n'est pas une récompense qui égale le prix de la vertu, mais c'est la récompense qui lui convient, puisque dans les choses humaines il n'y en a pas de plus élevée. †

Mais c'est le contraire. Saint Jérôme, expliquant ce passage de saint Paul (1 Tim., 5, 17) : Que les prêtres qui gouvernent bien soient jugés digne d'un double honneur, dit (Ep. ad Ageruch.) que ce double honneur désignait l'aumône ou les présents. Or, ces choses sont corporelles. L'honneur consiste donc dans des choses de cette nature.

Conclusion.

Quoique l'honneur, par rapport à Dieu, consiste dans un acte intérieur, il consiste par rapport aux hommes dans des signes extérieurs et corporels.

Il faut répondre que l'honneur est un témoignage rendu à la supériorité de quelqu'un. Ainsi les hommes qui veulent être honorés cherchent un témoignage de leur supériorité, comme on le voit dans Aristote (Eth., liv. 1, chap. 5, et liv. 8, chap. 8). Or, un témoignage se rend devant Dieu ou devant les hommes. Devant Dieu, qui voit au fond des cœurs, le témoignage de la conscience suffit. C'est pourquoi l'honneur par rapport à Dieu peut consister uniquement dans le mouvement intérieur du cœur, quand on pense à sa grandeur infinie ou à celle d'un autre homme devant lui. — Mais, à l'égard des hommes, on ne peut rendre témoignage que par des signes extérieurs ; soit par des paroles, comme quand on exalte dans ses discours le mérite de quelqu'un ; soit par des actes, comme quand on le salue ou qu'on va à sa rencontre ; soit par des choses extérieures, par exemple, en lui offrant des présents, ou en lui dressant des statues, ou de toute autre manière. C'est ainsi que l'honneur consiste dans des signes extérieurs et corporels.

Article 2 : L'honneur est-il dû en propre aux supérieurs ?

103

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas proprement honorer ses supérieurs. Car l'ange est supérieur à tout homme qui est sur cette terre, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 11, 2) : Le dernier dans le royaume des cieux est plus grand que Jean-Baptiste. Or, l'ange a empêché saint Jean de l'honorer, comme il voulait le faire (Apoc., chap. 22). On ne doit donc pas honorer ses supérieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

L'ange a défendu à saint Jean non de lui rendre toute espèce d'honneur, mais de l'honorer du culte de latrie, qui est dû à Dieu ; ou bien il l'a détourné de lui rendre le culte de dulie pour montrer la dignité de saint Jean lui-même, que le Christ avait élevé à la hauteur des anges, selon l'espérance de la gloire des enfants de Dieu. C'est pourquoi il n'a pas voulu être honoré par lui, comme s'il lui eût été supérieur.

Objection N°2.

On doit honorer quelqu'un en témoignage de sa vertu, comme nous l'avons dit (art. préc. et quest. 63, art. 3). Or, il arrive quelquefois que les supérieurs ne sont pas vertueux. On ne doit donc pas les honorer, comme nous ne devons pas honorer les démons, quoiqu'ils nous soient supérieurs dans l'ordre de la nature.

Réponse à l'objection N°2 :

Si les supérieurs sont mauvais, on ne les honore pas pour l'excellence de leur propre vertu, mais pour celle de leur dignité qui en fait des ministres de Dieu. On honore aussi en eux toute la société dont ils sont les chefs. Quant aux démons, ils sont irrévocablement mauvais ; nous devons plutôt les considérer comme des ennemis que de les honorer.

Objection N°3.

L'Apôtre dit (Rom., 12, 10) : Prévenez-vous par des honneurs réciproques, et saint Pierre ajoute (1 Pierre, 2, 17) : Honorez tout le monde. Or, il ne faudrait pas agir ainsi, si l'on ne devait honorer que les supérieurs. L'honneur ne leur est donc pas dû en propre.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans tout individu il y a quelque chose qui nous permet de le considérer comme au-dessus de nous, d'après ce mot de saint Paul (Philip., 2, 3) : Que chacun par humilité voie les autres au-dessus de soi. Suivant ce même principe, on doit tous se prévenir par des honneurs réciproques.

Objection N°4.

L'Écriture rapporte (Tob, 1, 16) que Tobie avait dix talents qui provenaient de ce qu'il avait été honoré par le roi. On lit aussi dans le livre d'Esther (6, 11) qu'Assuérus honora Mardochée, et qu'il fit crier devant lui : C'est ainsi que doit être honoré celui qu'il plaira au roi d'honorer. On honore donc aussi les inférieurs, et par conséquent il semble que l'honneur ne soit pas dû en propre aux supérieurs.

Réponse à l'objection N°4 :

Les particuliers sont quelquefois honorés par les rois, non parce qu'ils leur sont supérieurs sous le rapport de la dignité, mais à cause de la prééminence de leur vertu. C'est ainsi que Tobie et Mardochée ont été honorés par des souverains.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 1, chap. 12, et liv. 4, chap. 3) que l'honneur est dû à ceux qui excellent davantage.

Conclusion.

L'honneur n'est dû à quelqu'un qu'en raison d'une supériorité quelconque.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'honneur n'est rien autre chose qu'une manifestation en faveur de l'excellence de la bonté de quelqu'un. Or, l'excellence d'un individu peut se considérer, non seulement par rapport à celui qui l'honore de telle sorte qu'elle lui soit toujours supérieure, mais on peut encore la considérer en elle-même ou relativement à quelques autres sujets. D'après cela, l'honneur est toujours dû à quelqu'un pour un certain mérite ou une certaine supériorité. Car il n'est pas nécessaire que celui qui est honoré vaille mieux que celui qui l'honore, mais il suffit qu'il soit supérieur à d'autres, ou qu'il l'emporte sur celui qui l'honore, non pas absolument, mais relativement[1].

Article 3 : L'honneur de dulie est-il une vertu spéciale distincte de l'honneur de latrie ?

103

Objection N°1.

Il semble que l'honneur de dulie ne soit pas une vertu spéciale distincte de l'honneur de latrie. Car, à l'occasion de ces paroles (Ps. 7) : Seigneur, mon Dieu, j'ai espéré en vous, la glose dit (interl.) : Seigneur de toutes choses par sa puissance, le culte de dulie lui est dû ; Dieu par la création, on lui doit le culte de latrie. Or, la vertu qui se rapporte à Dieu n'est pas distincte selon qu'il est Seigneur et selon qu'il est Dieu. L'honneur de dulie n'est donc pas une vertu distincte de l'honneur de latrie.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Ainsi un égal peut honorer son égal, et un supérieur son inférieur. †

Comme la religion reçoit par antonomase le nom de piété, parce que Dieu est notre père par excellence, de même la latrie reçoit de la sorte le nom de dulie, parce que Dieu est éminemment notre Seigneur et maître. Mais parce que la créature ne participe pas à la puissance de créer, et que c'est en raison de cette puissance que le culte de latrie est dû à Dieu, la glose a fait une distinction en attribuant à Dieu le culte de latrie, selon sa puissance de création qu'il ne communique pas à la créature, et le culte de dulie, selon la souveraineté de son domaine qu'il lui communique.

Objection N°2.

D'après Aristote (Eth., liv. 8, chap. 8), être aimé et être honoré sont deux choses qui ont beaucoup d'analogie. Or, la vertu de charité par laquelle on aime Dieu est la même que celle par laquelle on aime le prochain. Par conséquent l'honneur de dulie qu'on rend au prochain n'est pas une autre vertu que l'honneur de latrie qu'on rend à Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu est la raison qui nous fait aimer le prochain ; car il n'y a que Dieu que nous aimions dans le prochain par la charité. C'est pourquoi la charité par laquelle nous aimons Dieu et le prochain est la même. Mais il y a d'autres amitiés qui diffèrent de la charité d'après les autres raisons pour lesquelles on aime ses semblables. De même, puisque le motif que nous avons de servir Dieu et l'homme ou de les honorer l'un et l'autre est différent, l'honneur de latrie n'est, pas la même vertu que l'honneur de dulie.

Objection N°3.

C'est le même mouvement qui nous porte vers l'image et vers la chose qu'elle représente. Or, par le culte de dulie, on honore l'homme, en tant qu'il a été fait à l'image de Dieu. Car le Sage dit des impies (Sag., 2, 22) qu'ils n'ont fait aucun cas de la gloire qui est réservée aux âmes saintes, parce que Dieu a créé l'homme immortel et qu'il l'a fait à l'image de sa ressemblance. L'honneur de dulie n'est donc pas une autre vertu que l'honneur de latrie qu'on rend à Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Le mouvement qui se porte vers l'image, considérée comme telle, se rapporte à la chose que l'image représente. Mais tout mouvement qui se porte vers une image ne se rapporte pas à elle, considérée comme telle ; c'est pourquoi le mouvement vers l'image n'est pas quelquefois de même espèce que celui qui se porte vers l'objet. Par conséquent il faut donc dire que l'honneur ou la soumission de dulie se rapporte absolument à la dignité de l'homme. Car, quoique l'homme soit, d'après cette dignité, à l'image ou à la ressemblance de Dieu, cependant, quand on témoigne de la vénération à un de ses semblables, on ne la rapporte pas toujours à Dieu. — Ou bien il faut dire que le mouvement qui se porte vers l'image se porte d'une certaine manière vers l'objet, mais non réciproquement. C'est pourquoi le respect que l'on témoigne à quelqu'un, selon qu'il est à l'image de Dieu, reflue sur Dieu lui-même. Au lieu que le respect que l'on a pour Dieu est tout autre, et il n'appartient d'aucune manière à son image.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 10, chap. 1) qu'autre est la soumission que l'on doit aux hommes, d'après laquelle l'Apôtre commande aux serviteurs d'obéir à leurs maîtres, et qu'en grec on appelle du nom de dulie (δούλια) et autre le culte de latrie qui désigne la soumission qui regarde le culte de Dieu.

Conclusion.

L'honneur de dulie, par lequel nous rendons à l'homme un culte selon qu'il participe à la souveraineté, est une autre vertu que l'honneur de latrie par lequel nous rendons à Dieu un culte, comme au souverain Seigneur de toutes choses.

Il faut répondre que, d'après ce que nous avons dit (quest. 101, art. 3), la nature de la dette étant différente, il faut que la vertu par laquelle on l'acquitte soit autre aussi. Or, la raison pour laquelle on doit servir Dieu est autre que celle pour laquelle on doit servir l'homme, comme la souveraineté de Dieu est autre que celle de l'homme. Car Dieu a un domaine absolu et complet sur tous les êtres, et chaque créature est totalement soumise à sa puissance ; au lieu que l'homme participe par analogie à la souveraineté divine, selon qu'il a un pouvoir particulier sur un homme ou sur une créature. — C'est pourquoi l'honneur de dulie par lequel on rend à l'homme qui domine la soumission qui lui est due est une autre vertu que le culte de latrie par lequel on rend à la souveraineté de Dieu la soumission qu'on lui doit. Cet honneur est une espèce de respect, parce que, par le respect, nous honorons toutes les personnes qui sont remarquables par leur dignité, et par l'honneur de dulie proprement dit, les serviteurs vénèrent leurs maîtres, car le mot dulie vient du grec (δούλεια) et signifie servitude.

Article 4 : Y a-t-il différentes espèces de dulie ?

103

Objection N°1.

Il semble qu'il y ait différentes espèces de dulie. Car c'est par cette vertu qu'on honore le prochain. Or, nous honorons de différentes manières les différentes personnes avec lesquelles nous avons des rapports, comme un roi, un père, un maître, ainsi qu'on le voit dans Aristote (Eth., liv. 9, chap. 2). Par conséquent, puisque la raison diverse de l'objet change l'espèce de la vertu, il semble que la dulie se divise en vertus d'espèce différente.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement repose sur la dulie prise en général.

Objection N°2.

Le milieu diffère spécifiquement des extrêmes, comme le pâle diffère du blanc et du noir. Or, l'hyperdulie[1] paraît tenir le milieu entre la latrie et la dulie. Car on rend cet honneur aux créatures qui ont une affinité spéciale avec Dieu, comme la B. Vierge qui est sa mère. Il semble donc qu'il y ait des espèces différentes de dulie : l'une qui serait la dulie simplement, et l'autre l'hyperdulie.

Réponse à l'objection N°2 :

L'hyperdulie est la principale espèce de dulie, considérée en général ; car on doit à l'homme le plus grand respect en raison de l'affinité qu'il a avec Dieu.

Objection N°3.

Comme dans la créature raisonnable on trouve l'image de Dieu, en raison de laquelle on l'honore ; de même on trouve dans la créature irraisonnable son vestige. Or, l'image et le vestige impliquent une autre raison de ressemblance. Il faut donc, d'après cela, considérer différentes espèces de dulie, surtout puisque l'on rend un honneur à certaines créatures irraisonnables, comme au bois de la sainte croix, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme ne doit ni soumission, ni honneur à la créature irraisonnable considérée en elle-même. Au contraire, toute créature de ce genre est plutôt naturellement soumise à l'homme. Si l'on honore la croix du Christ, on l'honore du même honneur que le Christ lui-même ; comme on honore la

1 Le culte d'hyperdulie est le culte qu'on rend à la créature qui approche le plus de Dieu. C'est le culte que nous rendons à la sainte Vierge, et qu'on rendrait à l'humanité du Christ si elle était séparée, comme l'observe Nicolaï. †

pourpre du roi du même honneur que le roi, selon l'expression de saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 4, chap. 3).

Mais c'est le contraire. La dulie se distingue par opposition de la latrie. Or, on ne divise pas la latrie en différentes espèces ; par conséquent la dulie ne se divise pas non plus.

Conclusion.

La dulie, prise en général, a pour parties la piété, le respect et toute autre vertu qui témoigne à l'homme de la vénération. Prise dans un sens strict, elle désigne cette vertu par laquelle le serviteur témoigne du respect à son maître, c'est une espèce infime qui ne renferme pas de parties sous elle. Il faut répondre qu'on peut considérer la dulie de deux manières :

1. En général, selon qu'elle témoigne du respect à tout homme en raison de son excellence, quelle qu'elle soit. Dans ce sens elle contient sous elle la piété, le respect et toutes les vertus qui ont pour objet d'honorer l'homme. De cette manière elle a des parties de différente espèce.
2. On peut la considérer strictement, en la considérant comme la vertu d'après laquelle le serviteur honore le maître, car le mot dulie veut dire servitude, ainsi que nous l'avons dit (art. 3). À ce point de vue on ne la divise pas en différentes espèces, mais elle est une des espèces de respect que Cicéron reconnaît (De invent., liv. 2) : parce que le serviteur vénère son maître, le soldat son chef, le disciple son maître, d'après une raison particulière.

103

QUESTION 104 : DE L'OBÉISSANCE

Question 104 : De l'obéissance.....361
Article 1 : Un homme est-il tenu d'obéir à un autre ?.....362
Article 2 : L'obéissance est-elle une vertu spéciale ?.....363
Article 3 : L'obéissance est-elle la plus grande des vertus ?.....365
Article 4 : Doit-on en tout obéir à Dieu ?.....367
Article 5 : Les inférieurs sont-ils tenus d'obéir en tout à leurs supérieurs ?.....368
Article 6 : Les chrétiens sont-ils tenus d'obéir aux puissances séculières ?.....370

Nous devons maintenant nous occuper de l'obéissance.

À ce sujet six questions se présentent :

1. Un homme doit-il obéir à un autre homme ?[1]
2. L'obéissance est-elle une vertu spéciale ?[2]
3. Du rapport qu'il y a entre cette vertu et les autres.[3]
4. Doit-on obéir à Dieu en toutes choses ?
5. Les sujets sont-ils tenus d'obéir en tout à leurs supérieurs ?[4]
6. Les fidèles sont-ils tenus d'obéir aux puissances séculières ?[5]

1 Cet article est une réfutation de Luther, qui voulait que l'homme fût libre et indépendant de toute loi humaine. †

2 On définit l'obéissance : Virtus per quam aliquis sui superioris præcepto obtemperat, ex intentione satisfaciendi ejus præcepto. †

3 Il ne peut être ici question que des vertus morales ; car il est certain que les vertus théologales l'emportent sur toutes les autres. †

4 L'Écriture commande à la femme d'obéir au mari (Gen., chap. 3 et Eph., chap. 5), aux enfants d'obéir à leurs parents (Ex., chap. 20, et Eph., chap. 6) et aux serviteurs d'obéir à leur maître (Col., chap. 3), et en général, à tout inférieur d'obéir à son supérieur (Rom., 13, 1) : Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures. †

5 Cet article est une réfutation des pseudo- apostoliques, qui voulaient qu'on ne fût soumis qu'au Christ ; de Luther, qui prétendait que les chrétiens ne pouvaient être asservis à une loi qu'autant qu'ils le voulaient ; de Wiclef, des pauvres de Lyon et des anabaptistes. †

Article 1 : Un homme est-il tenu d'obéir à un autre ?

104

Objection N°1.

Il semble qu'un homme ne soit pas tenu d'obéir à un autre. Car on ne doit rien faire contre ce que Dieu a établi. Or, il est d'institution divine que l'homme soit régi par son propre conseil, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 15, 14) : Dieu a établi l'homme dès le commencement et l'a laissé dans la main de son conseil. Un homme n'est donc pas tenu d'obéir à un autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil, non parce qu'il lui permet de faire tout ce qu'il veut, mais parce qu'il ne le contraint pas par la nécessité de la nature, comme les créatures irraisonnables, à exécuter ce qu'il doit faire, et qu'il l'y amène par la libre élection qui émane de son propre conseil. Et comme il doit agir d'après son propre conseil dans ses autres actions, il doit agir de même en obéissant à ses supérieurs ; car saint Grégoire dit (Moral., liv. ult., chap. 10) : qu'en obéissant humblement à la voix d'un autre, nous triomphons de nous-mêmes dans notre cœur.

Objection N°2.

Si l'on était tenu d'obéir à quelqu'un, il faudrait qu'on regardât la volonté de celui qui commande comme la règle de ses actions. Or, il n'y a que la volonté de Dieu, qui est toujours droite, qui soit la règle des actions humaines. L'homme n'est donc tenu d'obéir qu'à Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

La volonté divine est la première règle qui régisse toutes les volontés raisonnables ; mais l'une s'en approche plus que l'autre, d'après l'ordre établi de Dieu. C'est pourquoi la volonté de celui qui commande peut être comme la seconde règle de la volonté de celui qui obéit.

Objection N°3.

Les services sont d'autant plus agréables qu'ils sont plus gratuits. Or, ce que l'homme fait par devoir n'est pas gratuit. Si donc l'homme était tenu par devoir d'obéir aux autres en faisant de bonnes actions, ses bonnes œuvres deviendraient moins méritoires, par là même qu'elles seraient faites par obéissance. Il n'est donc pas tenu d'obéir à un autre.

Réponse à l'objection N°3 :

On peut regarder une chose comme gratuite, de deux manières :

1. Par rapport à l'action elle-même, parce que l'homme n'est pas obligé de la faire ;
2. Par rapport à celui qui l'opère, parce qu'il la fait librement. Or, une œuvre devient vertueuse, louable et méritoire, surtout selon qu'elle procède de la volonté.

C'est pourquoi, quoique l'obéissance soit un devoir, si on le remplit avec une volonté bien disposée, on n'en a pas moins de mérite pour cela, principalement devant Dieu, qui ne voit pas seulement les œuvres extérieures, mais encore la volonté intérieure.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Héb., 13, 17) : Obéissez à ceux qui vous sont préposés et soyez-leur soumis.

Conclusion.

Comme dans la nature les choses inférieures sont soumises au mouvement de celles qui sont au-dessus d'elles, de même dans la société, d'après le droit naturel et divin, les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs.

Il faut répondre que comme les actions des choses naturelles procèdent des puissances naturelles, de même les opérations humaines procèdent de la volonté de l'homme. Or, dans la nature, il a fallu que les choses supérieures missent en mouvement les inférieures, par la supériorité de la vertu naturelle qu'elles ont reçue de Dieu. Il faut donc aussi que dans la société les supérieurs meuvent les inférieurs par leur volonté, en vertu de l'autorité que Dieu leur a accordée. Et puisque mouvoir par la raison et la volonté, c'est commander ; il s'ensuit que, comme d'après l'ordre naturel établi par Dieu, les choses inférieures sont nécessairement soumises dans la nature au mouvement de celles qui sont au-dessus d'elles ; de même dans la société, d'après le droit naturel et divin, les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs.

Article 2 : L'obéissance est-elle une vertu spéciale ?

104

Objection N°1.

Il semble que l'obéissance ne soit pas une vertu spéciale. Car la désobéissance lui est opposée. Or, la désobéissance est un péché général ; puisque saint Ambroise dit (Lib. de parad., chap. 8) : que le péché est une désobéissance à la loi de Dieu. L'obéissance n'est donc pas une vertu spéciale, mais générale.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche que deux raisons spéciales, auxquelles deux vertus particulières se rapportent, se rencontrent dans un seul et même objet matériel ; comme un soldat, qui défend le camp du roi, fait un acte de courage en ne refusant pas de braver la mort pour une bonne cause, et il fait un acte de justice en rendant à son maître le service qu'il lui doit. C'est ainsi que le commandement, qui est l'objet de l'obéissance, se trouve aussi dans les actes de toutes les vertus. Il n'est cependant pas dans tous leurs actes, parce qu'ils ne sont pas tous de précepte, ainsi que nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 96, art. 3). Il y a aussi des choses qui sont de précepte et qui n'appartiennent à aucune autre vertu, comme on le voit à l'égard des choses qui ne sont mauvaises que parce qu'elles sont défendues[1]. Par conséquent, si on prend l'obéissance dans son sens propre, selon que l'intention se rapporte formellement à la nature du précepte, elle est une vertu spéciale et la désobéissance un péché particulier. Car en ce sens, l'obéissance exige qu'on accomplisse un acte de justice ou l'acte d'une autre vertu, dans l'intention de remplir un précepte ; et la désobéissance demande que l'on méprise actuellement ce précepte. Mais si l'obéissance se prend dans un sens large pour l'exécution de tout ce qui peut être de précepte, et la désobéissance pour l'omission de ces mêmes choses, quelle que soit d'ailleurs l'intention que l'on ait, alors l'obéissance est une vertu générale, et la désobéissance un péché qui est général aussi. [Q105-1]

Objection N°2.

Toute vertu particulière est ou théologale ou morale. Or, l'obéissance n'est pas une vertu théologale, parce qu'elle n'est comprise ni sous la foi, ni sous l'espérance, ni sous la charité. Elle n'est pas non plus une vertu morale, parce qu'elle n'occupe pas un milieu entre deux extrêmes, car plus on est obéissant et plus on est digne d'éloges. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Tels sont les actes indifférents qui tirent leur bonté ou leur malice morale de ce qu'ils sont commandés ou défendus, et qui ne se rapportent ainsi qu'à la vertu d'obéissance. †

L’obéissance n’est pas une vertu théologale. Car elle n’a pas par elle-même Dieu pour objet, mais elle se rapporte à l’ordre d’un supérieur quelconque, exprès ou interprétatif, c’est-à-dire qu’elle a pour objet la simple parole qui manifeste la volonté du supérieur, et qu’elle consiste à lui obéir avec empressement, d’après ce passage de l’Apôtre (Tite, 3, 1) : Avertissez les fidèles d’être soumis aux princes et aux magistrats et d’obéir à leurs ordres, etc. Mais elle est une vertu morale, puisqu’elle est une partie de la justice, et elle tient le milieu entre deux extrêmes. Son excès se considère, non seulement quant à son étendue, mais encore relativement à d’autres circonstances, par exemple, quand on obéit à quelqu’un qu’on ne doit pas écouter, ou pour des choses que l’on ne doit pas faire, comme nous l’avons dit à l’égard de la religion (quest. 92, art. 2). On peut dire aussi que, comme dans la justice, il y a excès à retenir ce qui est à autrui, et défaut quand on ne rend pas ce que l’on doit, d’après Aristote (Eth., liv. 5, chap. 4), de même l’obéissance est un milieu entre l’excès qu’il ya de la part de l’inférieur à se soustraire à l’autorité supérieure, pour faire avec trop de complaisance sa propre volonté, et le défaut qu’il y a de la part du supérieur auquel on n’obéit pas. Ainsi, d’après cela, l’obéissance tient le milieu entre deux espèces de fautes, comme nous l’avons dit à l’égard de la justice (quest. 58, art. 10).

Objection N°3.

Saint Grégoire dit (Mor., liv. ult. chap. 10) : que l’obéissance est d’autant plus méritoire et digne d’éloges, qu’il y a moins du sien. Or, toute vertu spéciale est au contraire d’autant plus louable qu’elle y met du sien davantage, parce qu’il est nécessaire à la vertu qu’elle résulte du choix et de la volonté, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 4). L’obéissance n’est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l’objection N°3 :

Comme toute autre vertu, doit rendre la volonté prompte à se porter vers son propre objet, mais non vers ce qui lui répugne. Or, l’objet propre de l’obéissance est l’ordre qui procède de la volonté d’un autre. Par conséquent l’obéissance rend la volonté de l’homme prête à accomplir la volonté de celui qui lui commande. Si la chose qu’on lui commande est une chose qu’il veut pour lui-même et qu’il s’y porte de sa propre volonté, sans avoir égard au précepte, comme il arrive à l’égard de ce qui est conforme à ses intérêts, il ne paraît pas faire la chose parce qu’elle lui est commandée, mais à cause de sa volonté propre. Au contraire, quand ce qu’on commande, n’est voulu en soi d’aucune manière, mais que considéré en lui-même il répugne à la volonté propre, comme quand il s’agit de choses fâcheuses, alors il est absolument évident que celui qui obéit n’agit qu’en vue du précepte. C’est ce qui fait dire à saint Grégoire (Mor., liv. ult., chap. 10) que l’obéissance qui trouve son compte dans les choses qui lui sont avantageuses est nulle ou qu’elle est moindre ; parce que la volonté propre ne paraît pas avoir pour but principal l’accomplissement du précepte, mais l’exécution de son propre désir ; au lieu que dans ce qui est désavantageux ou difficile, elle est plus grande, parce que la volonté propre n’a d’autre but que d’obéir. Mais on ne doit entendre cela que de ce qui paraît au-dehors. Car, d’après le jugement de Dieu qui voit le fond des cœurs, il peut se faire que l’obéissance qui trouve son intérêt dans la soumission n’en soit pas moins louable pour cela ; si, par exemple, la volonté propre de celui qui obéit ne se porte pas avec moins d’empressement à l’accomplissement du précepte.

Objection N°4.

Les vertus diffèrent d’espèce selon leurs objets. Or, l’objet de l’obéissance paraît être le commandement du supérieur, qui peut varier à l’infini, selon les divers degrés de supériorité. L’obéissance est donc une vertu générale qui renferme sous elle une foule de vertus spéciales.

Réponse à l’objection N°4 :

Le respect se rapporte directement à la personne qui excelle ; c’est pourquoi on en distingue différentes espèces selon les différentes espèces de prééminence. Mais l’obéissance a pour objet

l'ordre de la personne qui est au-dessus des autres. C'est pour ce motif qu'elle n'est que d'une seule espèce[1]. Mais parce qu'on doit obéir aux ordres d'une personne en raison du respect qu'on a pour elle, il s'ensuit que quoique l'obéissance de l'homme soit spécifiquement la même, elle procède néanmoins de causes d'espèces différentes.

Mais c'est le contraire. Il y a des auteurs qui font de l'obéissance une partie de la justice, comme nous l'avons dit (quest. 80).

Conclusion.

L'obéissance est une vertu spéciale dont l'objet est l'ordre tacite ou expresse du supérieur.

Il faut répondre qu'il y a une vertu spéciale pour toutes les bonnes œuvres qui doivent être louées pour une raison particulière, car le propre de la vertu, c'est de rendre bonnes les actions. Or, on doit obéir au supérieur selon l'ordre que Dieu a établi dans la création, comme nous l'avons montré (art. préc.) ; et par conséquent c'est une bonne chose, puisque le bien consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre, d'après saint Augustin (Lib. de nat. bon., chap. 3). Cet acte a une raison spéciale d'être loué d'après son objet particulier. Car, puisque les inférieurs doivent beaucoup de choses à leurs supérieurs, parmi ces choses il y en a une particulière : c'est qu'ils doivent obéir à leurs préceptes. L'obéissance est donc une vertu spéciale, et son objet particulier est le commandement tacite ou exprès. Car de quelque manière que la volonté du supérieur se révèle, il y a un ordre tacite[2], et l'obéissance paraît d'autant plus prompte, que l'on prévient l'ordre exprès, en exécutant la volonté du supérieur aussitôt qu'on l'a comprise.

Article 3 : L'obéissance est-elle la plus grande des vertus ?

104

Objection N°1.

Il semble que l'obéissance soit la plus grande des vertus. Car l'Écriture dit (1 Rois, 15, 22) que l'obéissance vaut mieux que le sacrifice. Or, l'oblation des victimes appartient à la religion qui est la première de toutes les vertus morales, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 81, art. 6). L'obéissance est donc la première de toutes les vertus.

Réponse à l'objection N°1 :

L'obéissance procède du respect qui rend un culte et un honneur à un supérieur. Sous ce rapport elle est contenue sous des vertus diverses ; quoique considérée en elle-même, selon qu'elle se rapporte au précepte, elle ne forme qu'une seule vertu spéciale. Ainsi, selon qu'elle procède de la révérence qu'on doit aux supérieurs, elle est comprise sous le respect ; selon qu'elle procède de la vénération due aux parents, elle est renfermée sous la piété ; selon qu'elle procède du respect dû à Dieu, elle est comprise sous la religion et elle appartient à la dévotion qui est l'acte principal de cette vertu[3]. Par conséquent, d'après cela il est plus louable d'obéir à Dieu que d'offrir un sacrifice, parce que, selon l'expression de saint Grégoire (loc. sup. cit.), dans le sacrifice on immole une chair étrangère, tandis que par l'obéissance on immole sa propre volonté. Cependant spécialement dans le cas où parlait Samuel, il aurait été mieux pour Saul d'obéir à Dieu que d'offrir en sacrifice, contrairement à l'ordre divin, les animaux gras des Amalécites.

1 Le respect a pour objet l'excellence de la personne, et il varie selon la dignité de la personne elle-même. L'obéissance se rapporte à la puissance. Il y a plusieurs espèces de puissances : la puissance divine, la puissance ecclésiastique, la puissance civile ; mais l'obéissance reste spécifiquement la même, parce que toute puissance, quelle qu'elle soit, a le droit d'exiger l'acte de cette vertu. †

2 Ainsi, quand on agit avant d'en avoir reçu l'ordre, il faut que l'on sache quelles sont intérieurement les intentions de celui qui commande, et qu'on aille au-devant de ses désirs. Dans ce cas, l'ordre est tacite ; sans cela il n'y aurait pas acte d'obéissance. †

3 C'est de la sorte que les actes de plusieurs vertus différentes peuvent concourir à un seul et même acte d'obéissance ; ainsi on peut jeûner pour satisfaire au précepte, c'est de l'obéissance par égard pour le supérieur qui l'ordonne, c'est un acte de respect ; par révérence pour Dieu, c'est un acte de religion. †

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Mor., liv. ult., chap. 10) que l'obéissance est la seule vertu qui introduise toutes les vertus dans l'âme et qui les y conserve. Or, la cause l'emporte sur l'effet. L'obéissance vaut donc mieux que toutes les vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

Tous les actes des vertus appartiennent à l'obéissance, selon qu'ils sont de précepte. Par conséquent, selon qu'elle produit les actes des vertus à titre de cause, ou qu'elle dispose à leur production et à leur conservation, on dit que l'obéissance fait naître dans l'âme toutes les vertus et qu'elle les y conserve. Cependant il ne s'ensuit pas que l'obéissance soit absolument avant toutes les vertus, pour deux raisons :

1. Parce que quoique l'acte de la vertu soit commandé, cependant on peut l'accomplir, sans faire attention au précepte. Par conséquent s'il y a une vertu dont l'objet ait naturellement la priorité sur le précepte, on dit que cette vertu est naturellement antérieure à l'obéissance, comme on le voit à l'égard de la foi, qui nous manifeste la sublimité de l'autorité de Dieu qui lui donne le pouvoir de commander[1].
2. Parce que l'infusion de la grâce et des vertus peut précéder, même temporairement, tout acte vertueux. Ainsi l'obéissance n'a sur toutes les autres vertus, ni une priorité de temps, ni une priorité de nature.

Objection N°3.

Saint Grégoire dit (Mor., liv. ult., ibid.) qu'on ne doit jamais faire le mal par obéissance ; mais que quelquefois on doit par obéissance interrompre le bien que l'on fait. Or, on n'interrompt une chose que pour un bien meilleur. L'obéissance pour laquelle on laisse le bien des autres vertus est donc meilleure qu'elles.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a deux sortes de bien : l'un que l'homme est nécessairement tenu de faire, comme aimer Dieu ; on ne doit d'aucune manière se dispenser de faire ce bien pour obéir. Il y a un autre bien auquel l'homme n'est pas nécessairement obligé[2]. Quelquefois on doit omettre cette espèce de bien par obéissance : parce qu'on ne doit pas faire un bien en se rendant coupable d'une faute. Toutefois, comme l'observe saint Grégoire (ibid.), celui qui détourne ceux qui lui sont soumis d'un bien quelconque, doit leur faire beaucoup d'avantages, de peur qu'il ne ruine absolument leurs âmes si, en les éloignant de tout bien, il leur imposait une privation absolue. C'est ainsi que par l'obéissance et par d'autres biens semblables on peut compenser la perte d'un bien quelconque.

Mais c'est le contraire. L'obéissance est louable par là même qu'elle procède de la charité. Car saint Grégoire dit (Moral., liv. ult.) qu'on doit obéir non par une crainte servile, mais par une affection de charité, non par la crainte du châtiment, mais par l'amour de la justice. La charité est donc une vertu plus noble que l'obéissance.

Conclusion.

L'obéissance par laquelle on renonce à cause de Dieu à sa propre volonté, qui est le plus grand de tous les biens de l'homme, est une des premières vertus morales.

Il faut répondre que, comme le péché consiste en ce que l'homme s'attache, par mépris pour Dieu, aux biens qui changent ; de même le mérite de l'acte vertueux consiste en ce que l'homme s'attache à Dieu comme à sa fin, au mépris des biens créés. Or, la fin l'emporte sur les moyens. Si donc l'on

1 Car, avant d'admettre que Dieu a le pouvoir de commander, il faut déjà croire qu'il existe. †

2 Il s'agit ici du bien de surérogation, qui est seulement de conseil. †

méprise les biens créés pour s'attacher à Dieu, on mérite plus d'être loué de ce qu'on s'attache à Dieu, que de ce qu'on méprise les biens de la terre. C'est pourquoi les vertus par lesquelles on s'attache à Dieu considéré en lui-même, c'est-à-dire les vertus théologales, sont plus nobles que les vertus morales, par lesquelles on méprise ce qui est terrestre pour s'attacher à Dieu. — Parmi les vertus morales, une vertu est d'autant plus noble que ce qu'elle méprise pour s'attacher à Dieu est plus élevé. Or, il y a trois genres de biens que l'homme peut mépriser à cause de Dieu. Le dernier de ces biens, ce sont les richesses extérieures ; les biens intermédiaires sont ceux du corps ; enfin les plus élevés sont les biens de l'âme, parmi lesquels la volonté tient le premier rang, en ce sens que c'est par la volonté que l'homme fait usage de tous les autres biens. C'est pourquoi, absolument parlant, la vertu de l'obéissance qui méprise à cause de Dieu la volonté propre est plus louable que les autres vertus morales[1] qui méprisent dans le même but d'autres biens. — D'où saint Grégoire conclut (loc. cit.) que l'obéissance est en effet préférable aux sacrifices, parce que par les victimes on immole une chair étrangère, tandis que par l'obéissance on immole sa propre volonté. C'est aussi pour ce motif que toutes les œuvres des autres vertus ne sont méritoires devant Dieu que parce qu'on les fait pour obéir à sa volonté. Car si quelqu'un souffrait le martyre ou qu'il donnât ses biens aux pauvres dans un autre but que pour accomplir la volonté divine, ce qui appartient directement à l'obéissance, ses actes ne pourraient être méritoires. Ils ne pourraient pas l'être non plus, s'il les produisait sans la charité qui ne peut exister sans l'obéissance ; puisqu'il est dit (1 Jean, 2, 4) : Celui qui dit qu'il connaît Dieu et qui ne garde pas ses commandements est un menteur… mais si quelqu'un met en pratique ses paroles, la charité de Dieu est véritablement parfaite en lui. Et il en est ainsi parce que l'amitié fait que l'on veut et que l'on ne veut pas la même chose[2].

Article 4 : Doit-on en tout obéir à Dieu ?

104

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas en tout obéir à Dieu. Car l'Évangile dit (Matth., 9, 30) que le Seigneur défendit aux deux aveugles qu'il avait guéris de le dire à personne. Cependant ils s'en allèrent et le divulguèrent par tout le pays, et ils n'en sont pas blâmés. Il semble donc que nous ne soyons pas tenus en tout d'obéir à Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur a dit aux aveugles de ne pas parler de son miracle, sans avoir eu l'intention de les obliger au secret par la vertu d'un précepte divin. Mais, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 19, chap. 14), il s'est donné en exemple à ses disciples, pour leur apprendre qu'ils devaient chercher à tenir leurs vertus cachées, bien qu'elles dussent être divulguées malgré eux pour l'édification des autres.

Objection N°2.

Personne n'est tenu de faire quelque chose contre la vertu. Or, il y a des préceptes de Dieu qui sont contraires à la vertu. Ainsi il a ordonné à Abraham de tuer son fils innocent (Gen., chap. 22) ; il a dit aux Juifs de voler les vases des Égyptiens (Ex., chap. 11), ce qui est contraire à la justice ; et il a commandé à Osée d'épouser une femme adultère, ce qui est opposé à la chasteté. On ne doit donc pas obéir à Dieu en tout.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Si on considérait la vertu du côté de l'objet, l'obéissance serait inférieure à la religion, parce que la religion, qui a pour but direct et immédiat d'honorer Dieu, approche de lui davantage ; mais si on la considère accidentellement d'après ce qu'elle méprise pour s'attacher à Dieu, l'obéissance doit être placée au premier rang. †

2 Elle est cause que les volontés de ceux qu'elle unit sont toujours d'accord. †

Dieu ne fait rien contre nature, parce que la nature de chaque chose consiste principalement en ce que Dieu opère en elle, comme on le voit (Gloss. ad Rom. chap. 11 ex August., lib. 20, cont. Faust., chap. 3), mais il agit quelquefois contre le cours ordinaire de la nature. De même Dieu ne peut rien commander de contraire à la vertu, parce que la vertu et la droiture de la volonté humaine consistent principalement à se conformer à la volonté de Dieu et à suivre ses ordres, quand même ils seraient contraires au mode ordinaire de la vertu. Ainsi l'ordre que reçut Abraham de tuer son fils innocent ne fut pas contraire à la justice ; parce que Dieu est l'auteur de la vie et de la mort. De même il n'était pas contraire à la justice qu'il ordonnât aux Juifs d'enlever ce qui appartenait aux Égyptiens ; parce que tous les biens sont à lui et il les donne à qui il lui plaît. Il n'était pas non plus contraire à la chasteté qu'il eut commandé à Osée d'épouser une femme adultère ; parce que Dieu est l'ordonnateur de la génération humaine, et l'usage légitime que l'on doit faire des femmes, c'est celui qu'il a prescrit. D'où il est évident qu'aucun de ces personnages n'a péché en lui obéissant ou en voulant le faire.

Objection N°3.

Celui qui obéit à Dieu conforme sa volonté à la volonté divine à l'égard de l'objet voulu. Or, nous ne sommes pas tenus de conformer de cette manière notre volonté à la volonté de Dieu, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 19, art. 10). Nous ne sommes donc pas tenus d'obéir à Dieu en tout.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique l'homme ne soit pas toujours tenu de vouloir ce que Dieu veut ; cependant il est toujours tenu de vouloir ce que Dieu veut qu'il veuille ; et c'est ce qui lui est principalement manifesté par le précepte divin. C'est pourquoi l'homme est tenu d'obéir en tout aux préceptes de Dieu.

Mais c'est le contraire. (Ex., 24, 9) : Tout ce que le Seigneur a dit, nous le ferons et nous lui obéirons.

Conclusion.

Comme tous les êtres sont soumis à la motion de Dieu par une nécessité de nature, de même tous les hommes sont tenus d'obéir à ses ordres par une nécessité de justice.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), celui qui obéit est mû par l'ordre de celui qui le commande, comme les choses naturelles sont mues par leurs moteurs. Or, comme Dieu est le premier moteur de tout ce qui est mû naturellement, de même il est le premier moteur de toutes les volontés, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 9, art. 6). C'est pourquoi comme toutes les choses naturelles sont soumises à son impulsion par une nécessité naturelle, de même toutes les volontés sont tenues d'obéir à ses ordres par une nécessité de justice.

Article 5 : Les inférieurs sont-ils tenus d'obéir en tout à leurs supérieurs ?

104

Objection N°1.

Il semble que les inférieurs soient tenus d'obéir en tout à leurs supérieurs. Car l'Apôtre dit (Col., 3, 20) : Enfants, obéissez en tout à vos parents ; puis il ajoute : Serviteurs, obéissez en tout à vos maîtres selon la chair. Donc pour la même raison les autres inférieurs doivent obéir en tout à leurs supérieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans ce passage de l'Apôtre, le mot tout doit s'entendre de tout ce qui appartient au droit des pères ou de la puissance des maîtres.

Objection N°2.

Les supérieurs sont des intermédiaires entre Dieu et ceux qui leur sont soumis, d'après ces paroles de la loi (Deut., 5, 5) : Je fus dans ce temps médiateur entre Dieu et vous, pour vous annoncer ses paroles. Or, on ne va d'un extrême à l'autre qu'en passant par le milieu. Par conséquent on doit considérer les ordres d'un supérieur comme les ordres de Dieu. C'est ainsi que l'Apôtre dit (Gal., 4, 14) : Vous m'avez reçu comme l'ange de Dieu, comme Jésus-Christ ; et ailleurs (1 Thess., 2, 13) : Ayant entendu la parole de Dieu que nous vous prêchons, vous l'avez reçue, non comme la parole des hommes, mais comme étant, ainsi qu'elle l'est véritablement, la parole de Dieu. Donc, comme l'homme doit obéir à Dieu en tout, de même il doit obéir de la sorte à ses supérieurs.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme est soumis à Dieu absolument pour toutes choses, pour les choses intérieures et extérieures. C'est pourquoi il est tenu de lui obéir en tout. Mais les inférieurs ne sont pas ainsi soumis à leurs supérieurs, ils ne le sont que pour des choses déterminées. À l'égard de ces choses les supérieurs sont des intermédiaires entre Dieu et leurs inférieurs ; mais pour le reste, ces derniers sont immédiatement soumis à Dieu qui les éclaire par la loi naturelle ou écrite.

Objection N°3.

Comme les religieux dans leur profession font vœu de chasteté et de pauvreté, de même ils font vœu d'obéissance. Or, un religieux est tenu de conserver en tout la chasteté et la pauvreté. Il est donc tenu pareillement d'obéir en tout.

Réponse à l'objection N°3 :

Les religieux font profession d'obéissance à l'égard de la règle, d'après laquelle ils sont soumis à leurs supérieurs. C'est pourquoi ils ne sont tenus de leur obéir que pour les choses qui peuvent se rapporter à cette règle, et cette obéissance suffit pour qu'ils soient sauvés. S'ils veulent leur obéir en d'autres points, ce sera le comble de la perfection ; pourvu que ces choses ne soient pas contre Dieu ou contre la règle qu'ils ont embrassée, parce que cette obéissance serait illicite. Ainsi on peut donc distinguer trois sortes d'obéissance : l'une qui suffit au salut, et qui obéit pour tout ce qui est d'obligation ; l'autre parfaite qui obéit en tout ce qui est permis ; et la troisième qui manque de discernement et qui obéit même dans ce qui est illicite[1].

Mais c'est le contraire. Il est dit (Actes, 5, 29) qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Or, quelquefois les ordres des supérieurs sont contre Dieu. On ne doit donc pas leur obéir en tout.

Conclusion.

Les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs seulement dans les choses pour lesquelles ils leur sont soumis, et pour lesquelles les supérieurs ne sont pas en opposition avec l'ordre d'une puissance plus élevée.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 4), celui qui obéit est mû d'après l'ordre de celui qui le commande par une nécessité de justice ; comme les choses naturelles sont mues d'après la vertu de leur moteur par une nécessité de nature. Or, il peut arriver de deux manières qu'une chose naturelle ne soit pas mue par son moteur :

1. Par suite d'un obstacle qui provient de la vertu plus forte d'un autre moteur. C'est ainsi que le bois n'est pas brûlé par le feu, si la puissance plus forte de l'eau l'en empêche ;
2. Parce que le mobile est imparfaitement soumis au moteur. Car quoiqu'il lui soit soumis sous un rapport, il ne lui est cependant pas soumis pour tout. Ainsi l'humeur est quelquefois

1 Il est à remarquer que pour être dispensé de l'obéissance il faut que la chose commandée soit évidemment contraire à la loi de Dieu. S'il y a doute on doit obéir. On excuse même un enfant qui irait contre une loi de l'Église pour obéir à ses parents, s'il ne pouvait faire autrement sans de graves inconvénients. †

soumise à l'action de la chaleur autant qu'il faut pour s'échauffer, mais non pour se dessécher ou se consumer.

De même il peut se faire pour deux raisons qu'un inférieur ne soit pas tenu d'obéir en tout à son supérieur.

1. À cause de l'ordre d'une puissance supérieure. Car, comme le dit la glose (Ord. Aug., Serm. 6 de verb. Dom., chap. 8) à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (Rom., 13, 2) : Celui qui résiste à l'autorité, etc. : Si le curiale[1] vous donne un ordre, devez-vous l'exécuter s'il est en opposition avec le proconsul ? Si le proconsul vous commande une chose et l'empereur une autre, est-il douteux que vous devez mépriser le premier pour obéir au second ? Par conséquent, si l'empereur ordonne une chose et Dieu une autre, on doit mépriser l'ordre de l'empereur pour obéir à Dieu.
2. L'inférieur n'est pas tenu d'obéir à son supérieur, s'il lui ordonne une chose pour laquelle il ne lui soit pas soumis. Car Sénèque dit (De benef., liv. 3, chap. 20) : Il se trompe celui qui croit que la servitude pèse sur l'homme entier. Car la meilleure partie lui échappe. Les corps sont soumis à la volonté du maître, mais l'esprit reste libre. C'est pourquoi, en ce qui appartient au mouvement intérieur de la volonté, l'homme n'est pas tenu d'obéir à l'homme, mais seulement à Dieu.

L'homme est tenu d'obéir à son semblable dans les choses que l'on doit exécuter extérieurement au moyen du corps ; mais il n'est pas tenu de lui obéir en ce qui appartient à la nature du corps ; il ne doit à cet égard obéissance qu'à Dieu ; parce que tous les hommes sont égaux par nature, par exemple, en ce qui regarde l'entretien du corps et la génération des enfants. Les serviteurs ne sont donc pas tenus d'obéir à leurs maîtres, ni les enfants à leurs parents, quand il s'agit de se marier[2], ou de garder la virginité, ou dans toute autre circonstance semblable. Mais pour ce qui regarde la disposition des actes et des choses humaines, l'inférieur est tenu d'obéir à son supérieur selon la nature du pouvoir de ce dernier. Ainsi le soldat doit obéir à son général pour tout ce qui a rapport à la guerre ; le serviteur doit obéir à son maître en ce qui regarde l'exécution de toutes les œuvres serviles ; enfin le fils doit être soumis à son père en tout ce qui concerne l'éducation et les soins domestiques, et ainsi des autres. [Q122-4]

Article 6 : Les chrétiens sont-ils tenus d'obéir aux puissances séculières ?

104

Objection N°1.

Il semble que les chrétiens ne soient pas tenus d'obéir aux puissances séculières. Car sur ces paroles de l'Évangile (Matth., 17, 25) : Donc, les enfants en sont affranchis, la glose dit (Ord. August., liv. 1, quest. Evang., chap. 22) : Si, dans tout royaume, les enfants du roi qui en est le chef, sont libres, alors les enfants du roi auquel tous les royaumes sont soumis, doivent être libres partout. Or, les chrétiens sont devenus par la foi du Christ les enfants de Dieu, d'après ces paroles (Jean, 1, 12) : Il a donné à ceux qui croient en son nom la puissance de devenir les enfants de Dieu. Ils ne sont donc pas tenus d'obéir aux puissances du siècle. [Q122-4]

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (art. préc.), l'asservissement par lequel l'homme est soumis à son semblable, touche au corps, mais non à l'âme qui reste libre. Maintenant ici-bas la grâce du Christ nous délivre des défauts de l'âme, mais non des misères du corps, comme on le voit par saint Paul qui dit de lui-

1 Le curiale était le magistrat chargé du trésor de la cité, et le proconsul le chef de la province. Ces rapports hiérarchiques sont ceux qui existent actuellement du maire au préfet, du préfet au chef de l'État. †

2 Les enfants doivent consulter leurs parents sur le choix d'un état, mais quand la vocation d'un enfant se manifeste, les parents abusent de leur autorité s'ils veulent l'empêcher de la suivre. †

même (Rom., 7, 23) que par l'esprit il obéit à la loi de Dieu, mais que par la chair il obéit à la loi du péché. C'est pourquoi ceux qui deviennent enfants de Dieu par la grâce sont affranchis de la servitude spirituelle du péché, mais non de la servitude corporelle qui enchaîne les serviteurs à la volonté de leurs maîtres, comme le dit la glose (Ordin.) à l'occasion de ces paroles de saint Paul (1 Tim., 6, 1) : Que tous les esclaves qui sont sous le joug, etc.

Objection N°2.

Saint Paul dit (Rom., 7, 4) : Vous êtes morts à la loi par le corps du Christ, et il parle de la loi de l'Ancien Testament. Or, la loi humaine par laquelle les hommes sont soumis aux puissances séculières est moindre que la loi divine de l'Ancien Testament. Donc, à plus forte raison, les hommes par là même qu'ils sont devenus les membres du corps du Christ sont affranchis de la loi de soumission qui les liait aux princes séculiers.

Réponse à l'objection N°2 :

La loi ancienne fut la figure du Nouveau Testament ; c'est pourquoi elle a dû cesser à l'avènement de la vérité. Mais il n'en est pas de même de la loi humaine par laquelle l'homme est soumis à son semblable. Toutefois c'est aussi d'après la loi divine que l'homme est tenu d'obéir à l'homme[1].

Objection N°3.

Les hommes ne sont pas tenus d'obéir aux brigands qui les oppriment par la violence. Or, saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 4, chap. 4) : Sans la justice, que sont les États, sinon de vastes repaires de brigands ? Par conséquent, puisque l'autorité des princes séculiers s'exerce ordinairement avec injustice ou qu'elle a pour origine une injuste usurpation, il semble que les chrétiens ne doivent pas leur obéir.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme doit obéir aux princes séculiers autant que l'ordre de la justice l'exige. C'est pourquoi si leur pouvoir n'est pas légitime, mais qu'il soit usurpé, ou s'ils commandent des choses injustes, on n'est pas tenu de leur obéir, sinon par accident pour éviter un scandale ou un danger.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit à Tite (3, 1) : d'avertir les fidèles d'être soumis aux princes et aux puissances, et saint Pierre ajoute (1 Pierre, 2, 13) : Soyez donc soumis pour l'amour de Dieu à tout homme qui a du pouvoir sur vous, soit au roi comme au souverain, soit aux gouverneurs, comme à des personnes qu'il a envoyées.

Conclusion.

Puisque la foi du Christ affermit l'ordre de la justice plutôt qu'il ne le détruit, il est nécessaire que les chrétiens soient soumis aux puissances séculières.

Il faut répondre que la foi du Christ est le principe et la cause de la justice, d'après ces expressions de saint Paul (Rom., 3, 12) : La justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ. C'est pourquoi la foi de Jésus-Christ ne renverse pas l'ordre de la justice, mais elle l'affermit plutôt. Or, l'ordre de la justice demande que les inférieurs obéissent à leurs supérieurs ; car autrement la société ne pourrait se conserver. La foi du Christ n'affranchit donc pas les fidèles de l'obéissance qu'ils doivent aux princes séculiers.

104

1 L'honneur que nous rendons aux princes se rapporte à Dieu, selon la remarque du catéchisme du concile de Trente : Si quem eis cultum tribuimus, is ad Deum refertur. †

QUESTION 105 : DE LA DÉSOBÉISSANCE

Question 105 : De la désobéissance.....372
Article 1 : La désobéissance est-elle un péché mortel ?.....373
Article 2 : La désobéissance est-elle le plus grave des péchés ?.....374

Nous devons maintenant traiter de la désobéissance.

À ce sujet deux questions se présentent :

1. La désobéissance est-elle un péché mortel ?
2. Est-elle le plus grave des péchés ?

Article 1 : La désobéissance est-elle un péché mortel ?

105

Objection N°1.

Il semble que la désobéissance ne soit pas un péché mortel. Car tout péché est une désobéissance, comme on le voit par la définition de saint Ambroise que nous avons citée (quest. préc., art. 2, objection N°1). Si la désobéissance était un péché mortel, il s'ensuivrait donc que tout péché serait mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette définition de saint Ambroise a pour objet le péché mortel, qui renferme l'essence parfaite du péché. Le péché véniel n'est pas une désobéissance ; parce qu'il n'est pas contre la loi, mais en dehors d'elle[1]. Tout péché mortel n'est pas non plus une désobéissance, à parler proprement et absolument : il n'en est un que quand on méprise le précepte[2] ; parce que c'est de la fin que les actes moraux tirent leur espèce. Par conséquent, quand on agit contre un précepte, non par mépris du précepte, mais pour un autre motif, la désobéissance n'est que matérielle, mais l'acte appartient formellement à une autre espèce de péché.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Mor., liv. 31, chap. 17) que la désobéissance provient de la vaine gloire. Or, la vaine gloire n'est pas un péché mortel. Par conséquent la désobéissance n'en est pas un non plus.

Réponse à l'objection N°2 :

La vaine gloire recherche la manifestation d'une certaine supériorité. Et parce qu'il semble qu'il y ait un certain mérite à ne pas être soumis aux ordres d'un autre, il s'ensuit que la désobéissance vient de la vaine gloire. Mais rien n'empêche qu'un péché mortel ne vienne d'un péché véniel ; puisque le péché véniel est une disposition au mortel.

Objection N°3.

On dit qu'un individu désobéit quand il ne remplit pas l'ordre de son supérieur. Or, les supérieurs multiplient souvent leurs ordres au point qu'il est très difficile ou impossible de les observer tous. Si donc la désobéissance était un péché mortel, il s'ensuivrait que l'homme ne pourrait éviter le péché mortel, ce qui répugne. Elle n'en est donc pas un.

Réponse à l'objection N°3 :

Personne n'est obligé à l'impossible. C'est pourquoi si un supérieur ordonne tant de choses à un inférieur que celui-ci ne puisse les faire toutes, il est exempt de péché. C'est pour cette raison que les supérieurs doivent éviter de trop multiplier leurs ordres.

Mais c'est le contraire. Saint Paul (Rom., chap. 1 et 2 Tim., chap. 3) compte la désobéissance envers les parents parmi les autres péchés mortels.

1 Non est contrà præceptum, sed præter præceptum, c'est-à-dire qu'il ne détruit pas la fin du précepte, qui est la charité, mais il est cependant en dehors du précepte. †

2 Saint Thomas ne considère la désobéissance que comme le mépris de la loi et de l'autorité. C'est pour cela qu'il dit qu'elle est toujours un péché mortel, parce que le mépris de la loi ou du législateur, même quand il s'agirait d'une chose légère, est toujours un péché grave. †

Conclusion.

La désobéissance aux préceptes de Dieu et aux ordres des supérieurs est un péché mortel, puisqu'elle est contraire à la charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 34, art. 12, et 1a 2æ, quest. 72, art. 5, et quest. 88, art. 1), le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, qui est le principe de la vie spirituelle. Or, par la charité on aime Dieu et le prochain. L'amour de Dieu exige qu'on obéisse à ses ordres, comme nous l'avons dit (quest. 24, art. 12). C'est pourquoi celui qui désobéit aux préceptes de Dieu fait un péché mortel, parce qu'il fait une chose contraire à la charité divine. Or, les préceptes divins renferment l'obligation d'obéir aux supérieurs. C'est pour ce motif que la désobéissance par laquelle on manque aux ordres des supérieurs, est un péché mortel, comme étant opposée à l'amour de Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 13, 2) : Celui qui résiste aux puissances, résiste à l'ordre de Dieu. Cet acte est en outre contraire à l'amour du prochain, parce que par là on refuse d'accorder au supérieur l'obéissance qui lui est due[1].

Article 2 : La désobéissance est-elle le plus grave des péchés ?

105

Objection N°1.

Il semble que la désobéissance soit le péché le plus grave. Car il est dit (1 Rois, 15, 23) : Que c'est une espèce de magie de ne vouloir pas se soumettre à Dieu, et que c'est le crime de l'idolâtrie, de ne pas se rendre à sa volonté. Or, l'idolâtrie est le péché le plus grave, comme nous l'avons dit (quest. 94, art. 3). La désobéissance est donc le péché le plus grave.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette comparaison de Samuel n'est pas fondée sur l'égalité, mais sur la ressemblance des choses qui en sont l'objet ; parce que la désobéissance revient au mépris de Dieu comme l'idolâtrie, quoique l'idolâtrie s'y rapporte davantage.

Objection N°2.

On appelle péché contre l'Esprit-Saint celui qui enlève tout ce qui fait obstacle au mal, comme nous l'avons dit (quest. 14, art. 2). Or, par la désobéissance, l'homme méprise le précepte qui l'éloigne le plus fortement du mal. La désobéissance est donc le péché contre l'Esprit-Saint, et par conséquent la faute la plus grave.

Réponse à l'objection N°2 :

Toute désobéissance n'est pas un péché contre l'Esprit-Saint, mais il n'y a que celle qui est obstinée. Car le mépris de tout ce qui est un obstacle au péché ne forme pas le péché contre l'Esprit-Saint ; autrement le mépris de toute espèce de bien serait un péché contre l'Esprit-Saint, parce que tout ce qui est bon peut empêcher l'homme de mal faire ; mais il n'y a que le mépris des choses qui mènent directement à la pénitence et à la rémission des péchés qui soit un péché contre l'Esprit-Saint.

Objection N°3.

Saint Paul dit (Rom., 5, 19) : Plusieurs sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul. Or, la cause paraît l'emporter sur l'effet. La désobéissance paraît donc être un péché plus grave que les autres fautes qui en résultent.

1 Pour qu'il y ait péché mortel dans la désobéissance, il faut que la chose commandée soit grave, que celui qui la commande ait l'intention implicite d'obliger sous peine de péché mortel, et que la désobéissance soit pleinement volontaire. †

Réponse à l'objection N°3 :

Le premier péché du premier homme, qui a atteint tous ses descendants, ne fut pas la désobéissance, considérée comme un péché spécial ; mais ce fut l'orgueil, d'où l'homme passa à la désobéissance. Dans cet endroit, l'Apôtre paraît considérer la désobéissance selon qu'elle se rapporte généralement à toute espèce de péché[1].

Mais c'est le contraire. Il est plus grave de mépriser celui qui commande que son précepte. Or, il y a des péchés qui sont contre la personne même de celui qui commande ; tels sont le blasphème et l'homicide. La désobéissance n'est donc pas le péché le plus grave.

Conclusion.

La désobéissance n'est pas absolument le plus grave des péchés.

Il faut répondre que toute désobéissance n'est pas également coupable. En effet, une désobéissance peut être plus grave qu'une autre de deux manières :

1. De la part de celui qui commande. Car, quoique tout homme doive avoir soin d'obéir à tous ses supérieurs, cependant il est plus obligé d'obéir à celui qui a une autorité supérieure qu'à celui qui a une autorité moindre. La preuve en est qu'on ne fait pas attention à l'ordre de l'inférieur, s'il est contraire à l'ordre de celui qui est au-dessus de lui. D'où il résulte que plus celui qui commande est élevé, et plus la désobéissance dont on se rend coupable est grave. C'est ainsi qu'on est bien plus criminel quand on désobéit à Dieu que quand on désobéit à un homme.
2. De la part des choses prescrites. Car celui qui commande n'attache pas une égale importance à tout ce qu'il ordonne. En effet, celui qui commande veut surtout la fin et ce qui a le plus d'affinité avec elle. C'est pourquoi la désobéissance est d'autant plus grave que la chose qu'on omet était plus spécialement dans l'intention de celui qui l'a ordonnée. Ainsi, pour les préceptes de Dieu, il est évident que la désobéissance est d'autant plus grave que la chose prescrite est un bien d'un ordre plus élevé. Car la volonté de Dieu, se portant par elle-même au bien, Dieu veut d'autant plus vivement l'accomplissement d'une chose qu'elle est plus excellente. Ainsi celui qui désobéit au précepte de l'amour de Dieu pèche plus grièvement que celui qui manque au précepte de l'amour du prochain. Mais la volonté humaine ne se porte pas toujours vers ce qu'il y a de mieux. C'est pourquoi, quand il n'y a que le précepte de l'homme qui nous oblige, la gravité du péché n'augmente pas parce qu'on omet un plus grand bien, mais parce qu'on néglige ce qu'avait le plus à cœur celui qui nous commande[2].

Il faut donc graduer les différents degrés de désobéissance d'après les différentes espèces de préceptes. Car la désobéissance par laquelle on méprise le précepte de Dieu est par sa nature une faute plus grave que le péché que l'on commet contre un homme, en mettant à part la désobéissance envers Dieu, que ce dernier péché renferme. Je fais cette exclusion, parce que celui qui pèche contre le prochain pèche aussi contre le précepte de Dieu. Si l'on méprisait un précepte de Dieu qui ordonne un plus grand bien, la faute serait encore plus grave. Mais la désobéissance par laquelle on méprise l'ordre d'un homme est plus légère que le péché par lequel on méprise la personne qui le donne ; car c'est du respect de la personne qui commande que doit émaner le respect de la chose commandée. De même le péché qui appartient directement au mépris de Dieu, comme le blasphème, est plus grave que ne le serait celui par lequel on mépriserait seulement ses commandements.

105

1 La désobéissance ainsi considérée est plutôt une circonstance générale qui se trouve dans tout péché qu'une faute particulière. †

2 C'est l'intention de celui qui commande plutôt que la nature de la chose commandée qui détermine la gravité de la matière. †

QUESTION 106 : DE LA RECONNAISSANCE

Question 106 : De la reconnaissance.....376
Article 1 : La reconnaissance est-elle une vertu spéciale distincte des autres ?.....377
Article 2 : L'innocent est-il plus tenu de rendre grâces à Dieu que le pénitent ?.....378
Article 3 : Sommes-nous tenus de rendre des actions de grâces à tous nos bienfaiteurs ?.....379
Article 4 : Doit-on immédiatement témoigner sa reconnaissance pour un bienfait ?.....382
Article 5 : La reconnaissance doit-elle se mesurer sur l'affection du bienfaiteur ou sur la valeur de la chose donnée ?.....383
Article 6 : La reconnaissance doit-elle surpasser le bienfait reçu ?.....384

Après avoir parlé de l'obéissance et de la désobéissance, nous devons nous occuper de la reconnaissance et de l'ingratitude.

Sur la reconnaissance six questions se présentent :

1. La reconnaissance est-elle une vertu spéciale distincte de toutes les autres ?[1]
2. Est-on tenu à de plus grandes actions de grâce envers Dieu, si l'on est innocent ou pénitent ?
3. L'homme est-il toujours tenu à la reconnaissance pour les bienfaits humains qu'il a reçus ?
4. Doit-on différer le témoignage de sa reconnaissance ?
5. Doit-on le mesurer sur le bienfait qu'on a reçu ou sur l'affection de celui qui en a été l'auteur ?
6. Doit-on rendre plus qu'on a reçu ?

1 La reconnaissance suppose une dette, aussi bien que la religion, la piété et le respect ; mais la dette de la reconnaissance n'est qu'une dette morale, au lieu que celle des autres vertus est une dette légale. C'est ce qui eu fait une vertu distincte des autres. †

Article 1 : La reconnaissance est-elle une vertu spéciale distincte des autres ?

106

Objection N°1.

Il semble que la reconnaissance ne soit pas une vertu spéciale distincte des autres. Car nous avons reçu de Dieu et de nos parents les plus grands bienfaits. Or, l'honneur que nous rendons à Dieu appartient à la vertu de religion, et l'honneur que nous rendons à nos parents appartient à la piété filiale. La reconnaissance n'est donc pas une vertu distincte des autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme la religion est une piété suréminente, de même elle est un témoignage de gratitude d'un ordre supérieur. C'est pourquoi on a rangé parmi les actes de religion les actions de grâces qu'on rend à Dieu[1] (quest. 83, art. 17).

Objection N°2.

La rétribution proportionnelle appartient à la justice commutative, comme on le voit (Eth., liv. 5, chap. 4). Or, on est reconnaissant envers quelqu'un pour le rétribuer de ses peines, comme le dit encore Aristote (ibid.). La reconnaissance est donc un acte de justice, et par conséquent cette vertu n'est pas distincte des autres.

Réponse à l'objection N°2 :

La rétribution proportionnelle appartient à la justice commutative quand on la considère relativement à ce qui est dû légalement ; par exemple, si l'on est convenu, d'après un traité, de donner tant pour tant. Mais la vertu de la reconnaissance n'a d'autre rétribution que celle qui se stipule uniquement d'après un devoir de convenance, et elle est purement volontaire. C'est pourquoi la reconnaissance est moins agréable, si elle est contrainte, comme le dit Sénèque (De benef., liv. 3, chap. 7).

Objection N°3.

La récompense est nécessaire pour conserver l'amitié, comme on le voit (Eth., liv. 8, chap. 13, et liv. 9, chap. 1). Or, l'amitié se rapporte à toutes les vertus pour lesquelles l'homme est aimé. La reconnaissance à laquelle il appartient de récompenser les bienfaits n'est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°3 :

La véritable amitié étant fondée sur la vertu, tout ce qui est contraire à la vertu dans un ami nuit à l'amitié, et au contraire, tout ce qu'il y a de vertueux la provoque. D'après cela, l'amitié est conservée par la récompense que l'on accorde aux bienfaits, quoique cette récompense appartienne spécialement à la vertu de la reconnaissance. [Q107-3]

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

Conclusion.

La reconnaissance, qui nous fait faire du bien à ceux qui nous en font, est une vertu spéciale distincte de la religion, de la piété et du respect.

1 Tous ces sentiments s'impliquent mutuellement : le respect est plus que la reconnaissance, la piété est plus que le respect, et la religion plus que la piété ; à mesure que l'objet de la vertu s'élève, le sentiment s'agrandit de telle sorte que celui qui est au-dessus renferme tous ceux qui sont au-dessous de lui. †

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 60, art. 3), selon les différentes causes qui produisent les dettes, il est nécessaire que la manière de les acquitter varie ; de telle sorte cependant que le moins soit toujours renfermé dans le plus. Or, c'est en Dieu d'abord que se trouve principalement la cause de ce que nous devons, parce qu'il est le principe premier de tous nos biens ; elle se trouve secondairement dans notre père, parce qu'il est le principe le plus prochain de notre génération et de notre éducation ; elle est en troisième lieu dans les personnes qui excellent par leur dignité et qui sont la source des bienfaits communs[1] ; enfin elle existe en quatrième lieu dans le bienfaiteur dont nous avons reçu des services particuliers et personnels, pour lesquels nous sommes tout spécialement obligés envers lui. Par conséquent, parce que tout ce que nous devons à Dieu, ou à nos parents, ou à une personne élevée en dignité, nous ne le devons pas à un bienfaiteur dont nous avons reçu un service particulier, il s'ensuit qu'après la religion, par laquelle nous rendons à Dieu le culte qui lui est dû, après la piété, par laquelle nous honorons nos parents, après le respect dont nous faisons hommage aux personnes qui sont haut placées, il y a la reconnaissance, qui rend aux bienfaiteurs la récompense qu'ils méritent ; et cette vertu est distincte des trois premières, comme ce qui vient en dernier lieu est distinct de ce qui le précède, selon qu'il est plus imparfait.

Article 2 : L'innocent est-il plus tenu de rendre grâces à Dieu que le pénitent ?

106

Objection N°1.

Il semble que l'innocent soit plus tenu de rendre grâces à Dieu que le pénitent. Car, plus le don qu'on reçoit de Dieu est grand, et plus on lui doit d'actions de grâces. Or, le don de l'innocence vaut mieux que le recouvrement de la justice. Il semble donc que l'innocent doive plus d'actions de grâces que le pénitent.

Objection N°2.

Comme on doit remercier son bienfaiteur, de même on doit aussi l'aimer. Or, saint Augustin dit (Conf., liv. 2, chap. 7) : Quel est l'homme qui, en pensant à sa faiblesse, ose attribuer à ses propres forces sa chasteté et son innocence pour vous moins aimer, comme s'il avait eu moins besoin de votre miséricorde, par laquelle vous pardonnez leurs péchés à ceux qui reviennent à vous ? Puis il ajoute : C'est pourquoi qu'il ne vous aime pas moins et même qu'il vous aime davantage, parce qu'en vous voyant me délivrer des maux dans lesquels mes péchés m'avaient plongé, il voit que c'est par votre main qu'il a été éloigné des mêmes abîmes. L'innocent est donc tenu plus que le pénitent à rendre grâce.

Objection N°3.

Plus un bienfait gratuit est prolongé et plus on doit pour lui d'actions de grâces. Or, le bienfait de la grâce divine est plus continu dans l'innocent que dans le pénitent. Car saint Augustin dit encore (ibid.) : J'attribue à votre grâce et à votre miséricorde d'avoir fait fondre mes péchés comme la glace ; c'est aussi à votre grâce que je rapporte tout le mal que je n'ai pas fait : car que n'ai-je pas pu faire ? Et j'avoue que tout m'a été pardonné, et le mal que j'ai fait de moi-même, et celui que votre secours m'a empêché de commettre. L'innocent est donc plus tenu que le pénitent à rendre des actions de grâces.

1 Les bienfaits communs sont les services rendus à la société. †

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 7, 47) qu'il est plus remis à celui qui a le plus aimé. Par conséquent, pour la même raison, il est tenu davantage à des actions de grâces.

Conclusion.

L'innocent est plus tenu à rendre des actions de grâces à Dieu que le pénitent, si on considère la grâce qui lui a été accordée : mais le pénitent y est tenu plus que l'innocent, si on regarde comme une plus grande grâce celle qui est plus gratuite.

Il faut répondre que l'action de grâces dans celui qui reçoit se rapporte à la grâce de celui qui donne ; par conséquent, quand la grâce est plus grande de la part de celui qui donne, il faut aussi que l'action de grâces soit plus grande de la part de celui qui reçoit. Or, il y a grâce quand on donne gratuitement. La grâce peut donc être plus grande de la part de celui qui donne de deux manières :

1. Relativement à la quantité de la chose donnée. De cette façon, l'innocent est tenu à de plus grandes actions de grâces ; parce que Dieu lui fait un don plus grand et plus continu, toutes choses égales d'ailleurs, absolument parlant.
2. On peut dire que la grâce est plus grande, parce qu'on la donne plus gratuitement. En ce sens, le pénitent est tenu à de plus grandes actions de grâces que l'innocent ; parce que le don que Dieu lui fait est plus gratuit ; puisqu'il lui donne une grâce, lorsqu'il méritait une peine.

Ainsi, quoique le don que reçoit l'innocent soit plus grand, considéré absolument, cependant le don que Dieu fait au pénitent l'emporte comparativement à l'état de ce dernier ; comme un petit présent fait à un pauvre est plus considérable pour lui qu'un grand présent fait à un riche. Et parce que les actes ont pour objet ce qui est particulier, il arrive que dans les choses que l'on doit faire on considère plus les circonstances de l'action que sa substance[1], comme le remarque Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1) à l'égard du volontaire et de l'involontaire.

La réponse aux objections est par là même évidente.

Article 3 : Sommes-nous tenus de rendre des actions de grâces à tous nos bienfaiteurs ?

106

Objection N°1.

Il semble que l'homme ne soit pas tenu de rendre des actions de grâces à tous ses bienfaiteurs. Car on peut se faire du bien comme on peut se nuire, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 14, 5) : Celui qui est mauvais pour lui-même, pour qui sera-t-il bon ? Or, l'homme ne peut pas se rendre des actions de grâces ; car l'action de grâces a lieu d'un individu à un autre. Nous ne devons donc pas des actions de grâces à tous nos bienfaiteurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Sénèque (De benef., liv. 5, chap. 9) : il n'y a pas de générosité à se faire des présents, ni de clémence à se pardonner, ni de compassion à être touché de ses propres maux ; ces vertus n'existent qu'autant que leur objet s'applique à d'autres. De même personne ne s'accorde de bienfaits, mais il obéit à sa nature qui le porte à repousser ce qui lui nuit et à rechercher ce qui lui est avantageux. Par conséquent, dans ce que l'on fait pour soi-même, il ne peut y avoir ni reconnaissance, ni ingratitude. Car l'homme ne peut se refuser quelque chose qu'en le conservant pour lui-même. Cependant les choses que l'on rapporte à autrui, dans leur sens propre, se disent métaphoriquement de celles qu'on

1 C'est pourquoi on doit tenir compte principalement de cette dernière considération et dire que le pénitent doit rendre à Dieu de plus grandes actions de grâces que l'innocent. †

fait pour soi-même, comme l'observe Aristote à l'égard de la justice (Eth., liv. 5, chap. ult.) ; parce que dans l'homme on distingue différentes parties que l'on considère, comme autant de personnes[2].

Objection N°2.

L'action de grâces s'accorde en retour d'une grâce reçue. Or, il y a des bienfaits que l'on n'accorde pas avec grâce, mais plutôt avec des injures, des lenteurs ou une certaine tristesse. On ne doit donc pas toujours rendre des actions de grâces à un bienfaiteur.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est d'un bon caractère d'être plus sensible au bien qu'au mal. C'est pourquoi si on a accordé à quelqu'un un bienfait d'une manière qui n'était pas convenable, celui qui l'a reçu ne doit pas pour ce motif se dispenser d'être reconnaissant. Toutefois il en doit moins que s'il eût obtenu cette même chose d'une manière gracieuse, parce que le bienfait est moindre. Car, comme le remarque Sénèque (De benef., liv. 2, chap. 6), un bienfait gagne beaucoup par la promptitude, et perd beaucoup par la lenteur.

Objection N°3.

On ne doit pas remercier quelqu'un de ce qu'il a fait dans son intérêt. Or, il y a des personnes qui accordent quelquefois des bienfaits pour leur propre avantage. On ne leur doit donc pas d'actions de grâces.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit encore Sénèque (ibid., liv. 6, chap. 12), la différence est grande, entre obliger pour son propre intérêt et non pour le nôtre, ou pour le sien et le nôtre en même temps. Celui qui ne regardant que lui-même nous oblige, parce qu'il ne peut s'obliger autrement, je le mets, dit-il, dans la même catégorie que celui qui procure du fourrage à ses troupeaux. Et plus loin il ajoute (chap. 13) : S'il m'a associé à lui et qu'il ait songé à nous deux, je suis non seulement injuste, mais encore ingrat, si je ne suis point charmé de ce qu'il ait profité de l'avantage qu'il m'a procuré. C'est le comble de la méchanceté de n'appeler bienfait que ce qui porte préjudice au donateur.

Objection N°4.

On ne doit pas d'actions de grâces à un esclave, puisque tout ce qu'est l'esclave appartient au maître. Or, quelquefois il arrive qu'un esclave est le bienfaiteur de son maître. On ne doit donc pas d'actions de grâces à tous ses bienfaiteurs.

Réponse à l'objection N°4 :

D'après Sénèque (ibid., liv. 3, chap. 21), tant que l'esclave s'acquitte des devoirs de sa condition, il fait son service : tout ce qui va au delà de ses obligations devient un bienfait ; car dès qu'il fait quelque chose par amitié, s'il le fait, ce n'est plus son service qu'il remplit. On doit donc être reconnaissant envers les esclaves qui font plus qu'ils ne doivent[1].

Objection N°5.

Personne n'est tenu à ce qu'il ne peut pas faire honnêtement et utilement. Or, quelquefois il arrive que celui qui accorde un bienfait est dans une position très élevée de fortune, et on chercherait inutilement à le récompenser pour le bienfait qu'on en a reçu. D'autres fois il se trouve que le bienfaiteur devient vicieux, de vertueux qu'il était, et il semble alors qu'on ne puisse honnêtement le récompenser ; enfin, d'autres fois celui qui reçoit le bienfait est pauvre et il ne peut offrir aucune récompense. Il semble donc que l'homme ne soit pas toujours tenu de récompenser son bienfaiteur.

2 Cette diversité repose sur l'opposition qu'il y a entre les sens et la raison. †

1 La domesticité étant un état différent du servage, on doit de la reconnaissance au domestique qui s'acquitte très fidèlement de ses devoirs, et qui se montre très attaché et très dévoué envers ses maîtres. †

Réponse à l'objection N°5 :

Il faut répondre au cinquième, qu'un pauvre n'est pas ingrat, s'il fait ce qu'il peut. Car comme le bienfait consiste plutôt dans l'intention que dans l'acte, il en est de même de la reconnaissance. C'est ce qui fit dire à Sénèque (ibid., liv. 2, chap. 22) : Recevoir de bonne grâce un bienfait, c'est acquitter déjà la première partie de l'intérêt. Que notre reconnaissance éclate avec effusion, non seulement en la présence de notre bienfaiteur, mais encore en tous lieux. D'où il est évident que l'on peut toujours témoigner sa reconnaissance à celui qui est très haut placé, en le vénérant et en l'honorant. C'est pour ce motif qu'Aristote (Eth., liv. 8, chap. ult.) dit que nous devons nous acquitter par des honneurs à l'égard de ceux qui sont au-dessus de nous, et par de l'argent envers ceux qui sont dans le besoin. Et Sénèque observe (De benef., liv. 6, chap. 29) que nous avons beaucoup de moyens de nous acquitter, même envers les plus opulents, du bien que nous avons reçu d'eux ; un conseil sincère, des visites assidues, une conversation douce et agréable, exempte d'adulation, voilà autant de preuves de reconnaissance. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que l'homme désire que celui dont il a reçu un bienfait tombe dans le besoin et l'indigence, pour lui en témoigner sa reconnaissance ; parce que, comme le remarque le même philosophe (ib., liv. 6, chap. 20), un pareil souhait pour celui qui n'aurait rien fait pour vous serait inhumain ; combien l'est-il davantage envers l'homme à qui vous êtes redevable ? — Si celui dont on a reçu un bienfait est devenu vicieux, on doit lui faire par reconnaissance ce qui convient le mieux à son état, en s'efforçant, s'il est possible, de le ramener à la vertu. Dans le cas où sa malice le rendrait incurable, alors il est autrement disposé qu'il ne l'était auparavant ; c'est pourquoi on ne doit pas le payer de retour à l'égard de ses bienfaits, comme on l'avait fait précédemment. Cependant, tout en sauvegardant, autant que possible, l'honnêteté, on doit se souvenir du bienfait qu'on a reçu, comme on le voit (Eth., liv. 9, chap. 3).

Objection N°6.

Personne ne doit faire pour un autre ce qui n'est pas avantageux à ce dernier, mais ce qui lui est nuisible. Or, quelquefois il arrive que la récompense d'un bienfait est nuisible ou inutile à celui qui la reçoit. On ne doit donc pas toujours récompenser un bienfait par une action de grâce.

Réponse à l'objection N°6 :

Comme nous l'avons dit (Réponse N°5), la reconnaissance du bienfait dépend principalement de l'affection ; c'est pourquoi on doit s'en acquitter de la manière qu'on croit la plus utile. Si cependant, par la négligence de celui qui la reçoit, elle tourne à son désavantage, cet accident n'est pas imputable à celui qui a été reconnaissant. Je dois rendre, dit Sénèque (De benef., liv. 7, chap. 19), mais ce n'est pas à moi à conserver ce que j'ai rendu.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (1 Thess., 5, 18) : Rendez grâces pour toutes choses.

Conclusion.

Puisque le bienfaiteur est la cause et le principe en quelque sorte du bien qu'il fait, celui à qui l'on fait du bien est tenu de rendre grâces à son bienfaiteur.

Il faut répondre que tout effet se rapporte naturellement à sa cause. C'est ce qui fait dire à saint Denis (De div. nom., chap. 1) : que Dieu ramène tout à lui, comme étant la cause de tout ce qui existe. Car il faut toujours que l'effet se rapporte à la fin de l'agent. Or, il est évident que le bienfaiteur, considéré comme tel, est la cause du bienfait. C'est pourquoi l'ordre naturel exige que celui qui a reçu un bienfait se retourne vers son bienfaiteur pour l'en récompenser, selon les deux manières que nous avons décrites en traitant des rapports du fils et du père (quest. 31, art. 3, et quest. 101, art 2). Ainsi l'on doit à son bienfaiteur, considéré comme tel, l'honneur et le respect, parce qu'il est pour celui qui a reçu ses bienfaits une sorte de principe ; et par accident on doit le secourir et le sustenter, s'il en a besoin.

Article 4 : Doit-on immédiatement témoigner sa reconnaissance pour un bienfait ?

106

Objection N°1.

Il semble que l'on doive immédiatement récompenser le bienfait qu'on a reçu. Car nous sommes tenus de rendre immédiatement ce que nous devons, lorsque le terme du payement n'est pas fixé. Or, la reconnaissance est une dette, comme nous l'avons vu (art. préc.), et il n'y a pas d'époque fixée pour qu'on s'en acquitte. Nous devons donc payer cette dette aussitôt que nous avons reçu le bienfait.

Réponse à l'objection N°1 :

On doit payer immédiatement une dette légale ; autrement l'égalité de la justice ne serait pas observée, si un individu retenait ce qui appartient à un autre, malgré ce dernier. Mais une dette morale dépend de l'honnêteté du débiteur. C'est pourquoi il faut qu'elle soit acquittée dans le moment convenable, selon que la droiture de la vertu l'exige. [Q107-1]

Objection N°2.

Une bonne action est d'autant plus louable qu'elle est faite avec une plus grande ferveur de sentiments. Or, il semble que l'on fasse une chose avec plus d'ardeur, quand on la fait sans y apporter aucun retard. Par conséquent il semble plus louable que l'on s'acquitte immédiatement envers son bienfaiteur.

Réponse à l'objection N°2 :

L'ardeur de la volonté n'est louable qu'autant qu'elle est réglée par la raison. C'est pourquoi si, par un empressement excessif, on vient à anticiper sur le temps où l'on devait s'acquitter, on ne mérite pas pour cela d'éloges.

Objection N°3.

Sénèque dit (De benef., liv. 2, chap. 5) : que le propre du bienfaiteur, c'est d'obliger de bon cœur et promptement. Or, la reconnaissance doit égaler le bienfait. On doit donc s'en acquitter immédiatement.

Réponse à l'objection N°3 :

On doit aussi accorder les bienfaits dans le temps opportun. Dès que le moment favorable est arrivé, on ne doit pas tarder davantage. On doit aussi observer la même règle à l'égard de la reconnaissance[1].

Mais c'est le contraire. Sénèque dit (De benef., liv. 4, in fin.) : Celui qui se hâte de rendre ne fait pas preuve de reconnaissance, mais il a l'air d'un débiteur.

Conclusion.

On ne doit témoigner immédiatement sa reconnaissance que par l'affection.

Il faut répondre que, comme dans le bienfait qu'on accorde il y a deux choses à considérer, l'affection et le présent, de même il y a aussi ces deux choses à considérer dans la reconnaissance. Relativement à l'affection, la reconnaissance doit être immédiate. C'est ce qui fait dire à Sénèque (De benef., liv. 2, in fin.) : Voulez-vous vous acquitter d'un bienfait ? acceptez-le avec bienveillance. Quant au présent, il faut attendre le moment opportun pour le bienfaiteur. Mais si l'on veut immédiatement

1 Parce que c'est le moyen de doubler le prix de la chose qu'on accorde. †

rendre un don pour un autre, dans un temps qui n'est pas opportun, la reconnaissance ne paraît pas une action vertueuse, mais elle a l'air d'une chose forcée. Car, comme le dit Sénèque (De benef., liv. 4, in fin), celui qui veut s'acquitter trop vite, doit à contrecœur ; et celui qui doit à contrecœur est un ingrat. [Q107-2 a-b]

Article 5 : La reconnaissance doit-elle se mesurer sur l'affection du bienfaiteur ou sur la valeur de la chose donnée ?

106

Objection N°1.

Il semble que la reconnaissance ne doive pas se mesurer sur l'affection du bienfaiteur, mais sur la chose qu'il donne. Car la reconnaissance est due au bienfait, et le bienfait consiste dans l'acte, comme le mot l'indique. On doit donc mesurer la reconnaissance sur la chose donnée.

Réponse à l'objection N°1 :

Tout acte moral dépend de la volonté. Par conséquent le bienfait, selon qu'il mérite des éloges et selon que la reconnaissance même lui est due, consiste matériellement dans l'effet, mais formellement et principalement dans la volonté. C'est ce qui fait dire à Sénèque (De benef., liv. 1, chap. 6) : que le bienfait ne consiste pas dans la chose qui est faite ou donnée, mais dans l'intention de celui qui la fait ou qui la donne.

Objection N°2.

La gratitude qui récompense les bienfaits est une partie de la justice. Or, la justice veut qu'il y ait égalité entre la chose donnée et la chose reçue. Pour la reconnaissance on doit donc plutôt considérer l'acte du bienfaiteur que son affection.

Réponse à l'objection N°2 :

La reconnaissance est une partie de la justice, non comme l'espèce est une partie du genre, mais parce qu'elle revient au genre de la justice, comme nous l'avons dit (quest. 80). Il n'est donc pas nécessaire que l'on retrouve dans ces deux vertus la même nature de dette[2].

Objection N°3.

Personne ne peut faire attention à ce qu'il ignore. Or, il n'y a que Dieu qui connaisse les affections intérieures. Ce n'est donc pas sur ces affections que l'on doit régler la reconnaissance.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'y a que Dieu qui voie par lui-même les sentiments de l'homme, mais les autres hommes peuvent les connaître, quand ils sont manifestés par des signes extérieurs. C'est ainsi que l'affection du bienfaiteur se reconnaît à la manière dont il accorde son bienfait ; par exemple quand il le fait avec joie et promptitude.

Mais c'est le contraire. Sénèque dit (De benef., liv. 1, chap. 7) : Nous ne sommes jamais plus tenus qu'envers celui qui nous donne peu, mais qui le fait avec générosité, qui nous rend un léger service, mais qui le fait de bon cœur.

2 La justice est fondée sur ce qui est dû strictement, au lieu que la gratitude ne porte que sur ce qui est dû moralement. †

Conclusion.

La récompense que l'on accorde conformément à la justice ou à l'amitié utile, doit se considérer d'après l'effet plutôt que d'après l'affection ; mais dans l'amitié honnête et dans la gratitude, c'est plutôt l'affection que l'on doit considérer.

Il faut répondre que la récompense d'un bienfait peut appartenir à trois vertus : à la justice, à la reconnaissance et à l'amitié. Elle appartient à la justice, quand elle a la nature d'une dette légale, comme dans le prêt ou dans d'autres circonstances semblables. Alors la récompense doit se mesurer d'après la valeur de la chose donnée. Selon qu'elle appartient à l'amitié et à la reconnaissance, la récompense a le caractère d'une dette morale, mais, cependant cette dette n'est pas la même dans ces deux cas. Car pour la récompense de l'amitié, il faut avoir égard à la cause de l'amitié elle-même. Ainsi, dans l'amitié utile, la récompense doit être proportionnée à l'utilité que l'on a retirée d'un bienfait ; au lieu que dans l'amitié honnête, on doit pour la récompense avoir égard à la volonté et à l'affection du donateur, parce que c'est là surtout ce que la vertu exige, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. 13). De même, parce que la reconnaissance se rapporte au bienfait, selon qu'il est accordé gratuitement, ce qui appartient à l'affection, il faut aussi que la grâce qu'on lui rend se mesure plutôt sur l'affection du donateur que sur le bien qu'on en a reçu.

Article 6 : La reconnaissance doit-elle surpasser le bienfait reçu ?

106

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que la reconnaissance surpasse le bienfait qu'on a reçu. Car il y a des bienfaiteurs, tels que les parents, par exemple, pour lesquels la reconnaissance ne peut jamais égaler le bienfait, comme ledit Aristote (Eth., liv. 8, circ. fin.). Or, la vertu ne tente pas l'impossible. La reconnaissance ne doit donc pas tendre à surpasser le bienfait.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (art. 3, Réponse N°5 et art. préc.), dans la reconnaissance on doit considérer le bon cœur plus que l'effet. Si donc nous considérons l'effet du bienfait que l'enfant a reçu de ses parents, c'est-à-dire l'être et la vie, aucune reconnaissance ne peut l'égaler, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8). Mais si on regarde à la volonté de celui qui donne et de celui qui rend, le fils peut rendre au père plus qu'il n'en a reçu, comme le dit Sénèque (De benef., liv. 3, chap. 29, 30 et 35). Si cependant il ne le pouvait pas, il suffirait à la reconnaissance qu'il eût le désir de le faire. [Q107-1]

Objection N°2.

Si la reconnaissance surpasse le bienfait, il en résulte par là même un nouveau don. Or, pour un nouveau bienfait on est tenu d'avoir de la reconnaissance. Par conséquent celui qui avait accordé un bienfait au premier, sera tenu à lui rendre plus qu'il n'en aura reçu, et on devra procéder ainsi à l'infini. Mais la vertu ne tend pas à l'indéfini, parce que l'indéfini détruit la nature du bien, selon la remarque d'Aristote (Met., liv. 2, text. 8). La reconnaissance ne doit donc pas excéder le bienfait qu'on a reçu.

Réponse à l'objection N°2 :

Le devoir de la reconnaissance découle de la charité, à l'égard de laquelle plus on paye et plus on doit, d'après cette parole de saint Paul (Rom., 13, 8) : Ne soyez redevables de rien à personne, sinon de l'amour qu'on se doit les uns aux autres. Il ne répugne donc pas que la dette de la reconnaissance ne s'éteigne jamais[1]. [Q107-3]

1 Elle est indéfinie, comme la charité dont elle découle va elle-même toujours croissant, sans pouvoir jamais dépasser son terme. †

Objection N°3.

La justice consiste dans l'égalité. Or, le plus est un excès. Par conséquent, puisque dans toute vertu l'excès est vicieux, il semble que donner une récompense supérieure au bienfait qu'on a reçu, soit un acte vicieux et opposé à la justice.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme dans la justice, qui est une vertu cardinale, on considère l'égalité des choses, de même dans la reconnaissance on considère l'égalité des volontés : et comme le bienfaiteur, par l'élan de sa volonté, a fait une chose à laquelle il n'était pas tenu, de même celui qui a reçu un bienfait cherche à faire par reconnaissance au bienfaiteur plus qu'il ne lui doit[1].

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 5, chap. 5) : Nous devons nous efforcer de rendre, à notre tour, des services à ceux qui nous ont obligés, ou même de les prévenir, en les obligeant une autre fois : ce qui a lieu quand on rend plus qu'on a reçu. La reconnaissance doit donc tendre à surpasser le bienfait.

Conclusion.

La raison et le devoir de l'honnêteté demandent que la reconnaissance n'égale pas seulement le bienfait, mais encore qu'elle le surpasse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la reconnaissance se rapporte au bienfait considéré conformément à la volonté du bienfaiteur. Or, ce qu'il y a eu principalement de louable dans le bienfaiteur, c'est qu'il a accordé gratuitement un bienfait auquel il n'était pas tenu. C'est pourquoi celui qui a reçu le bienfait est tenu par le devoir de l'honnêteté à lui rendre aussi gratuitement quelque chose. Mais il ne semble pas lui accorder quelque chose de gratuit, s'il ne surpasse pas l'étendue du bienfait qu'il a reçu ; parce que tant qu'il lui donne moins ou qu'il lui donne une chose égale, il ne semble pas faire pour lui gratuitement quelque chose, il paraît rendre ce qu'il a reçu. C'est pour ce motif que la reconnaissance tend toujours, selon son pouvoir, à surpasser le bienfait que l'on a reçu. [Q107-1] ; [Q107-3]

106

1 L'égalité consiste en ce que, de part et d'autre, on tend à faire plus qu'on ne doit. †

QUESTION 107 : DE L'INGRATITUDE

Question 107 : De l'ingratitude.....386
Article 1 : L'ingratitude est-elle toujours un péché ?.....387
Article 2 : L'ingratitude est-elle un péché spécial ?.....388
Article 3 : L'ingratitude est-elle toujours un péché mortel ?.....389
Article 4 : Doit-on priver les ingrats de tout bienfait ?.....391

Sur l'ingratitude il y a quatre questions à examiner :

1. L'ingratitude est-elle toujours un péché ?
2. Est-elle un péché spécial ?
3. Toute ingratitude est-elle un péché mortel ?
4. Doit-on priver les ingrats des bienfaits qu'ils ont reçus ?

Article 1 : L'ingratitude est-elle toujours un péché ?

107

Objection N°1.

Il semble que l'ingratitude ne soit pas toujours un péché. Car Sénèque dit (De benef., liv. 3, chap. 1) : que l'ingrat est celui qui ne rend pas un bienfait. Or, quelquefois on ne pourrait récompenser un bienfait qu'en péchant, par exemple, si on a aidé un individu à faire le mal. Par conséquent, puisque ce n'est pas une faute que de s'abstenir de pécher, il semble que l'ingratitude ne soit pas toujours un crime.

Réponse à l'objection N°1 :

La reconnaissance a pour objet un bienfait. Or, celui qui aide une autre personne à mal faire, ne lui accorde pas un bienfait, mais elle lui nuit plutôt. C'est pourquoi on ne lui doit pas d'action de grâces, sinon à cause de sa bonne volonté, dans le cas où il aurait été trompé en croyant l'aider pour le bien[1], tout en lui faisant faire un péché. Mais on ne lui doit rien pour avoir aidé à pécher ; parce que ce ne serait pas récompenser le bien, mais le mal ; ce qui est contraire à la reconnaissance.

Objection N°2.

Tout péché est au pouvoir de celui qui le fait : parce que, d'après saint Augustin (De lib. arb., liv. 3, chap. 17 et 18 ; et Ret., liv. 1, chap. 9), personne ne pèche en faisant ce qu'il ne peut éviter. Or, quelquefois il n'est pas au pouvoir de celui qui pèche par ingratitude d'éviter cette faute, par exemple, quand il n'a pas de quoi rendre. L'oubli ne dépend pas de nous non plus, et cependant Sénèque dit (loc. cit.) que celui qui oublie est le plus ingrat de tous les hommes. L'ingratitude n'est donc pas toujours un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

L'impuissance de rendre n'excuse personne d'ingratitude, puisque, pour témoigner sa reconnaissance, la seule volonté suffit, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 6, Réponse N°1). Quant à l'oubli d'un bienfait, c'est de l'ingratitude, non quand il provient d'un défaut naturel qui n'est pas soumis à la volonté[2], mais quand il est l'effet de la négligence. Car, comme l'observe Sénèque (De benef., liv. 3, chap. 1), celui qui oublie un bienfait fait voir qu'il n'a pas souvent pensé à le rendre.

Objection N°3.

Il ne semble pas pécher celui qui ne veut pas devoir quelque chose, d'après ce conseil de l'Apôtre (Rom., 13, 8) : Ne devez rien à personne. Or, celui qui doit à contrecœur est un ingrat, comme le dit Sénèque (De benef., liv. 4, in fin.). L'ingratitude n'est donc pas toujours un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Le devoir de la reconnaissance vient du devoir de l'amour, dont personne ne doit chercher à s'affranchir. Ainsi quand on se sent redevable à quelqu'un malgré soi, cette pensée paraît provenir d'un défaut d'affection pour le bienfaiteur.

Mais c'est le contraire. Saint Paul compte l'ingratitude parmi les autres péchés, quand il dit (2 Tim., 3, 2) : qu'il y aura des hommes qui désobéiront à leurs parents, qui seront ingrats et impies.

---

1 Il peut se faire qu'on aide quelqu'un dans une œuvre qu'on croit bonne, et qu'ensuite celui qui a été aidé corrompe cette œuvre par ses mauvaises intentions. Dans ce cas, il doit de la reconnaissance à celui qui l'a secouru. †

2 Le défaut de reconnaissance peut provenir d'un défaut de mémoire, ce qui peut être un défaut purement naturel. Mais quand il s'agit d un bienfait important, cette excuse n'est guère admissible. †

Conclusion.

Toute ingratitude est un péché, puisqu'elle est contraire à la reconnaissance.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4, Réponse N°1 et art. 6), le devoir de la reconnaissance est un devoir d'honnêteté que la vertu exige. Or, une chose est un péché par là même qu'elle répugne à une vertu. D'où il est manifeste que toute ingratitude en est un.

Article 2 : L'ingratitude est-elle un péché spécial ?

107

Objection N°1.

Il semble que l'ingratitude ne soit pas un péché spécial. Car celui qui pèche agit contre Dieu qui est le bienfaiteur souverain ; ce qui est une ingratitude. L'ingratitude n'est donc pas un péché spécial.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans tout péché il y a l'ingratitude matérielle envers Dieu[1], en ce sens que l'homme fait une chose qui peut se rapporter à l'ingratitude ; mais l'ingratitude n'existe formellement que quand on méprise actuellement un bienfait ; et c'est ce qui en fait un péché spécial.

Objection N°2.

Aucun péché spécial n'est compris sous divers genres de péchés. Or, on peut être ingrat par des péchés de divers genres ; par exemple, si on fait une détraction contre son bienfaiteur, si on le vole, ou qu'on commette toute autre action contre lui. L'ingratitude n'est donc pas un péché spécial.

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'empêche que la raison formelle d'un péché spécial ne se trouve matériellement dans plusieurs genres de péchés ; et c'est ainsi que l'ingratitude se rencontre dans des fautes d'une foule de genres.

Objection N°3.

Sénèque dit (De benef., liv. 3, chap. 1) : C'est un ingrat celui qui dissimule le bienfait qu'il a reçu ; il est aussi un ingrat celui qui ne le rend pas ; mais le plus ingrat de tous, c'est celui qui l'oublie. Or, ces actes ne paraissent pas appartenir à une seule et même espèce de péché. L'ingratitude n'est donc pas un péché spécial.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces trois choses ne sont pas des espèces diverses, mais divers degrés d'un même péché spécial.

Mais c'est le contraire. L'ingratitude est opposée à la reconnaissance qui est une vertu spéciale. Elle est donc un péché particulier.

Conclusion.

Comme la reconnaissance est une vertu spéciale à laquelle l'ingratitude est opposée ; de même l'ingratitude est un péché particulier dans lequel on distingue divers modes ou divers degrés.

Il faut répondre que tout vice tire son nom du défaut d'une vertu ; parce que c'est le vice qui lui est le plus opposé. Ainsi l'illibéralité est plus opposée à la libéralité que la prodigalité. Or, un vice peut être opposé à la vertu de la reconnaissance par excès ; par exemple, si on récompense un bienfait,

1 L'ingratitude est matérielle quand on pèche contre un bienfaiteur, sans avoir de mépris pour son bienfait ; elle est au contraire formelle quand c'est le bienfait ou le bienfaiteur considéré comme tel qu'on méprise. †

lorsqu'on ne le doit pas, ou plus tôt qu'on ne le doit, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 106, art. 4). Mais le vice qui pèche par défaut est plus opposé à la reconnaissance, parce que cette vertu, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4), tend à dépasser le bienfait reçu. C'est pourquoi l'ingratitude proprement dite tire son nom du défaut de reconnaissance. Tout défaut ou toute privation se spécifie d'après l'habitude opposée. Car la cécité et la surdité diffèrent selon la différence qu'il y a entre la vue et l'ouïe. Par conséquent, comme la reconnaissance est une vertu spéciale, de même l'ingratitude est un péché spécial aussi[1]. — Cependant il a divers degrés selon l'ordre des choses que la gratitude exige. La première de ces choses, c'est que l'homme reconnaisse le bienfait qu'il a reçu ; la seconde, c'est qu'il le loue et en rende grâces ; la troisième, c'est qu'il le rende dans le temps et le lieu convenable selon ses moyens. Mais, parce que ce qui tient le dernier rang dans l'exécution occupe le premier dans la pensée, il s'ensuit que le premier degré de l'ingratitude c'est que l'homme ne rende pas le bienfait qu'il a reçu ; le second, c'est qu'il le dissimule, en ne montrant pas qu'il l'a reçu ; le troisième, qui est le plus grave, c'est qu'il ne le reconnaisse pas, soit par oubli, soit de quelque autre manière[2]. Et comme dans une affirmation on comprend la négation opposée, il s'ensuit qu'il appartient au premier degré d'ingratitude de rendre le mal pour le bien ; au second de blâmer le bienfait qu'on a reçu ; au troisième de le présenter comme un mal.

Article 3 : L'ingratitude est-elle toujours un péché mortel ?

107

Objection N°1.

Il semble que l'ingratitude soit toujours un péché mortel. Car on doit être reconnaissant, surtout envers Dieu. Or, en péchant véniellement, on n'est pas ingrat envers lui ; autrement tous les hommes seraient des ingrats. Aucune ingratitude n'est donc un péché véniel.

Réponse à l'objection N°1 :

Par le péché véniel on n'est pas ingrat envers Dieu, selon la raison ou l'essence parfaite de l'ingratitude ; il y a seulement en cela quelque chose d'ingrat, dans le sens que le péché véniel détruit un acte de vertu, par lequel l'homme obéit à Dieu.

Objection N°2.

Un péché est mortel par là même qu'il est contraire à la charité, comme nous l'avons dit (quest. 24, art. 12). Or, l'ingratitude est contraire à la charité, d'où provient le devoir de la reconnaissance, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc., art. 1, Réponse N°3, et art. 6, Réponse N°2). L'ingratitude est donc toujours un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut répondre au second, que l'ingratitude qui accompagne le péché véniel n'est pas contraire à la charité ; mais elle est en dehors d'elle, parce qu'elle ne détruit pas l'habitude de la charité, mais elle exclut un de ses actes[3].

Objection N°3.

Sénèque dit (De benef., liv. 2, chap. 10) : Telle est la loi qui doit régner entre le bienfaiteur et l'obligé ; c'est que le premier doit oublier immédiatement ce qu'il a donné, tandis que l'autre ne doit jamais oublier ce qu'il a reçu. Or, il semble que le bienfaiteur doive oublier son bienfait, afin d'ignorer la

1 On distingue deux sortes d'ingratitude : l'une privative, qui consiste à omettre ce que la reconnaissance exige, et l'autre contraire, qui fait ce qui répugne à cette vertu. †

2 Ces trois degrés sont ceux de l'ingratitude privative ; les trois autres qui suivent se rapportent à l'ingratitude contraire. †

3 Elle empêche l'homme de faire pour le moment un acte de vertu par lequel il obéirait à Dieu. †

faute de celui qui l'a reçu, s'il vient à être ingrat ; ce qui ne serait pas nécessaire si l'ingratitude était un péché léger. Elle est donc toujours un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Sénèque dit (De benef., liv. 7, chap. 22) : qu'il se trompe celui qui pense qu'en disant à celui qui a accordé un bienfait de l'oublier, nous l'obligeons à perdre le souvenir de la bonne action qu'il a faite. Par conséquent, quand nous lui disons qu'il ne doit pas s'en souvenir, nous voulons faire entendre par là qu'il ne doit pas le publier, ni s'en vanter.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. On ne doit donner à personne le moyen de pécher mortellement. Or, comme le dit Sénèque (ibid., chap. 9), quelquefois on doit user de supercherie envers celui qu'on secourt, afin qu'il reçoive l'aide qu'on lui destine sans qu'il sache d'où il vient ; ce qui paraît fournir une occasion d'ingratitude à celui qui reçoit. L'ingratitude n'est donc pas toujours un péché mortel.

Réponse à l'objection N°4 :

Celui qui ignore un bienfait n'est pas un ingrat s'il ne le récompense pas, pourvu qu'il soit disposé à le récompenser, s'il le connaissait. Mais il est bon quelquefois que celui à qui l'on vient en aide ne connaisse pas son bienfaiteur : soit pour éviter la vaine gloire ; c'est ainsi que saint Nicolas[1] jetait de l'or dans une maison furtivement pour échapper aux louanges des hommes ; soit parce que le bienfait n'en a que plus de prix, puisqu'on épargne à celui qui le reçoit la honte de son indigence.

Conclusion.

L'ingratitude, selon la diversité des circonstances, est tantôt un péché mortel et tantôt un péché véniel.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), on peut être ingrat de deux manières :

1. Par la seule omission ; par exemple, parce qu'on ne reconnaît pas le bienfait qu'on a reçu, ou qu'on ne le loue pas, ou qu'on ne le paye pas de retour : cette ingratitude n'est pas toujours un péché mortel. Car, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 6), le devoir de la reconnaissance exige que l'homme donne avec générosité ce qu'il n'est pas tenu de donner. C'est pourquoi, s'il omet de le faire, il ne pèche pas mortellement. Il fait cependant un péché véniel, parce que cette omission provient d'une négligence ou d'une disposition peu heureuse pour la vertu. Toutefois il peut se faire que cette ingratitude soit un péché mortel, soit à cause du mépris intérieur, soit à cause de la condition de celui que nous privons d'un secours qui lui est dû absolument ou dans un cas de nécessité[2].
2. On dit qu'un homme est ingrat, non seulement parce qu'il omet de remplir le devoir de la reconnaissance, mais encore parce qu'il fait le contraire. Cette espèce d'ingratitude est tantôt un péché mortel, tantôt un péché véniel, selon la nature de l'acte que l'on fait[3]. Mais il est à remarquer que l'ingratitude qui provient du péché mortel est parfaite dans son essence[4], tandis que celle qui provient du péché véniel est imparfaite.

107

1 Ce fait est rapporté dans la légende de saint Nicolas (Brev. rom., 6 décembre.). †

2 Ainsi l'ingratitude privative est un péché mortel quand il y a mépris formel du bienfaiteur, et que le bienfait qu'on a reçu est notable. Il y aurait aussi péché mortel, si l'on prévoyait que le bienfaiteur sera gravement blessé de ce manque de reconnaissance, ou s'il se trouvait dans le besoin et qu'on le délaissât. †

3 Il y a péché mortel si l'on fait un mal notable à celui dont on a reçu du bien ; le péché n'est que véniel, si on lui fait un tort léger. †

4 Il faut que le mépris du bienfaiteur soit pleinement volontaire. †

Article 4 : Doit-on priver les ingrats de tout bienfait ?

107

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas priver les ingrats des bienfaits qu'ils ont reçus. Car il est dit (Sag., 16, 29) : L'espérance de l'ingrat se fondra comme la glace de l'hiver. Or, son espérance ne serait pas vaine, si on ne devait pas lui enlever son bienfait. On doit donc le faire.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage exprime la peine que l'ingrat mérite.

Objection N°2.

Personne ne doit fournir à un autre une occasion de pécher. Or, l'ingrat qui reçoit un bienfait en prend occasion de commettre une ingratitude. On ne doit donc pas lui en accorder.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui rend un service à un ingrat ne lui fournit pas l'occasion de pécher, mais plutôt de témoigner sa reconnaissance et son amour. Si celui qui reçoit le bienfait en prend occasion d'être ingrat, cette faute n'est pas imputable à son bienfaiteur.

Objection N°3.

On est puni par où l'on pèche, dit la Sagesse (11, 17). Or, celui qui n'a pas de reconnaissance pour un bienfait qu'il a reçu, pèche contre le bienfait. Il doit donc en être privé.

Réponse à l'objection N°3 :

Le bienfaiteur ne doit pas immédiatement punir l'ingratitude de celui qui se rend coupable de cette faute ; mais il doit auparavant remplir l'office d'un bon médecin, et chercher à le guérir de ce vice par des bienfaits multipliés.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 6, 35) : que Dieu répand ses faveurs sur les ingrats et sur les méchants. Or, nous devons l'imiter, nous qui sommes ses enfants, comme on le voit (ibid.). Nous ne devons donc pas retirer aux ingrats nos bienfaits.

Conclusion.

Quoiqu'on doive retirer aux ingrats la faveur des bienfaits et que leur ingratitude le mérite, cependant il est plus convenable de leur faire quelque bien, jusqu'à ce qu'ils se corrigent d'une certaine manière de ce vice.

Il faut répondre qu'à l'égard de l'ingrat il y a deux choses à considérer.

1. Le châtiment qu'il mérite. À cet égard, il est sûr qu'il mérite d'être privé de tout bienfait.
2. Il faut examiner ce qu'il faut que le bienfaiteur fasse. D'abord il ne doit pas facilement juger qu'il y a ingratitude, parce que souvent, selon la remarque de Sénèque (De benef., liv. 3, chap. 7), celui qui n'a pas payé de retour est reconnaissant : s'il n'a rien rendu, c'est qu'il n'a pas eu le moyen de le faire ou qu'il n'en a pas trouvé l'occasion. Ensuite il doit tendre à faire d'un ingrat un homme reconnaissant. S'il ne peut pas y parvenir par un premier bienfait, il y parviendra peut-être par un second. Mais si, par ses bienfaits multipliés, il augmente l'ingratitude de celui qui les reçoit, et qu'il le rende pire, il doit cesser de lui faire du bien.

107

QUESTION 108 : DE LA VENGEANCE

Question 108 : De la vengeance.....392
Article 1 : La vengeance est-elle licite ?.....393
Article 2 : La vengeance est-elle une vertu spéciale ?.....395
Article 3 : Doit-on se venger au moyen des peines qui sont en usage parmi les hommes ?.....396
Article 4 : Doit-on exercer la vengeance sur ceux qui ont péché involontairement ?.....397

Après avoir parlé de l'ingratitude, nous avons à nous occuper de la vengeance.

À cet égard il y a quatre questions à traiter :

1. La vengeance est-elle permise ?[1]
2. Est-elle une vertu spéciale ?
3. De la manière dont on doit se venger.[2]
4. Contre qui la vengeance doit-elle être exercée ?[3]

1 La vengeance est définie par Billuart : Ultio injuriæ per aliquod malum pænale inflictum peccanti. Sic est redditio mali pænalis pro malo culpabili. †

2 Quoiqu'il soit permis de se venger en se renfermant strictement dans le droit, cependant il vaut mieux pardonner, parce que la vengeance est difficilement pure de toute haine, parce qu'elle est d'un mauvais exemple, et que, d'ailleurs, le pardon excite l'amour de Dieu et du prochain ; il est conforme aux exemples que Jésus-Christ nous a laissés ; c'est un moyen de gagner l'âme du malfaiteur, de se procurer à soi- même la paix de la conscience, et de remporter une belle victoire sur sa nature. †

3 Cet article nous enseigne comment il faut comprendre la grande loi de la solidarité humaine, et jette beaucoup de jour sur le gouvernement du monde par la Providence. †

Article 1 : La vengeance est-elle licite ?

108

Objection N°1.

Il semble que la vengeance ne soit pas licite. Car quiconque usurpe ce qui est à Dieu pèche. Or, la vengeance appartient à Dieu. Car il est dit (Deut., 32, 35) : La vengeance m'appartient ; je rendrai à chacun ce qui lui est dû. Toute vengeance est donc illicite.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui se venge des méchants selon le degré de pouvoir que sa position lui confère, n'usurpe pas ce qui appartient à Dieu, mais il use de la puissance que la Divinité lui a donnée. Car saint Paul dit des princes de la terre (Rom., 13, 4) : qu'ils sont les ministres de Dieu pour exécuter sa vengeance, en punissant celui qui fait de mauvaises actions. Mais si, dans l'exercice de sa vengeance, il outrepasse les limites de son autorité, il usurpe ce qui appartient à Dieu, et c'est pour cela qu'il pèche.

Objection N°2 :

Celui dont on tire vengeance n'est pas toléré. Or, on doit tolérer les méchants. Car, à l'occasion de ces paroles (Cant., chap. 2) : Sicut lilium inter spinas, la glose dit (Greg., 38, in Evang.) : qu'il n'a pas été bon, celui qui n'a pas pu tolérer les méchants. On ne doit donc pas tirer vengeance des méchants.

Réponse à l'objection N°2 :

Les méchants sont tolérés par les bons, en ce sens que ceux-ci supportent patiemment, comme il faut, les injures personnelles qu'ils en reçoivent ; mais ils ne les tolèrent pas au point de les laisser injurier Dieu et le prochain[3]. Car saint Jean Chrysostome dit (loc. cit. in arg. 4) qu'il est louable de se montrer patient à l'égard des injures qu'on a reçues, mais que fermer les yeux sur les injures faites à Dieu, c'est un excès d'impiété.

Objection N°3.

La vengeance s'exerce par les châtiments qui produisent la crainte servile. Or, la loi nouvelle n'est pas une loi de crainte, mais d'amour, comme le dit saint Augustin contre Adamantius (chap. 17). Par conséquent, sous la nouvelle alliance, on ne doit jamais se venger.

Réponse à l'objection N°3 :

La loi de l'Évangile est une loi d'amour, et c'est pour ce motif qu'on ne doit pas effrayer par des châtiments ceux qui font le bien par amour, et qui sont, à proprement parler, les seuls qui suivent l'Évangile ; mais il ne faut employer ce moyen qu'à l'égard de ceux qui ne sont pas portés au bien par ce mobile ; et qui quoi qu'ils fassent partie de l'Église numériquement, n'en sont cependant pas par leur mérite.

Objection N°4.

On dit qu'on se venge quand on réprime les injures qu'on reçoit. Or, il semble qu'il ne soit pas permis à un juge de punir ceux qui le blessent dans ses droits. Car saint Chrysostome dit (Hom. 5, in op. imperf. Matth.) : Apprenons, par l'exemple du Christ, à supporter avec beaucoup de grandeur d'âme les injures que nous recevons, mais à ne pas pouvoir entendre prononcer une injure contre Dieu. La vengeance paraît donc être illicite.

Réponse à l'objection N°4 :

3 Les intérêts religieux doivent être défendus par les ministres du culte, et les intérêts civils par ceux qui sont à la tête de l'État. Chacun doit être zélé dans l'accomplissement de son devoir. †

L’injure que l’on fait à une personne reflue quelquefois sur Dieu et sur l’Église. Dans ce cas on doit se venger des injures personnelles qu’on reçoit ; comme le fit le prophète Elie, en faisant descendre le feu sur ceux qui étaient venus pour l’arrêter (4 Rois, chap. 1). Elisée maudit aussi les enfants qui s’étaient moqués de lui (4 Rois, chap. 2). Le pape Sylvère excommunia ceux qui l’envoyèrent en exil, comme on le voit (23, quest. 4, chap. Guilisarius). Mais quand l’injure n’atteint que la personne de celui qui la reçoit, il doit la supporter patiemment, s’il le faut. Car ces préceptes qui concernent la patience doivent s’entendre de la disposition de l’âme, comme le dit saint Augustin (De serm. Dom. in mont., liv. 1, chap. 19). [Q124-1]

Objection N°5.

Le péché de la multitude nuit plus que le péché d’un seul. Car le Sage dit (Ecclésiastique, 26, 5) : Mon cœur a appréhendé trois choses : la haine injuste de toute une ville, la sédition du peuple et la calomnie inventée par le mensonge. Or, on ne doit pas tirer vengeance du péché de la multitude ; car, à l’occasion de ces paroles (Matth., 13, 30) : Laissez croître l’une et l’autre, la glose dit (Lyr. et interl.) qu’on ne doit pas excommunier la multitude, ni le prince. Une autre vengeance n’est donc pas non plus permise.

Réponse à l’objection N°5 :

Quand toute la multitude pèche on doit en tirer vengeance ; soit en la frappant tout entière, comme les Égyptiens qui persécutaient les enfants d’Israël furent engloutis dans la mer Rouge (Ex., chap. 14), et comme les Sodomites périrent universellement ; soit en la frappant dans une grande partie de ses membres, et c’est ainsi que furent punis ceux qui adoraient le veau d’or (Ex., chap. 32). D’autres fois si l’on espère qu’elle se corrigera, on doit exercer une vengeance sévère sur quelques uns des personnages les plus importants, afin que leur punition effraye les autres. C’est de la sorte que le Seigneur fit pendre les chefs du peuple pour les péchés de la multitude (Nom., chap. 15). Mais si la multitude n’a pas péché tout entière et qu’il n’y en ait qu’une partie, dans ce cas si l’on peut séparer les méchants des bons, on doit faire peser sur eux la vengeance ; pourvu qu’on puisse agir ainsi sans scandaliser les autres, parce qu’alors il vaudrait mieux épargner la multitude et user d’indulgence. Il faut faire le même raisonnement à l’égard du prince qui mène la multitude. Car on doit tolérer ses fautes, si on ne peut les punir sans scandaliser la multitude, à moins que ses fautes ne fussent telles qu’elles nuisissent à la multitude spirituellement et temporellement plus que le scandale qu’on aurait à redouter de leur châtiment[1].

Mais c’est le contraire. On ne doit attendre de Dieu que ce qui est bon et licite. Or, on doit attendre de Dieu la vengeance des ennemis. Car il est dit (Luc, 18, 7) : Dieu ne vengera-t-il pas ses élus, qui crient vers lui jour et nuit ? La vengeance n’est donc pas par elle-même mauvaise et illicite.

Conclusion.

La vengeance qui vient d’une certaine aigreur de l’esprit contre le pécheur est illicite, mais il n’en est pas de même si elle provient de la charité.

Il faut répondre que la vengeance s’exerce au moyen du châtiment que l’on inflige au pécheur. On doit donc considérer dans la vengeance les dispositions de celui qui en est l’auteur ; car si son intention a principalement pour but le mal de celui dont il se venge, et qu’elle s’y arrête, c’est une chose absolument illicite. Car il n’appartient qu’à la haine de se délecter du mal des autres, et la haine est contraire à la charité, qui nous oblige à aimer tous les hommes. Or, un individu n’est pas autorisé à vouloir du mal à quelqu’un parce que cette personne lui en a fait injustement, comme il ne nous est pas non plus permis de haïr celui qui nous hait ; car l’homme ne doit pas pécher contre un autre, parce que ce dernier a péché auparavant contre lui-même. Dans ce cas on est vaincu par le mal, et c’est ce que défend l’Apôtre quand il dit (Rom., 12, 21) : Ne vous laissez point vaincre par le mal,

1 Ces principes doivent servir de règle à tous ceux qui dirigent la société. †

mais travaillez à vaincre le mal par le bien. Mais si celui qui se venge a principalement pour but un des biens que l'on obtient en punissant les coupables[1], la vengeance peut être permise, pourvu qu'on l'exerce avec toutes les circonstances requises[2].

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

108

Objection N°1.

Il semble que la vengeance ne soit pas une vertu spéciale distincte des autres. Car, comme on rémunère les bons pour le bien qu'ils font, de même on punit les méchants pour le mal dont ils sont les auteurs. Or, la rémunération des bons n'appartient pas à une vertu spéciale, mais elle est un acte de la justice commutative. Pour la même raison on ne doit donc pas faire de la vengeance une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme l'acquittement d'une dette légale appartient à la justice commutative, tandis que l'acquittement d'une dette morale qui provient d'un bienfait particulier qu'on a reçu appartient à la vertu de la reconnaissance ; de même la punition des coupables, selon qu'elle appartient à la justice publique, est un acte de la justice commutative, au lieu que, selon qu'elle relève de la volonté de l'individu qui repousse l'injure[3], elle appartient à la vertu de la vengeance.

Objection N°2.

Une vertu spéciale ne doit pas avoir pour objet un acte auquel l'homme est suffisamment disposé par d'autres vertus. Or, l'homme est suffisamment disposé à se venger du mal par la vertu de la force et par le zèle. On ne doit donc pas faire de la vengeance une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°2 :

La force dispose à la vengeance en écartant ce qui empêche de s'y livrer, c'est-à-dire la crainte du péril imminent. Le zèle, selon qu'il implique la ferveur de l'amour, emporte avec lui la première racine de la vengeance, en ce sens qu'on venge les injures de Dieu, ou du prochain que par charité on regarde comme siennes. D'ailleurs les actes de toutes les vertus proviennent radicalement de la charité, parce que, comme le dit saint Grégoire (Hom. 27 in Evang.), le rameau qui produit les bonnes œuvres n'a de verdeur qu'autant qu'il a la charité pour racine.

Objection N°3.

A toute vertu spéciale il y a un vice spécial qui lui est contraire. Or, il ne semble pas qu'il y ait un vice spécial opposé à la vengeance. Elle n'est donc pas une vertu particulière.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a deux vices opposés à la vengeance : l'un par excès, c'est le péché de la cruauté qui punit au delà de la mesure que l'on doit observer ; l'autre par défaut, comme quand on se montre trop indulgent pour châtier. C'est ce qui fait dire au Sage (Prov., 13, 24) : Celui qui épargne la verge, hait son fils. Or, la vertu de la vengeance consiste en ce que l'homme observe la mesure convenable relativement à toutes les circonstances, quand il punit quelqu'un.

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

1 Comme l'amélioration du pécheur ou au moins sa compression, la tranquillité des autres, le maintien de la justice et la gloire de Dieu. †

2 Les principales circonstances à observer c'est que la vengeance soit exercée par qui de droit, et qu'on ne dépasse pas les limites de la justice. †

3 La vengeance est une vertu spéciale en ce que l'on désire que celui qui fait le mal soit puni convenablement, pour que la justice soit rétablie ou conservée. †

Conclusion.

La vengeance est une vertu spéciale qui perfectionne dans chacun de nous l'inclination naturelle que nous avons à repousser ce qui nous est nuisible.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, in princ.), nous avons naturellement de l'inclination pour la vertu, quoique ce soit à la coutume ou à toute autre cause à la perfectionner en nous. D'où il est évident que les vertus nous perfectionnent pour que nous suivions d'une manière convenable les inclinations naturelles qui appartiennent au droit naturel. C'est pourquoi il y a une vertu spéciale qui se rapporte à chaque inclination naturelle déterminée. Or, nous avons naturellement une inclination spéciale qui nous porte à écarter ce qui nous nuit. C'est ainsi que les animaux ont une puissance irascible parfaitement distincte de la puissance concupiscible. L'homme repousse ce qui lui nuit par là même qu'il se défend contre les injures en empêchant qu'on ne lui en fasse, ou bien en se vengeant de celles qu'il a reçues, non dans l'intention de faire du tort à son adversaire, mais dans le but de se prémunir contre ses attaques[1]. Ces actes sont des actes de vengeance ; car Cicéron dit (loc. sup. cit.) que la vengeance est ce qui nous porte à punir et à repousser la violence, l'injure et tout ce qui doit être infamant ou ignominieux[2]. La vengeance est donc une vertu spéciale.

Article 3 : Doit-on se venger au moyen des peines qui sont en usage parmi les hommes ?

108

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas exercer la vengeance au moyen des peines qui sont en usage parmi les hommes. Car tuer un homme, c'est l'arracher de la société. Or, le Seigneur a ordonné (Matth., chap. 13) de ne pas arracher la zizanie qui représente les méchants. On ne doit donc pas mettre à mort les pécheurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur défend d'arracher la zizanie, quand on craint d'arracher simultanément avec elle le bon grain. Mais quelquefois on peut mettre à mort les méchants, non seulement sans encourir aucun péril, mais de la manière la plus avantageuse pour les bons. C'est pourquoi dans ce cas la peine de mort peut être infligée aux pécheurs.

Objection N°2.

Tous ceux qui pèchent mortellement paraissent dignes de la même peine. Par conséquent s'il y a des individus coupables de péchés mortels qui sont mis à mort, il semble qu'on devrait infliger à tous la même peine ; ce qui est évidemment faux.

Réponse à l'objection N°2 :

Tous ceux qui pèchent mortellement sont dignes de la mort éternelle quant aux châtiments futurs qui doivent leur être infligés selon la vérité du jugement de Dieu. Mais les peines de la vie présente sont plutôt médicinales. C'est pourquoi on ne condamne à la peine de mort que ceux qui causent le tort le plus grave aux autres.

1 L'homme est naturellement porté à récompenser ses bienfaiteurs et à faire du mal a ceux qui lui en font, mais cette inclination a besoin d'être dirigée par une vertu pour ne s'écarter jamais des limites dans lesquelles elle doit se contenir. †

2 Tout ce qui doit nous nuire ob futurum, d'après le texte de Cicéron. †

Objection N°3.

Quand on est puni ouvertement pour un péché, ce péché est par là même découvert, ce qui paraît être nuisible à la multitude, qui prend de ce mauvais exemple occasion de mal faire. Il semble donc qu'on ne doive pas infliger une peine de mort pour un péché quelconque.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand la peine de mort, ou toute autre que l'homme a en horreur, se présente simultanément avec la faute, par là même sa volonté se trouve éloignée du mal, parce que la peine de la faute lui inspire plus de crainte que son exemple n'a pour lui d'attraits.

Mais c'est le contraire. La loi divine a statué la peine de mort pour certaines fautes, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 105, art. 2).

Conclusion.

Les lois divines et humaines déterminent une foule de peines différentes par lesquelles toute injure est vengée aussi justement et aussi convenablement qu'elle doit l'être.

Il faut répondre que la vengeance n'est licite et qu'elle n'est un acte de vertu qu'autant qu'elle a pour but la compression des méchants. On empêche de pécher ceux qui n'ont pas d'affection pour la vertu, par là même qu'ils craignent de perdre des choses qu'ils aiment plus que celles qu'ils se procurent en péchant ; autrement la crainte n'arrêterait pas le péché. C'est pourquoi on doit tirer vengeance des péchés en privant l'homme de toutes les choses qu'il aime le plus. Or, les choses qu'il aime le plus, ce sont : sa vie, sa santé, sa liberté, et ses biens extérieurs, tels que ses richesses, sa patrie et sa gloire. C'est pourquoi, comme le rapporte saint Augustin (De civ. Dei, liv. 21, chap. 11), Cicéron dit que les lois déterminent huit genres de peines : la mort, par laquelle on détruit la vie ; les coups, le talion, qui fait perdre œil pour œil, par lesquels le corps est privé de la santé ; la servitude et les fers, qui enlèvent la liberté ; l'exil, qui éloigne de la patrie ; l'amende, qui touche aux richesses, et l'ignominie, qui atteint l'honneur.

Article 4 : Doit-on exercer la vengeance sur ceux qui ont péché involontairement ?

108

Objection N°1.

Il semble que la vengeance doive s'exercer sur ceux qui ont péché involontairement. Car la volonté de l'un ne suit pas la volonté de l'autre. Cependant l'un est puni pour l'autre, d'après ces paroles de l'Écriture (Ex., 20, 5) : Je suis un Dieu jaloux qui punit l'iniquité des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération. C'est ainsi que pour le péché de Cham, Chanaan son fils fut maudit (Gen., chap. 19). Giézi pèche, et sa lèpre passe à ses descendants (4 Rois, chap. 5). Le sang du Christ rend coupables les successeurs des Juifs qui ont dit (Matth., 27, 25) : Que son sang soit sur nous et sur nos enfants. Il est dit que pour le péché d'Achan, le peuple d'Israël fut livré aux mains des ennemis (Jos., chap. 7), et que pour le péché des enfants d'Élie ce même peuple tomba au pouvoir des Philistins (1 Rois, chap. 4). On doit donc punir celui qui a péché involontairement.

Réponse à l'objection N°1 :

Un homme n'est jamais puni d'une peine spirituelle pour le péché d'un autre, parce que la peine spirituelle appartient à l'âme, et que sous le rapport de l'âme on est toujours maître de soi. Mais quelquefois un individu est puni d'une peine temporelle pour le péché d'un autre pour trois raisons :

1. Parce qu'un homme est temporellement la chose d'un autre, et la peine qui le frappe tombe sur celui à qui il appartient. C'est ainsi que les enfants sont par leur corps la propriété des parents, et que les serfs sont la chose de leurs maîtres.
2. Dans le sens que le péché de l'un passe dans l'autre ; soit par l'imitation, comme les enfants imitent les péchés de leurs parents, et les serviteurs les péchés de leurs maîtres pour faire le mal plus audacieusement ; soit par manière de mérite, comme les fautes des sujets leur font mériter un chef prévaricateur, d'après ces paroles de Job (34, 30) : C est Dieu qui donne le pouvoir à un hypocrite à cause des péchés du peuple, et c'est ainsi qu'Israël fut puni pour la faute de David, à l'occasion de son dénombrement (2 Rois, chap. 24) ; enfin soit parce qu'on a consenti au mal ou qu'on l'a dissimulé. Ainsi les bons sont quelquefois punis temporellement avec les méchants, parce qu'ils n'ont pas repris leurs péchés, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 9).
3. Pour consolider l'unité de la société humaine, d'après laquelle l'un doit veiller sur l'autre pour l'empêcher de mal faire, et aussi pour rendre odieux le péché, en faisant retomber le châtiment d'un seul sur tous, comme s'ils ne formaient tous qu'un seul et même corps, selon la pensée de saint Augustin (Lib. QQ. sup. Jos., quæst. 8). Quant à ce que dit le Seigneur, qu'il punit les péchés des pères dans leurs enfants jusqu'à la, troisième et la quatrième génération, ces paroles semblent être plus miséricordieuses que sévères. Car Dieu ne se venge pas immédiatement, mais il attend les générations à venir, afin que du moins elles se corrigent. Mais la malice de ces descendants ne faisant qu'augmenter, il faut enfin que sa vengeance éclate.

Objection N°2.

Il n'y a de volontaire que ce qui est au pouvoir de l'homme. Or, quelquefois on est puni pour une chose indépendante de la volonté. C'est ainsi que pour la lèpre on est exclu de l'administration de l'Église ; et qu'on enlève à une cité son siège épiscopal à cause de la méchanceté ou de la malice de ses habitants. On ne venge donc pas seulement les fautes volontaires.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (loc. cit.), le jugement des hommes doit imiter le jugement de Dieu, à l'égard des sentences manifestes, par lesquelles il condamne spirituellement les hommes pour les fautes qui leur sont propres. Quant aux jugements secrets de Dieu par lesquels il punit temporellement des individus sans qu'ils soient coupables, les hommes ne peuvent les imiter ; parce qu'ils ne peuvent en comprendre les raisons et savoir ce qu'il y a d'avantageux à chacun. C'est pourquoi la justice humaine ne doit jamais infliger un châtiment corporel à quelqu'un qui n'est pas coupable ; elle ne doit ni le faire mourir, ni le mutiler, ni le frapper. Cependant elle fait quelquefois subir une perte à quelqu'un qui n'est pas coupable ; mais alors elle n'agit pas ainsi sans motif. Elle peut avoir trois raisons de le faire :

1. Parce qu'un individu peut devenir incapable d'avoir un bien ou de l'obtenir sans qu'il y ait de sa faute. C'est ainsi que la lèpre éloigne celui qui en est atteint de l'administration de l'Église, et que la bigamie ou une sentence de mort[1] empêchent de recevoir les ordres.
2. Parce que le bien dont on supporte la perte, n'est pas un bien propre, mais un bien commun. C'est ainsi qu'il appartient au bien de la cité entière qu'une Église ait un siège épiscopal ; ce n'est pas seulement dans l'intérêt des ecclésiastiques.
3. Parce que le bien de l'un dépend du bien de l'autre ; comme dans le crime de lèse-majesté, l'enfant perd son héritage par suite de la faute de ses parents[2].

1 On regarde comme irréguliers les juges qui ont opiné pour la mort ou la mutilation d'un criminel, les procureurs qui ont provoqué cette sentence, les témoins qui se sont présentés sans cire assignés, et dont la déposition a été cause de la condamnation, les greffiers, les gendarmes et les exécuteurs (Mgr Gousset, Théolog. moral., pag. 642). †

2 Dans ce cas, tous les biens étaient confisqués et la famille se trouvait ainsi dépouillée. †

Objection N°3.

L'ignorance produit l'involontaire. Or, la vengeance s'exerce quelquefois contre des ignorants. Car les enfants des Sodomites, quoiqu'ils eussent une ignorance invincible, périrent néanmoins avec leurs parents (Gen., chap. 19) ; de même les enfants de Dathan et d'Abiron furent engloutis avec eux (Nom., chap. 16). On fit aussi tuer les animaux qui sont sans raison, pour le péché des Amalécites (1 Rois, chap. 15). La vengeance s'exerce donc quelquefois sur des individus qui sont sans volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

Les enfants sont temporellement punis, simultanément avec leurs parents, parle jugement de Dieu : soit parce qu'ils sont la chose des parents, et que ceux-ci sont punis dans leur personne ; soit parce que ce châtiment est dans leur intérêt, car si leurs jours se prolongeaient, il y aurait lieu de craindre qu'ils n'imitassent la perversité de leurs parents, et qu'ils ne méritassent par là même des peines plus graves. La vengeance s'exerce sur les animaux et sur toutes les autres créatures irraisonnables, parce que c'est un moyen de punir ceux à qui elles appartiennent, et d'inspirer l'horreur du péché.

Objection N°4.

C'est la contrainte qui répugne le plus au volontaire. Or, celui qui fait un péché y étant contraint par la crainte, n'échappe pas pour ce motif au châtiment. La vengeance s'exerce donc quelquefois sur des personnes qui n'ont pas eu la volonté de mal faire.

Réponse à l'objection N°4 :

La contrainte que la crainte exerce ne produit pas l'involontaire absolu, mais elle produit le volontaire mixte, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 6, art. 5 et 6). [Q109-1]

Objection N°5.

Saint Ambroise dit[3] que la barque dans laquelle était Judas était troublée ; que par conséquent Pierre, que ses mérites rendaient ferme, était troublé par les fautes d'un étranger. Or, Pierre ne voulait pas le péché de Judas. On peut donc être puni pour une faute involontaire à laquelle la volonté est étrangère.

Réponse à l'objection N°5 :

Les autres apôtres étaient troublés pour le péché de Judas, comme la multitude est punie pour le péché d'un seul, en vertu de son unité, comme nous l'avons dit (Réponse N°1 et 2).

Mais c'est le contraire. La peine est due au péché. Or, tout péché est volontaire, comme le dit saint Augustin (liv. 3, De lib. arb., chap. 1, circ. fin. et liv. 1 Retract., chap. 9). La vengeance ne doit donc s'exercer que sur ceux qui ont fait le mal volontairement.

Conclusion.

Les châtiments, considérés comme tels, ne doivent être infligés qu'à ceux qui ont péché volontairement ; quelquefois cependant on doit les infliger comme remèdes aux justes et à ceux qui pèchent involontairement.

Il faut répondre qu'on peut considérer le châtiment de deux manières :

1. Comme châtiment. Sous ce rapport il n'est dû qu'au péché, parce que par le châtiment on répare l'égalité de la justice, dans ce sens que celui qui en péchant a trop suivi sa propre volonté, souffre quelque chose qui est en opposition avec elle. Par conséquent, puisque tout péché est volontaire, même le péché originel, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 81, art. 1), il s'ensuit que personne n'est puni de cette manière que pour ce qu'il a fait volontairement.

3 (Sup. Luc., chap. 5, in princip. et hab., chap. Non turbatur, 24, quest. 1) †

2. On peut considérer le châtiment comme un remède qui n’a pas seulement l’avantage de guérir le péché passé, mais qui nous prémunit encore contre le péché à venir, ou qui porte au bien[2]. De cette façon on est quelquefois puni sans être coupable, mais non sans motif[3].

Toutefois il faut observer qu’un remède ne prive jamais d’un plus grand bien pour en procurer un moindre. Ainsi un médecin ne prive jamais de la vue pour guérir le talon, mais il nuit quelquefois à un membre moins important, pour soulager celui qui l’est davantage. Et parce que les biens spirituels sont les plus grands biens, tandis que les biens temporels sont les moindres, il s’ensuit qu’on punit quelquefois une personne dans ses biens temporels, sans qu’elle ait fait de fautes. Dans cette vie la Providence nous inflige beaucoup de peines de ce genre pour nous humilier ou nous éprouver[4]. Mais un individu n’est pas puni dans ses biens spirituels sans qu’il y ait de sa faute, ni dans le présent, ni dans l’avenir, parce que dans ce cas les peines ne sont pas médicinales, mais elles résultent d’une condamnation spirituelle.

108

2 M. de Maistre a tiré le meilleur parti de toutes ces distinctions dans son magnifique ouvrage Des soirées de Saint-Pétersbourg. †

3 C’est le principe de droit : Sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus. †

4 C’est pourquoi cette proposition de Baïus a été condamnée : Omnes omninò justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum, ainsi que celle-ci de Quesnel : Nunquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt, vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem. †

QUESTION 109 : DE LA VÉRITÉ

Question 109 : De la vérité.....401
Article 1 : La vérité est-elle une vertu ?.....402
Article 2 : La vérité est-elle une vertu spéciale ?.....403
Article 3 : La vérité est-elle une partie de la justice ?.....405
Article 4 : La vertu de vérité penche-t-elle plutôt vers le moins ?.....406

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

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

1. La vérité est-elle une vertu ?
2. Est-elle une vertu spéciale ?
3. Est-elle une partie de la justice ?
4. Penche-t-elle vers le moins plutôt que vers le plus ?

Article 1 : La vérité est-elle une vertu ?

109

Objection N°1.

Il semble que la vérité ne soit pas une vertu. Car la première des vertus est la foi qui a pour objet la vérité. Par conséquent, puisque l'objet est avant l'habitude et l'acte, il semble que la vérité ne soit pas une vertu, mais quelque chose d'antérieur à elle.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement s'appuie sur la vérité considérée dans le premier sens.

Objection N°2.

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7) : il appartient à la vérité qu'on avoue ce qui existe à l'égard de soi ; qu'on ne dise ni plus, ni moins. Or, ceci n'est pas toujours louable dans les bons, parce que, comme dit le Sage (Prov., 27, 2) : Que l'étranger vous loue, mais que ce ne soit jamais votre propre bouche. Les méchants ne doivent pas le faire non plus ; car le prophète s'élève contre quelques-uns d'entre eux en disant (Is., 3, 9) : Ils ont publié leur crime comme Sodome, ils ne l'ont pas caché. La vérité n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Dire ce que l'on est, est une chose bonne dans son genre, en tant que cet acte est l'aveu du vrai. Mais cela ne suffit pas pour faire un acte de vertu. Il faut encore que cet acte soit revêtu de toutes les circonstances légitimes ; et si ces circonstances ne sont pas observées, l'acte devient vicieux. Ainsi c'est une mauvaise chose que de se louer sans motif d'une chose qui est vraie ; et on est également répréhensible, quand on publie ses propres fautes, pour en tirer vanité ou pour les découvrir inutilement de quelque manière.

Objection N°3.

Toute vertu est théologale, intellectuelle ou morale. Or, la vérité n'est pas une vertu théologale, parce qu'elle n'a pas Dieu pour objet, mais les choses temporelles. Car Cicéron dit (De invent., liv. 2) que la vérité est l'exposé fidèle des choses qui sont, qui ont été ou qui doivent être. Elle n'est pas non plus une vertu intellectuelle, mais elle est la fin de ces vertus. Elle n'est pas une vertu morale, parce qu'elle ne consiste pas dans un milieu qui se trouve entre deux extrêmes ; car plus on dit vrai et mieux cela vaut. Elle n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui dit vrai produit des signes conformes aux choses, par des paroles ou des actions, ou d'autres marques extérieures. Il n'y a que les vertus morales qui se rapportent à ces choses, parce que c'est à elles qu'appartient l'usage des membres extérieurs, selon qu'il est produit par l'empire de la volonté. Par conséquent la vérité n'est ni une vertu théologale, ni une vertu intellectuelle, mais une vertu morale. Elle tient le milieu entre deux extrêmes, de deux manières : de la part de l'objet et de la part de l'acte. De la part de l'objet, parce que le vrai implique une certaine égalité selon son essence, et l'égalité est un milieu entre le plus et le moins. Ainsi, par là même que quelqu'un dit la vérité sur son compte, il tient le milieu entre celui qui le loue trop et celui qui ne le loue pas assez. De la part de l'acte, elle tient encore un milieu en disant le vrai, quand il faut et comme il faut. Ainsi il pèche par excès, celui qui manifeste à contretemps ce qu'il est ; tandis qu'il pèche par défaut, celui qui cache sa pensée quand il devrait la manifester.

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

Conclusion.

Puisque c’est une bonne action que de dire vrai, la vérité par laquelle on s’exprime ainsi est nécessairement une vertu, mais il n’en est pas de même de la vérité qui fait qu’une chose est véritable.

Il faut répondre que la vérité peut se considérer de deux manières :

1. Selon qu’elle détermine l’exactitude de ce que l’on dit. En ce sens la vérité n’est pas une vertu, mais elle en est l’objet ou la fin. Car la vérité ainsi comprise n’est pas une habitude du genre de la vertu, mais elle est une équation entre l’intellect ou le signe et la chose comprise et signifiée, ou bien elle est la conformité de la chose avec sa règle, comme nous l’avons vu (1a pars, quest. 16, art. 1, et quest. 21, art. 2).
2. On peut entendre par vérité, ce qui fait qu’on dit vrai, ce qui rend par conséquent l’homme véridique. Cette vérité, ou cette véracité doit être une vertu ; parce que dire la vérité est une bonne action, et que d’ailleurs la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, et ce qui rend bons ses actes. [Q124-1]

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

109

Objection N°1.

Il semble que la vérité ne soit pas une vertu spéciale. Car le vrai et le bien rentrent l’un dans l’autre. Or, la bonté n’est pas une vertu spéciale ; et même toute vertu est une bonté, puisqu’elle rend bon celui qui la possède. La vérité n’est donc pas non plus une vertu spéciale.

Réponse à l’objection N°1 :

Il faut répondre au premier argument, que le vrai et le bien reviennent subjectivement l’un à l’autre, parce que tout ce qui est vrai est bon, et tout ce qui est bon est vrai. Mais, rationnellement, ils se surpassent réciproquement, comme la volonté et l’intellect se surpassent également. Car l’intellect connaît la volonté et beaucoup d’autres choses, et la volonté désire le bien de l’intellect et beaucoup d’autres biens. Ainsi le vrai, selon sa raison propre, qui est la perfection de l’intellect, est un bien particulier, en tant qu’il est une chose désirable ; de même le bien selon sa raison propre, en tant qu’il est la fin de l’appétit, est une chose vraie, au même titre qu’il est une chose intelligible. Par conséquent, puisque la vertu implique la bonté, il peut se faire que la vérité soit une vertu spéciale, comme le vrai est un bien spécial ; mais il ne peut pas se faire que la bonté de l’homme soit une vertu spéciale, puisqu’elle est plutôt par sa nature le genre de la vertu elle-même[1].

Objection N°2.

La manifestation de ce qui appartient à l’homme est un acte de la vérité dont nous parlons maintenant. Or, cette manifestation appartient à toute vertu, car toute habitude d’une vertu est manifestée par l’acte qui lui est propre. Elle n’est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l’objection N°2 :

Les habitudes des vertus et des vices tirent leur espèce de ce qu’on se propose absolument, mais non de ce qui existe par accident et en dehors de l’intention. Qu’un individu manifeste ce qui le concerne, ceci appartient à la vertu de la vérité, comme étant la chose qu’elle se propose

1 La bonté de l’homme est un genre de vertu qui embrasse toutes les autres, et c’est pour cela qu’on appelle homme de bien celui qui possède toutes les vertus. †

absolument ; mais cet acte ne peut appartenir aux autres vertus que par voie de conséquence[1] en dehors de l'intention principale. Car le fort se propose d'agir fortement. Si en agissant de la sorte il manifeste sa force, ceci se produit en dehors de son intention principale.

Objection N°3.

On appelle vérité de la vie, celle qui nous fait vivre droitement, et dont le prophète dit (Is., 38, 3) : Souvenez-vous, je vous prie, que j'ai marché devant vous dans la vérité et avec un cœur parfait. Or, toute vertu nous fait vivre avec droiture, comme on le voit par la définition que nous en avons donnée (1a 2æ, quest. 55, art. 4). La vérité n'est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°3 :

La vérité de la vie est la vérité d'après laquelle une chose est vraie, non celle par laquelle on dit vrai. On dit de la vie, comme de toute autre chose, qu'elle est vraie par là même qu'elle atteint sa règle et sa mesure, c'est-à-dire la loi divine, qui la rend droite du moment qu'elle est conforme avec elle. Cette vérité ou cette droiture est commune à toute vertu, quelle qu'elle soit[2].

Objection N°4.

La vérité paraît être la même chose que la simplicité, parce que la dissimulation est opposée à l'une et à l'autre. Or, la simplicité n'est pas une vertu spéciale, parce qu'elle rend droite l'intention qui est nécessaire dans toute vertu. La vérité n'est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°4 :

La simplicité se dit par opposition à la duplicité, qui fait qu'on a une chose dans le cœur et qu'on en montre une autre extérieurement. Cette simplicité appartient par conséquent à la vertu de la vérité. Elle rend l'intention droite, non pas directement[3], mais en excluant la duplicité par laquelle l'homme met en avant une chose, bien qu'il s'en propose une autre.

Mais c'est le contraire. Aristote compte la vérité parmi les autres vertus (Eth., liv. 2, chap. 7). [Q111-3]

Conclusion.

La vérité est une vertu spéciale par laquelle l'homme fait un usage convenable de ses paroles, de ses actes et de ses autres signes extérieurs.

Il faut répondre qu'il appartient à l'essence de la vertu humaine de rendre bonnes les actions de l'homme. Par conséquent, dès que dans un acte humain il se rencontre une raison spéciale de bonté, il est nécessaire que l'homme y soit disposé par une vertu particulière. D'un autre côté le bien, d'après saint Augustin (Lib. de nat. boni, chap. 3), consistant dans l'ordre, il faut que l'on considère la raison spéciale du bien d'après un ordre déterminé. Or, il y a un ordre spécial, d'après lequel nos paroles ou nos actions extérieures se rapportent convenablement à une chose[4], comme le signe à la chose signifiée. L'homme est perfectionné à cet égard par la vertu de la vérité. D'où il est manifeste que la vérité est une vertu spéciale. [Q114-1 a-b] ; [Q124-1] ; [Q125-1]

108

1 La fin première de toutes les vertus, c'est de produire l'acte qui leur est propre ; ainsi la justice produit des actes d'équité, la force des actes de courage. Si elle représente l'homme tel qu'il est, ceci n'est que secondaire. †

2 Mais ce n'est pas cette vérité objective que nous désignons comme une vertu spéciale. †

3 Ce qui appartient à toute vertu. †

4 Cet ordre spécial consiste en ce que nos paroles ou nos actions extérieures manifestent nos pensées et nos sentiments intérieurs, et c'est en cela que consiste la vérité considérée comme vertu. †

Article 3 : La vérité est-elle une partie de la justice ?

109

Objection N°1.

Il semble que la vérité ne soit pas une partie de la justice. Car le propre de la justice paraît être de rendre à autrui ce qui lui est dû. Or, en disant vrai, il ne semble pas qu'on rende à un autre ce qui lui est dû, comme on le fait dans toutes les autres parties de la justice. La vérité n'est donc pas une partie de la justice.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme étant un animal sociable, l'un doit naturellement à l'autre ce qui est essentiel au maintien de la société humaine. Or, les hommes ne pourraient pas vivre ensemble, s'ils ne croyaient pas les uns aux autres, comme se manifestant réciproquement la vérité. C'est pourquoi la vertu de la vérité a pour objet une chose qui est due d'une certaine manière. [Q114-2]

Objection N°2.

La vérité appartient à l'intellect. Or, la justice réside dans la volonté, comme nous l'avons vu (quest. 58 , art. 4). La vérité n'est donc pas une partie de la justice.

Réponse à l'objection N°2 :

La vérité, selon qu'elle est connue, appartient à l'intellect ; mais l'homme, par sa volonté propre, au moyen de laquelle il fait usage de ses habitudes et de ses membres, produit des signes extérieurs pour manifester la vérité. Par conséquent la manifestation de la vérité est un acte de la volonté.

Objection N°3.

On distingue trois sortes de vérité, d'après saint Jérôme (Sup. Matth, chap. 15 : Audito hoc, scandalizati sunt), la vérité de la vie, la vérité de la justice et la vérité de la doctrine. Or, aucune d'elles n'est une partie de la justice. Car la vérité de la vie contient en soi toute vertu, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3) ; la vérité de la justice est la même chose que la justice elle- même, et par conséquent elle n'en est pas une partie ; enfin la vérité de la doctrine appartient plutôt aux vertus intellectuelles. La vérité n'est donc d'aucune manière une partie de la justice.

Réponse à l'objection N°3 :

La vérité dont il est ici question diffère de la vérité de la vie, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3) ; quant à la vérité de la justice, elle s'entend de deux manières :

1. Selon que la justice est la droiture réglée conformément à la loi divine. En ce sens, la vérité de la justice diffère de la vérité de la vie ; parce que la vérité de la vie est celle par laquelle on vit droitement en soi-même, tandis que la vérité de la justice est celle qui fait qu'on observe la droiture de la loi dans les jugements que l'on porte sur les autres. Par conséquent la vérité de la justice, ainsi considérée, n'appartient pas à la vérité dont nous parlons maintenant, pas plus que la vérité de la vie.
2. On peut entendre par la vérité de la justice ce qui fait qu'un individu manifeste la vérité d'après la justice elle-même ; comme quand on confesse la vérité dans un jugement ou qu'on rend un témoignage véritable. Cette vérité est un acte particulier de justice et n'appartient pas directement à la vérité dont nous nous occupons ici ; parce que dans cette manifestation de la vérité l'homme se propose principalement de faire faire droit à un autre. Ainsi Aristote, voulant préciser cette vertu, dit (Eth., liv. 4, chap. 7) : Je ne parle pas ici de la loyauté dans les contrats, ni de tout ce qui tient à la justice ou à l'injustice[1]. Quant à la vérité de la

1 Mais je parle, ajoute le philosophe, de l'homme qui, dans les circonstances où il n'a aucun intérêt de ce genre, se montre vrai dans sa conduite comme dans ses discours, parce que tels sont sa nature et son caractère. C'est cette vertu que l'on désigne ordinairement sous les noms de

doctrine, elle consiste à énoncer des paroles ou des choses qui appartiennent à la science. Cette vérité n'appartient donc pas directement à la vertu dont nous parlons ; mais il n'y a que la vérité par laquelle on se montre, dans sa conduite et ses discours, tel qu'on est, sans inventer ce qui n'est pas et sans augmenter ni diminuer ce qui existe. Cependant comme les vérités morales, en tant qu'elles nous sont connues, se rapportent à nous et nous appartiennent, la vérité de la doctrine peut, sous ce rapport, appartenir à la vertu dont nous nous occupons, ainsi que toute autre vérité par laquelle on manifeste, au moyen de ses paroles ou de ses actes, ce que l'on connaît.

Mais c'est le contraire. Cicéron (De invent., liv. 2) met la vérité au nombre des parties de la justice. [Q111-1]

Conclusion.

La vérité est une partie de la justice, selon qu'elle lui est annexée comme une vertu secondaire à une vertu principale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 80), par là même qu'une vertu est annexée à la justice comme une chose secondaire à une chose principale, elle se confond en partie avec elle, et elle reste en partie au-dessous de la perfection de son essence. Or, la vertu de la vérité a deux choses qui lui sont communes avec la justice.

1. Elle se rapporte comme elle, à autrui. Car la manifestation, qui est, comme nous l'avons dit, l'acte de la vérité, se rapporte à autrui, en ce sens qu'un homme manifeste à un autre les choses qui le concernent.
2. La justice établit dans les choses une certaine égalité, et c'est ce que fait aussi la vertu de la vérité. Car elle rend les signes adéquats aux choses qu'ils expriment. Mais elle reste au-dessous de la raison propre de la justice quant à la nature de ce qui est dû. Car la vérité n'a pas pour objet la dette légale à laquelle la justice se rapporte, mais plutôt une dette morale, dans le sens que c'est par honnêteté qu'un individu doit à un autre la manifestation de la vérité.

Par conséquent la vérité est une partie de la justice, en tant qu'elle lui est annexée comme une vertu secondaire à une vertu principale.

Article 4 : La vertu de vérité penche-t-elle plutôt vers le moins ?

109

Objection N°1.

Il semble que la vertu de la vérité ne penche pas vers le moins. Car, comme on fait une fausseté en disant plus, de même on en fait une en disant moins. En effet, il n'est pas plus faux de dire que quatre font cinq que de dire qu'ils font trois. Or, tout ce qui est faux est mauvais en soi et doit être évité, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7). La vérité ne penche donc pas vers le moins plutôt que vers le plus.

Objection N°2.

Quand une vertu penche plus vers un extrême que vers un autre, ceci résulte de ce que le milieu de la vertu est plus rapproché de cet extrême que de l'autre ; comme la force est plus près de l'audace que de la timidité. Or, le milieu de la vérité n'est pas plus près d'un extrême que d'un autre ; parce que la vérité, étant une certaine égalité, elle consiste dans un milieu qui est un point. Elle ne penche donc pas plutôt vers le moins.

loyauté et de franchise. †

Objection N°3.

Celui qui nie la vérité paraît s'en écarter en moins, puisqu'il lui retire quelque chose ; au lieu que celui qui y ajoute paraît s'en écarter en plus. Or, celui qui nie la vérité lui est plus contraire que celui qui y ajoute ; parce que la vérité n'est pas compatible avec sa propre négation, tandis qu'elle l'est avec ce qu'on y ajoute. Il semble donc que la vérité doive plutôt pencher vers le plus que vers le moins.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 7) que, d'après cette vertu, on s'éloigne du vrai plutôt en moins.

Conclusion.

Il appartient à la vertu de la vérité de pencher vers le moins en affirmant, c'est-à-dire de dire de soi moins de bien qu'il n'y en a en réalité ; mais il ne lui appartient pas de pencher ainsi vers le moins en niant, c'est-à-dire de nier le bien qu'on possède en soi véritablement.

Il faut répondre que la vérité peut pencher vers le moins de deux manières :

1. En affirmant, comme quand on ne manifeste pas tout le bien qui est en soi, par exemple, la science, la sainteté ou toute autre qualité ; ce qui se fait sans préjudice pour la vérité, parce que le moins est renfermé dans le plus[1]. La vertu penche de cette manière vers le moins. Car, comme le dit Aristote (ibid.), il y a en cela de la prudence, parce que tout ce qui est exagéré déplaît. En effet, ceux qui se donnent des qualités qu'ils n'ont pas sont à charge aux autres, comme s'ils voulaient les surpasser, au lieu que les hommes qui s'abaissent leur sont agréables, comme s'ils voulaient par leur modestie condescendre à leur faiblesse. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (2 Cor., 12, 6) : Si je voulais me glorifier, je ne serais pas imprudent, car je dirais la vérité ; mais je me retiens, de peur que quelqu'un ne m'estime au-dessus de ce qu'il voit en moi ou de ce qu'il en entend.
2. On peut pencher vers le moins en niant, de manière qu'on nie l'existence de ce qu'on possède réellement en soi. De cette manière, il n'appartient pas à la vertu de la vérité de pencher vers le moins, parce que ce serait tomber dans le faux[2]. Toutefois cet acte serait moins contraire à la vérité, considérée, non d'après sa propre nature, mais d'après la nature de la prudence que l'on doit sauvegarder dans toutes les vertus. Car il répugne plus à la prudence, parce que c'est une chose plus dangereuse et plus onéreuse pour les autres, de penser ou de dire qu'on a ce qu'on n'a pas, que de penser ou de dire qu'on n'a pas ce qu'on a.

La réponse aux objections est par là même évidente.

109

1 Ainsi celui qui jeûne toute l'année peut dire qu'il jeûne pendant le carême. †

2 Par exemple, celui qui jeûne ou qui prie constamment ne pourrait pas dire, sans mentir, qu'il ne jeûne ou qu'il ne prie point du tout. †

QUESTION 110 : DES VICES OPPOSÉS À LA VÉRITÉ ET D'ABORD DU MENSONGE

Question 110 : Des vices opposés à la vérité et d'abord du mensonge.....408
Article 1 : Le mensonge est-il toujours opposé à la vérité ?.....409
Article 2 : Le mensonge est-il suffisamment divisé en mensonge officieux, joyeux et pernicieux ? 411
Article 3 : Tout mensonge est-il un péché ?.....412
Article 4 : Tout mensonge est-il un péché mortel ?.....415

Après avoir parlé de la vérité nous devons nous occuper des vices qui lui sont opposés.

Nous traiterons :

1. Du mensonge ;
2. De la dissimulation, ou de l'hypocrisie ;
3. De la jactance et du vice contraire.

À l'égard du mensonge quatre questions se présentent :

1. Le mensonge est-il toujours opposé à la vérité, comme renfermant une fausseté ?
2. Des espèces de mensonge.
3. Le mensonge est-il toujours un péché ?[1]
4. Est-il toujours un péché mortel ?

1 Platon, Origène, Cassien et plusieurs autres ont pensé que dans le cas de nécessité le mensonge était permis comme expédient ; saint Chrysostome (in fin., liv. 1, De sacerdotio) saint Jérôme, Théodoret, Théophilacte et la plupart des Grecs ont été favorables à ce sentiment. Mais l'Écriture proscrit toute espèce de mensonge (Ecclésiastique, 7, 14) : Ne consentez jamais à faire un mensonge ; (Lév., 19, 11) : Vous ne mentirez point, et nul ne trompera son prochain. †

Article 1 : Le mensonge est-il toujours opposé à la vérité ?

110

Objection N°1.

Il semble que le mensonge ne soit pas toujours opposé à la vérité. Car les choses opposées ne peuvent exister simultanément. Or, le mensonge peut exister simultanément avec la vérité. Car celui qui dit vrai ce qu'il croit être faux ment, comme le dit saint Augustin (Lib. de mendac., chap. 3). Le mensonge n'est donc pas opposé à la vérité.

Réponse à l'objection N°1 :

On juge plutôt d'un être d'après ce qui existe en lui formellement et absolument que d'après ce qui existe en lui matériellement et par accident. C'est pourquoi il est plus opposé à la vérité, comme vertu morale, qu'un individu dise vrai tout en se proposant de dire faux, que de dire faux en se proposant de dire vrai.

Objection N°2.

La vertu de la vérité ne consiste pas seulement dans les paroles, mais encore dans les actes. Car, d'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7), cette vertu fait qu'un individu dit vrai dans ses discours et dans sa vie. Or, le mensonge consiste seulement dans les paroles, puisqu'il est dit que le mensonge est une parole qui présente une signification fausse. Il semble donc que le mensonge ne soit pas directement opposé à la vertu de la vérité. [Q111-1]

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut répondre au second, que, comme le dit saint Augustin (De doct. christ., liv. 2, chap. 3), les mots tiennent le premier rang parmi les autres signes. C'est pourquoi, quand on dit que le mensonge est une parole qui a une signification fausse, on entend par la parole tous les signes[1]. Par conséquent celui qui s'appliquerait à exprimer des choses fausses par des signes, n'en serait pas moins un menteur.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Lib. de mendac., loc. cit.) que la faute de celui qui ment, c'est le désir qu'il a de tromper. Or, ce désir n'est pas opposé à la vérité, mais plutôt à la bienveillance ou à la justice. Le mensonge n'est donc pas opposé à la vérité.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que le désir de tromper appartient à la perfection du mensonge, mais non à son espèce ; car il n'y a pas d'effet qui appartienne à l'espèce de sa cause.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De mendac., chap. 4) : On ne doute pas qu'il ne mente celui qui dit une chose fausse pour tromper. C'est pourquoi l'énonciation d'une chose fausse, faite dans le dessein de tromper, est un mensonge manifeste. Or, cet acte est opposé à la vérité. Le mensonge lui est donc aussi opposé.

Conclusion.

Le mensonge est opposé directement et formellement à la vertu de la vérité.
Il faut répondre que l'acte moral tire son espèce de deux sources : de son objet et de sa fin. Car la fin est l'objet de la volonté, qui est le premier moteur dans les actes moraux. L'objet de la puissance

1 On distingue la dissimulation et l'hypocrisie du mensonge, mais cette distinction n'est pas fondée en réalité, puisque toutes ces choses sont un moyen de déguiser sa pensée. †

mue par la volonté est l'objet prochain de l'acte volontaire, et il est à l'acte de la volonté qui se rapporte à la fin ce que la matière est à la forme, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 18, art. 6 et 7). Or, nous avons vu (quest. préc., art. 4, Réponse N°3) que la vertu de la vérité — et par conséquent le vice qui lui est opposé — consiste dans la manifestation de la pensée, qui se produit par des signes. Cette manifestation ou cette énonciation est un acte de la raison qui compare le signe avec la chose signifiée. Car toute représentation consiste dans une comparaison qui appartient en propre à la raison. Ainsi, quoique les animaux manifestent certaine chose, ils n'ont cependant pas l'intention de la manifester, mais ils font, d'après leur instinct naturel, une chose d'où cette manifestation résulte[1]. Cependant, selon que cette manifestation ou cette énonciation est un acte moral, il faut qu'elle soit un acte volontaire, et qu'elle dépende de l'intention de la volonté. L'objet propre de la manifestation ou de l'énonciation est le vrai ou le faux. Mais l'intention de la volonté déréglée peut se rapporter à deux fins : la première consiste à exprimer une chose fausse ; la seconde à tromper, ce qui est l'effet propre d'une énonciation fausse. — Si donc ces trois choses se rencontrent simultanément, c'est-à-dire si ce que l'on énonce est faux, qu'on ait la volonté de l'énoncer ainsi, et qu'on se propose de tromper, alors la fausseté existe matériellement, parce qu'on dit une chose fausse ; elle existe formellement, parce qu'on a la volonté de la dire, et elle existe effectivement, parce qu'on veut faire admettre cette erreur. Cependant la nature du mensonge se prend de la fausseté formelle, c'est-à-dire de ce qu'on a la volonté d'énoncer une chose fausse. Son nom (mendacium) lui vient de ce qu'on parle contre sa pensée (contrà mentem). C'est pourquoi, si l'on dit une chose fausse, tout en croyant qu'elle est vraie, il y a là une fausseté matérielle[2], mais non une fausseté formelle, parce que l'erreur est en dehors de l'intention de celui qui la commet. Il n'y a donc pas là un mensonge véritable ; car ce qui est en dehors de l'intention de celui qui parle existe par accident, et ne peut pas, par conséquent, constituer une différence spécifique. Mais si quelqu'un dit une chose fausse formellement, ayant l'intention de dire ce qui n'est pas, quoique ce qu'il affirme soit vrai, néanmoins son acte, selon qu'il est moral et volontaire, est faux par lui-même, et n'est vrai que par accident ; par conséquent il est une espèce de mensonge. — Si quelqu'un s'applique à faire adopter par un autre une opinion fausse en le trompant, ceci n'appartient pas à l'espèce du mensonge, mais à son perfectionnement[3]. C'est ainsi que dans l'ordre naturel un être reçoit son espèce, s'il a une forme, quoique l'effet de la forme ne se produise pas ; comme on le voit à l'égard des corps graves qui sont violemment retenus en l'air, pour qu'ils ne descendent pas selon la loi de leur propre forme. Par conséquent il est évident que le mensonge est directement et formellement contraire à la vertu de la vérité. [Q111-1]

110

1 Les animaux n'ont pas le sentiment du rapport qu'il y a entre le signe et la chose signifiée. Voyez ce que dit Bossuet dans le Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même (pages 307 et suiv., édit. de Versailles). †

2 Cette fausseté matérielle n'a rien de coupable. †

3 Il y a des théologiens qui veulent que l'intention de tromper soit de l'essence du mensonge ; Billuart, d'après saint Thomas, ne voit dans cette intention qu'un perfectionnement de l'acte, et il établit que le mensonge peut exister sans cela. Mais cette discussion est beaucoup plus dans les mots que dans les choses. †

Article 2 : Le mensonge est-il suffisamment divisé en mensonge officieux, joyeux et pernicieux ?

110

Objection N°1.

Il semble que le mensonge ne soit pas suffisamment divisé en mensonge officieux, joyeux et pernicieux. Car une division doit être faite d'après ce qui convient essentiellement à la chose, comme on le voit (Met., liv. 7, text. 43, et De part. anim., liv. 1, chap. 3). Or, l'intention de produire un effet est en dehors de l'espèce de l'acte moral, et ne se rapporte à lui que par accident, comme nous l'avons vu. Par conséquent il peut résulter d'un seul et même acte des effets à l'infini. Cependant cette division repose sur l'effet qu'on a voulu produire. Car le mensonge est joyeux, parce qu'on le fait pour s'amuser ; il est officieux, parce qu'on le fait pour en tirer un avantage, et il est pernicieux, parce qu'on se propose de nuire. C'est donc à tort qu'on divise le mensonge de cette manière.

Objection N°2.

Saint Augustin divise le mensonge en huit parties (De mendac., chap. 14). Le premier est celui que l'on commet dans l'enseignement de la religion ; le second consiste à nuire à quelqu'un sans profiter à personne ; le troisième à profiter à l'un de telle sorte qu'on fasse du tort à un autre ; le quatrième est produit exclusivement par le désir de tromper et de mentir ; le cinquième se fait pour plaire ; le sixième pour aider quelqu'un à conserver sa fortune, sans nuire à personne ; le septième ne nuit à personne, et peut être utile à quelqu'un pour lui sauver la vie ; le huitième ne nuit à personne, et peut être utile à quelqu'un pour lui éviter une souillure corporelle. Il semble donc que la première division du mensonge soit insuffisante.

Objection N°3.

Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7) distingue dans le mensonge la jactance qui dépasse le vrai dans ses paroles, et l'ironie qui s'en écarte en restant au-dessous. Ces deux défauts ne sont compris dans aucun des membres de la division précitée. Il semble donc que cette division ne soit pas convenable.

Mais c'est le contraire. A l'occasion de ces paroles (Ps. 5) : Vous perdrez tous ceux qui profèrent le mensonge, la glose dit (ordin. Aug. ex lib. de mendac., chap. 14) qu'il y a trois genres de mensonges : ceux que l'on fait pour le salut et dans l'intérêt de quelqu'un ; ensuite il y a un autre genre de mensonge que l'on fait pour s'amuser ; enfin il y en a un troisième que l'on fait par méchanceté. Le premier de ces trois mensonges s'appelle officieux, le second joyeux et le troisième pernicieux. La division que l'on discute ici est donc exacte.

Conclusion.

La division du mensonge en mensonge officieux, joyeux et pernicieux est une division exacte et suffisante.

Il faut répondre qu'on peut diviser le mensonge de trois manières :

1. D'après sa nature. Cette division est propre et absolue. À ce point de vue le mensonge se divise en deux parties : celui qui va au-delà de la vérité en exagérant, ce qui appartient à la jactance, et celui qui reste en deçà en diminuant, ce qui est le propre de l'ironie[1], comme on le voit (Eth., liv. 4, chap. 7). Cette division est par elle-même celle du mensonge, parce que le mensonge, considéré comme tel, est opposé à la vérité, comme nous l'avons dit (art. préc.), et la vérité est une égalité à laquelle le plus et le moins sont par eux-mêmes opposés.

1 L'ironie ne désigne pas ici ce que les rhéteurs entendent par là, mais c'est une espèce de mensonge, par lequel on dit de soi un mal qu'on sait ne pas exister, ou l'on nie de grandes choses qu'on sait très bien avoir faites. C'est ce défaut que Théophraste représente au commencement de ses Caractères. †

2. On peut diviser le mensonge, considéré comme faute, d'après les choses qui augmentent ou qui diminuent sa gravité, en raison de la fin qu'on se propose. Or, la faute est plus grave, si l'on a dessein de nuire à un autre par un mensonge, et c'est ce qu'on appelle le mensonge pernicieux. Au contraire la faute est moindre, si on ment pour faire du bien à un autre, soit pour l'amuser, et dans ce cas le mensonge est joyeux, soit pour lui être utile en lui procurant un secours ou en écartant ce qui lui nuit, et alors le mensonge est officieux[1].
3. On divise le mensonge plus généralement selon le rapport qu'il a avec sa fin, soit qu'il en résulte pour la faute une augmentation ou une diminution, soit qu'il n'en résulte rien. Cette division a huit membres que nous avons exposés (arg. 2).

Les trois premiers sont compris sous le mensonge pernicieux. En effet on agit ou contre Dieu ou contre le prochain. Contre Dieu, c'est le premier mensonge, qui consiste dans l'enseignement de la religion[2] ; contre le prochain, ou l'on a seulement l'intention de nuire à quelqu'un, et alors c'est le second mensonge, qui nuit à quelqu'un sans être utile à personne ; ou l'on cherche à faire profiter un autre du tort que l'on cause à celui qu'on hait, et c'est le troisième mensonge, qui en profitant à l'un fait du tort à l'autre. Le premier de ces trois mensonges est le plus grave, parce que les péchés contre Dieu sont plus graves que les autres, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 73, art. 9). Le second est plus grave que le troisième, parce que le désir d'être utile à un autre affaiblit ce dernier. Après ces trois mensonges, qui ajoutent à la gravité de la faute, vient le quatrième, qui la laisse avec sa propre nature, sans y ajouter et sans la diminuer. C'est le mensonge que l'on fait par le seul désir de mentir. Il provient de l'habitude, et c'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7) que le menteur, quand il est tel par habitude, prend plaisir à mentir. Les quatre modes qui suivent diminuent la faute. Car le cinquième est le mensonge joyeux que l'on fait dans le désir de plaire, et les trois autres sont contenus sous le mensonge officieux qui a pour but d'être utile à un autre ; soit par rapport aux choses extérieures, et alors c'est le sixième mensonge, qui est utile à quelqu'un pour qu'il conserve sa fortune ; soit par rapport au corps, et c'est le septième, qui sert à empêcher la mort de quelqu'un ; soit par rapport à la pudeur, et c'est le huitième, qui met le corps à l'abri de toute insulte. Il est d'ailleurs évident que le mensonge est d'autant moins coupable que le bien qu'on a en vue est meilleur. C'est pourquoi si on y regarde de près, la gravité de ces divers mensonges est selon l'ordre de l'énumération qui en a été faite. Car l'utile est préférable à l'agréable, et la vie corporelle vaut mieux que l'argent, et la pureté est supérieure à la vie du corps.

La réponse aux objections est par là même évidente. [Q111-3] ; [Q113-2]

Article 3 : Tout mensonge est-il un péché ?

110

Objection N°1.

Il semble que tout mensonge ne soit pas un péché. Car il est évident que les évangélistes, en écrivant l'Évangile, n'ont pas péché. Cependant il semble qu'ils aient dit des choses fausses, parce qu'il arrive souvent qu'en rapportant les paroles du Christ et des autres personnages, les uns s'expriment d'une manière et les autres d'une autre. D'où il semble que l'un d'eux dit une chose fausse. Tout mensonge n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Il n'est pas permis de penser qu'il y a dans l'Évangile ou dans l'Écriture des faussetés, et que les écrivains sacrés ont menti ; parce qu'on détruirait la certitude de la foi qui repose sur l'autorité de l'Écriture sainte. Si dans l'Évangile et dans les autres livres saints, il y a des paroles qui soient rapportées diversement, il n'y a point là de mensonge. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De cons.

1 Cette division est généralement adoptée. †

2 Cajétan et d'autres théologiens font une faute grave au prédicateur qui raconte de faux miracles, qui imagine des faits autrement qu'ils ne se sont passés dans la vie des saints, qui parle de fausses reliques, parce qu'il en résulte du mal pour la religion. †

Evang., liv. 2, chap. 12) qu'il n'y a point en cela de difficulté, si l'on réfléchit que les idées seules sont nécessaires pour la connaissance de la vérité, en quelques termes qu'ils aient été exprimés. D'ailleurs, ajoute-t-il, on ne doit pas plus les accuser de mensonge qu'on ne doit en accuser plusieurs personnes, qui se rappellent une chose qu'ils ont entendue ou qu'ils ont vue, mais qui ne la racontent pas de la même manière et avec les mêmes termes[1].

Objection N°2.

Personne n'est récompensé par Dieu pour un péché. Or, les sages-femmes de l'Égypte ont été récompensées par Dieu pour avoir menti. Car il est dit (Ex., 1, 21) : que Dieu leur a bâti des maisons. Le mensonge n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut répondre au second, que les sages-femmes n'ont pas été récompensées pour leur mensonge, mais pour leur crainte de Dieu et pour cette bienveillance qui leur a inspiré l'idée de mentir. Aussi est-il dit expressément (Ex., 1, 21) que le Seigneur leur a bâti des maisons, parce qu'elles ont craint son saint nom. Mais le mensonge qu'elles ont fait ensuite n'a pas été méritoire.

Objection N°3.

L'Écriture sainte raconte les actions des saints pour servir de règles à la vie humaine. Or, il est dit des personnages les plus saints qu'ils ont menti. C'est ainsi qu'Abraham a dit de son épouse qu'elle était sa sœur (Gen., chap. 12 et chap. 20). Jacob a menti en disant qu'il était Esaü, et cependant il a obtenu la bénédiction de son père (Gen., chap. 27). Judith est louée, et cependant elle a menti à Holopherne. Tout mensonge n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que l'Écriture sainte, d'après saint Augustin (Lib. de mendac., chap. 5), rapporte les actions de certains hommes, comme des exemples de vertu parfaite, et l'on ne doit pas penser que ceux-là aient menti. Si cependant on trouve dans leurs paroles des choses qui paraissent des mensonges, on doit les entendre figurativement et prophétiquement. C'est ce qui fait dire au même docteur (loc. cit.) qu'on doit croire que ces hommes que l'on rappelle comme ayant fait autorité dans les temps prophétiques, ont fait et ont dit prophétiquement tout ce qu'on a rapporté d'eux. Toutefois Abraham, comme l'observe le même Père (Quæst. sup. Gen., quest. 26, et Lib. cont. mendac., chap. 10, et lib. 22 cont. Faust., chap. 33 et 34), en disant que Sara était son épouse a voulu cacher la vérité, sans dire un mensonge. Car il l'appelle sa sœur, parce qu'elle était la fille de son père. C'est pourquoi ce patriarche dit (Gen., 20, 12) : Elle est véritablement ma sœur, la fille de mon père et non celle de ma mère, parce qu'elle lui était proche du côté de son père[2]. Jacob dit mystiquement qu'il était Ésaü, l'aîné d'Isaac ; parce qu'il avait acquis le droit d'aînesse. Il employa cette locution dans un but prophétique pour désigner le mystère par lequel le dernier peuple, celui des gentils, devait être substitué à la place de l'aîné, c'est-à-dire à la place des Juifs. — Il y a d'autres hommes que l'Écriture loue non à cause de la perfection de leur vertu[3], mais pour quelque chose de louable qui s'est montré dans leur caractère, c'est-à-dire parce qu'il s'est trouvé en eux quelque bon sentiment qui les a portés à faire des choses auxquelles ils n'étaient point obligés. C'est ainsi qu'on loue Judith, non parce qu'elle a menti à Holopherne, mais parce qu'elle a eu tant à cœur le salut du peuple qu'elle s'est exposée pour lui aux plus grands périls. On pourrait d'ailleurs dire aussi que ses paroles étaient vraies dans un sens mystique.

1 Cette diversité apparente que l'on remarque entre les évangélistes est au contraire une preuve de leur véracité. C'est cependant sur ces oppositions que repose tout le système de Strauss, qui voudrait faire de l'histoire du Christ un mythe. †

2 Cette proximité de parenté l'autorisait à dire, dans le langage des Juifs, qu'elle était sa sœur. †

3 C'est sans doute une exagération que de chercher à vouloir disculper universellement tous les grands personnages dont les livres saints parlent avec éloge. †

Objection N°4.

On doit choisir un moindre mal pour en éviter un plus grand ; comme le médecin coupe un membre pour empêcher le corps entier de se corrompre. Or, on fait moins de mal à quelqu'un quand on lui met une opinion fausse dans l'esprit que si on le tuait ou qu'on fût tué. On peut donc licitement mentir pour préserver l'un de l'homicide et pour délivrer l'autre de la mort.

Réponse à l'objection N°4 :

Il faut répondre au quatrième, que le mensonge ne tire pas seulement sa culpabilité du tort qu'il cause au prochain, mais de son dérèglement, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Or, il n'est pas permis d'avoir recours à un désordre illicite pour empêcher ce qui nuit et ce qui fait du mal aux autres, comme il n'est pas permis de voler pour faire l'aumône, sinon dans le cas de nécessité, alors que tout est commun. C'est pourquoi il n'est pas permis de mentir pour délivrer quelqu'un d'un péril quelconque[3]. On peut cependant cacher prudemment la vérité, en usant de dissimulation, comme le dit saint Augustin (Lib. de mendac., chap. 10).

Objection N°5.

Il y a mensonge si on n'accomplit pas ce qu'on a promis. Or, on ne doit pas remplir toutes ses promesses ; car saint Isidore dit (Synonym., liv. 2, chap. 10) : Ne soyez pas fidèle aux promesses mauvaises que vous avez faites. Tout mensonge n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°5 :

Il faut répondre au cinquième, que celui qui promet une chose, s'il a l'intention de faire ce qu'il promet, ne ment pas ; parce qu'il ne parle pas contre sa pensée. Mais s'il ne fait pas ce qu'il a promis, alors il paraît commettre une infidélité par là même qu'il change de dessein. Cependant il peut être excusable de deux manières :

1. S'il a promis ce qui est évidemment défendu ; parce qu'il a péché en faisant cette promesse, au lieu qu'il fait bien en changeant de dessein.
2. Si les conditions des personnes et des choses sont changées. Car, comme le dit Sénèque (De benef., liv. 4, chap. 34 et 35), pour qu'un homme soit tenu de faire ce qu'il a promis, il faut que toutes les circonstances soient restées les mêmes. Autrement celui qui a fait la promesse n'a pas été menteur, parce qu'il a promis ce qu'il avait dans l'esprit, en sous-entendant les conditions légitimes ; il n'est pas non plus infidèle en ne remplissant pas sa promesse, parce que les conditions ont changé. Ainsi l'Apôtre n'a pas menti, en n'allant pas à Corinthe où il avait promis d'aller (2 Cor., chap. 1), parce qu'il en a été empêché par des obstacles qui sont survenus.

Objection N°6.

Un mensonge paraît être un péché, parce que par là l'homme trompe son prochain. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de mendac., chap. ult.) ; Quiconque croira qu'il y a un genre de mensonge qui n'est pas un péché se trompera honteusement, parce qu'il croira que l'on peut honnêtement tromper les autres. Or, tout mensonge n'est pas une cause d'erreur. Ainsi on n'est pas trompé par le mensonge joyeux ; car on ne dit pas ces mensonges pour qu'ils soient crus, mais uniquement pour amuser. C'est pourquoi on trouve quelquefois même dans la sainte Écriture des expressions hyperboliques. Par conséquent tout mensonge n'est pas un péché.

Réponse à l'objection N°6 :

Il faut répondre au sixième, qu'une action peut se considérer de deux manières : en elle-même et de la part de celui qui en est l'auteur. Le mensonge joyeux considéré en lui-même est trompeur, quoique celui qui le fait n'ait pas l'intention de tromper, et qu'il ne trompe pas d'après la manière de s'exprimer. Il n'en est pas de même des hyperboles et des expressions figurées que l'on

3 On ne peut le faire ni pour empêcher quelqu'un de pécher, ni pour sauver la vie à un innocent, ni pour un motif religieux, ni sous aucun prétexte, quel qu'il soit. †

rencontre dans l'Écriture sainte ; parce que, comme le dit saint Augustin (De mendac., chap. 5), tout ce qu'on fait ou tout ce qu'on dit par figure, n'est pas un mensonge ; car toute proposition doit se rapporter à ce qu'elle exprime ; et toute action ou toute parole figurée exprime ce qu'elle signifie à l'intelligence de ceux auxquels elle s'adresse.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ecclésiastique, 7, 14) : Ne consentez jamais à faire un mensonge.

Conclusion.

Tout mensonge est un mal et un péché dans son genre, puisqu'il est contre nature de mentir.
Il faut répondre que ce qui est par lui-même mal dans son genre ne peut être bon et permis d'aucune manière. En effet pour qu'une chose soit bonne, il faut que tout y concoure droitement. Car le bien provient d'une cause intègre, tandis que le mal résulte de chaque défaut particulier, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). Or, le mensonge est mauvais dans son genre ; puisque c'est un acte qui a pour objet une matière illégitime. Car les mots étant naturellement les signes des pensées, il est contraire à la nature et au devoir de se servir de la parole pour signifier ce qu'on n'a pas dans l'esprit. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7) que le mensonge est mauvais par lui-même et qu'on doit absolument l'éviter, tandis que le vrai est bon et digne d'éloges. Tout mensonge est donc un péché, comme l'affirme saint Augustin (Lib. cont. mendac., chap. 1). [Q111-1] ; [Q124-5]

Article 4 : Tout mensonge est-il un péché mortel ?

110

Objection N°1.

Il semble que tout mensonge soit un péché mortel. Car il est dit (Ps. 5, 7) : Vous perdrez tous ceux qui profèrent le mensonge, et ailleurs (Sag., 1, 11) : La bouche qui ment, tue l'âme. Or, la perdition et la mort de l'âme n'a lieu que par le péché mortel. Tout mensonge est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces passages s'entendent du mensonge pernicieux, comme l'expose la glose (interl. et ord. August.) sur ces paroles du Psaume 5 : Vous perdrez, etc.

Objection N°2.

Tout ce qui est contre un précepte du Décalogue est un péché mortel. Or, le mensonge est contraire à ce précepte du Décalogue : Vous ne ferez pas de faux témoignage. Tout mensonge est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Tous les préceptes du Décalogue se rapportant à l'amour de Dieu et du prochain, comme nous l'avons dit (quest. 44, art. 4, Réponse N°3, et 1a 2æ, quest. 100, art. 5, Réponse N°1), le mensonge n'est contraire au précepte du Décalogue qu'autant qu'il est contraire à l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi il est expressément défendu de rendre un faux témoignage contre le prochain.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (De doct. christ., liv. 1, chap. 36) : Aucun menteur n'observe la bonne foi dans le mensonge qu'il fait : car il veut que celui à qui il ment, ait en lui la foi qu'il n'observe pas en lui mentant : et celui qui viole la bonne foi est un homme inique. Or, on n'appelle pas inique ou violateur de la bonne foi, celui qui fait un péché véniel. Il n'y a donc pas de mensonge qui soit un péché véniel.

Réponse à l'objection N°3 :

Le péché véniel peut être appelé dans un sens large une iniquité ; en tant qu'il est hors de l'équité de la justice. C'est ainsi que saint Jean dit (1 Jean, 3, 4) que tout péché est une iniquité, et c'est de cette manière que s'exprime saint Augustin.

Objection N°4.

On ne perd la récompense éternelle que pour un péché mortel. Or, pour un mensonge on perd la récompense éternelle qui est remplacée par une récompense temporelle. En effet saint Grégoire dit (Mor., liv. 28, chap. 4) que la récompense des sages-femmes nous fait voir ce que mérite le péché du mensonge ; car la récompense de leur humanité, qui aurait pu leur mériter la vie éternelle, fut bornée à un avantage temporel, parce que leur bonne action était mêlée à un mensonge. Le mensonge officieux tel que celui de ces sages-femmes, qui paraît être le plus léger, est donc néanmoins encore un péché mortel.

Réponse à l'objection N°4 :

Le mensonge des sages-femmes peut se considérer de deux manières :

1. Quant au sentiment d'humanité qu'elles ont eu pour les Juifs et quant à la crainte de Dieu qu'elles ont témoignée ; ce qui a rendu leur action vertueuse. À ce titre la récompense éternelle leur est due. Aussi saint Jérôme expliquant ce passage d'Isaïe (65, 21) : Ils bâtiront des maisons, dit que Dieu leur a bâti des maisons spirituelles.
2. On peut le considérer quant à l'acte extérieur du mensonge. Elles n'ont pas pu par là mériter une récompense éternelle, mais elles ont peut-être mérité des avantages temporels, au mérite desquels la difformité de ce mensonge ne répugnait pas, comme il répugnait au mérite de la rémunération éternelle. C'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles de saint Grégoire, qui ne signifient pas, comme on le prétend, que par ce mensonge elles aient mérité de perdre la récompense éternelle dont elles s'étaient rendues clignes préalablement par leurs sentiments.

Objection N°5.

Saint Augustin dit (De mendac., chap. 17) que les parfaits ont pour précepte, non seulement de ne pas mentir du tout, mais de ne pas vouloir le faire. Or, c'est un péché mortel d'agir contre un précepte. Par conséquent tout mensonge est pour ceux qui sont parfaits un péché mortel, et il en est de même pour tous les autres hommes : autrement ceux qui sont parfaits seraient d'une condition pire.

Réponse à l'objection N°5 :

Il y en a qui soutiennent que tout mensonge est un péché mortel pour ceux qui sont parfaits. Mais ce sentiment est déraisonnable. Car aucune circonstance n'aggrave une faute indéfiniment, à moins qu'elle n'en change l'espèce. Or, la circonstance de la personne ne change pas l'espèce de l'acte, sinon en raison de quelque chose qui y est annexé ; par exemple, s'il se trouve contraire à un vœu qu'elle a fait ; ce qu'on ne peut dire du mensonge officieux ou du mensonge joyeux. C'est pourquoi le mensonge officieux ou joyeux n'est pas un péché mortel dans ceux qui sont parfaits, à moins que ce ne soit par accident, à cause du scandale. On peut ainsi entendre ce que dit saint Augustin, que les parfaits se font un précepte non seulement de ne pas mentir, mais encore de ne pas en avoir la volonté ; quoique ce grand docteur ne soit pas affirmatif et qu'il emploie une expression dubitative : Nisi fortè, etc. — On ne peut pas objecter qu'ils sont tenus par leur état de conserver la vérité ; parce que leur charge les oblige en effet à la conserver dans leur jugement ou dans leur enseignement, et s'ils ne le font pas, le mensonge qu'ils commettent en cette circonstance est un péché mortel. Mais dans les autres circonstances il n'est pas nécessaire qu'ils pèchent mortellement en mentant[1].

1 Si un léger mensonge était un péché mortel en raison de la perfection de leur état, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait point de péchés véniels pour eux, mais que toutes leurs fautes seraient mortelles, ce qui répugne. †

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Ps. 5, Sup. illud : Perdes omnes, etc.) : Il y a deux genres de mensonge dans lesquels il n'y a pas de faute grave, cependant ils ne sont pas absolument irrépréhensibles, soit que nous mentions pour plaisanter, soit que nous le fassions pour être utiles au prochain. Or, tout péché mortel est une faute grave. Le mensonge joyeux et le mensonge officieux ne sont donc pas des péchés mortels.

Conclusion.

Le mensonge pernicieux est un péché mortel, mais le mensonge officieux et le mensonge joyeux sont des péchés véniels.

Il faut répondre que le péché mortel proprement dit est celui qui répugne à la charité qui fait vivre l'âme en union avec Dieu, comme nous l'avons dit (quest. 24, art. 12, et quest. 35, art. 3). Or, le mensonge peut être contraire à la charité de trois manières :

1. En soi ;
2. Par suite de la fin qu'on se propose ;
3. Par accident.

a) En soi il est contraire à la charité par sa fausse signification. Si elle porte sur les choses divines, elle est contraire à la charité de Dieu, dont on cache ou l'on altère la vérité par un pareil mensonge. Ainsi cette espèce de mensonge n'est pas seulement opposée à la vertu de la vérité, mais elle l'est encore à la vertu de la foi et de la religion ; c'est pourquoi ce mensonge est le plus grave et il est mortel. Si la fausseté se rapporte à quelque chose dont la connaissance appartienne au bien de l'homme, par exemple, qui touche à la perfection de la science et à la formation des mœurs, ce mensonge qui fait tort à autrui en lui donnant une opinion erronée, est contraire à la charité quant à l'amour du prochain, et par conséquent ce péché est mortel aussi. Mais si l'opinion fausse que le mensonge produit a pour objet une chose qu'il n'importe en rien de connaître d'une manière ou d'une autre, alors ce mensonge ne fait pas de tort au prochain ; comme quand on induit quelqu'un en erreur sur des faits particuliers et contingents qui ne le concernent pas. Un pareil mensonge n'est donc pas par lui-même un péché mortel.

b) Relativement à la fin qu'on se propose le mensonge est contraire à la charité ; par exemple, quand on parle pour faire injure à Dieu, cet acte est toujours un péché mortel, selon qu'il est contraire à la religion ; ou quand on parle pour nuire au prochain dans sa personne, dans ses richesses ou sa réputation : c'est encore un péché mortel, puisque nuire au prochain est une faute grave[1]. On pèche mortellement par la seule intention que l'on a de pécher de la sorte. Mais si la fin qu'on se propose n'est pas contraire à la charité, le mensonge ne sera pas sous ce rapport un péché mortel ; comme on le voit pour le mensonge joyeux, dans lequel on cherche à récréer les autres, et pour le mensonge officieux, où l'on a pour but d'être utile au prochain.

c) Par accident le mensonge peut être contraire à la charité en raison du scandale[2] ou de tout autre dommage qui s'ensuit. Dans ce cas il devient un péché mortel, comme quand quelqu'un ne craint pas de mentir publiquement, malgré le scandale. [Q112-2] ; [Q113-2] ; [Q124-5]

110

1 Ainsi le mensonge pernicieux est véniel en matière légère, et il est mortel en matière grave. Dans le premier cas, on est oblige sub levi, dans le second, sub gravi, de réparer le tort qu'on a fait au prochain dans sa réputation ou ses biens. †

2 Le scandale dépend beaucoup du caractère de la personne. Ainsi on se scandaliserait facilement de voir une personne qui occupe une dignité éminente mentir fréquemment. †

QUESTION 111 : DE LA DISSIMULATION ET DE L'HYPOCRISIE

Question 111 : De la dissimulation et de l'hypocrisie.....418
Article 1 : Toute dissimulation est-elle un péché ?.....419
Article 2 : L'hypocrisie est-elle la même chose que la dissimulation ?.....421
Article 3 : L'hypocrisie est-elle opposée à la vertu de la vérité ?.....422
Article 4 : L'hypocrisie est-elle toujours un péché mortel ?.....424

Sur la dissimulation et l'hypocrisie, il y a quatre questions à examiner :

1. Toute dissimulation est-elle un péché ?
2. L'hypocrisie est-elle la dissimulation ?[2]
3. Est-elle opposée à la vérité ?
4. Est-elle un péché mortel ?

2 On pourrait définir l'hypocrisie un vice par lequel on cherche à paraître vertueux sans l'être en effet. †

Article 1 : Toute dissimulation est-elle un péché ?

111

Objection N°1.

Il semble que toute dissimulation ne soit pas un péché. Car il est dit (Luc, 24, 28) : que le Seigneur feignit d'aller plus loin. Et d'après saint Ambroise (Lib. 1 de Abraham, chap. 8) : Abraham parlait à ses serviteurs d'une manière captieuse quand il leur dit (Gen., chap. 22) : Mon fils et moi, nous irons jusque-là, et après avoir adoré nous reviendrons à vous. Or, la fiction et les discours captieux appartiennent à la dissimulation. Cependant on ne doit pas dire que le Christ ni qu'Abraham aient péché. Toute dissimulation n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (lib. 2 de quæst. Evang., quest. 51), toute fiction n'est pas un mensonge. Quand nous feignons une chose qui ne signifie rien de réel, alors nous mentons ; mais quand notre fiction se rapporte à une certaine signification, elle n'est pas un mensonge, elle est au contraire une figure de la vérité. Ce grand docteur cite pour exemple les expressions figurées qui représentent une chose, non pour affirmer qu'elle existe ainsi, mais uniquement pour faire comprendre à l'aide de cette figure ce que nous voulons dire. Ainsi, dans l'Évangile Notre-Seigneur feignit d'aller plus loin, c'est-à-dire qu'il imita le mouvement d'un homme qui aurait voulu s'éloigner, pour leur montrer par cette figure qu'il était loin de leur foi, selon la remarque de saint Grégoire (Hom. 23 in Ev.). Ou bien, d'après saint Augustin (lib. 2 Quæst. Evang., quest. ult.), parce que quoiqu'il dût s'éloigner en montant au ciel, il n'en devait pas moins rester d'une certaine manière sur la terre. Abraham parla aussi en figure[1]. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (loc. cit., Objection N°1) qu'il prophétisa ce qu'il ignorait. Car il se disposait à revenir tout seul après avoir immolé son fils, mais le Seigneur exprima par sa bouche ce qui devait arriver. D'où il est évident que dans ces deux faits il n'y a pas eu de dissimulation.

Objection N°2.

Aucun péché n'est utile. Or, comme le dit saint Jérôme (Sup. illud ad Gal., chap. 2, Cum venisset Petrus), la dissimulation est utile et on doit l'employer dans certaines circonstances. C'est ce que nous apprend l'exemple de Jéhu, roi d'Israël, qui fit périr les prêtres de Baal, en feignant qu'il voulait adorer leurs idoles (4 Rois, chap. 10), et celui de David, qui contrefit l'insensé devant Achis, le roi de Geth (1 Rois, chap. 21). Toute dissimulation n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Jérôme emploie dans un sens large le mot dissimulation pour signifier toute espèce de fiction[2]. Ainsi l'action de David fut une fiction figurative[3], comme l'observe la glose (ord. Aug.) sur le Psaume 33 : Je bénirai le Seigneur en tout temps. On n'est pas obligé d'excuser la dissimulation de Jéhu, et de dire que ce ne fut pas un péché ou un mensonge, parce que ce roi fut un méchant prince, puisqu'il n'abjura pas l'idolâtrie de Jéroboam. Cependant Dieu l'a loué et l'a récompensé temporellement, non pour sa dissimulation, mais pour le zèle avec lequel il a détruit le culte de Baal.

1 D'après saint Augustin, Abraham avait confiance que Dieu ressusciterait son fils, et c'est pour ce motif qu'il s'exprima ainsi. †

2 Saint Thomas entreprend ici d'excuser saint Jérôme, mais on ne peut guère admettre qu'il ne soit pas tombé dans l'erreur que saint Augustin a si vivement combattue. †

3 Il nous paraît difficile de ne pas reconnaître que David a lait dans cette circonstance un mensonge officieux. †

Objection N°3.

Le bien est contraire au mal. Si donc la dissimulation du bien est une mauvaise chose, il s'ensuit que celle du mal en est une bonne.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a des auteurs qui disent qu'on ne peut feindre qu'on est méchant, parce que ce n'est jamais en faisant des bonnes œuvres qu'on feint qu'on est méchant, et si l'on fait de mauvaises actions, on est méchant réellement. Mais ce raisonnement n'est pas concluant. Car on peut faire croire qu'on est méchant par des œuvres qui ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, mais qui ont une certaine apparence de malice. Cette feinte est néanmoins mauvaise, soit en raison du mensonge, soit en raison du scandale. Et quoique celui qui s'y livre devienne méchant par là même, il n'a cependant pas la malice qu'il simule. Mais parce que la dissimulation est mauvaise par elle-même, sans avoir égard à l'objet sur lequel elle porte, soit qu'il soit bon, soit qu'il soit mauvais, elle est un péché.

Objection N°4.

Le prophète s'élève contre ceux qui ont publié leur péché comme Sodome et qui ne l'ont pas caché (Is., 3, 9). Or, c'est une dissimulation que de cacher ses fautes. Puisqu'on est quelquefois blâmable de ne pas en user, tandis qu'on ne l'est jamais d'éviter le péché, il s'ensuit que la dissimulation n'est pas toujours un péché.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme on ment par parole quand on dit ce qui n'est pas, mais non quand on tait ce qui est, ce qu'on a le droit de faire quelquefois ; de même il y a dissimulation quand par des actes, ou par d'autres choses extérieures on exprime ce qui n'est pas ; mais il n'en est pas de même si on omet d'exprimer ce qui est. Par conséquent on peut cacher ses fautes sans qu'il y ait dissimulation[1]. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ces paroles de saint Jérôme (Sup. verb. Is. cit. in arg.) : que le second remède après le naufrage c'est de cacher son péché, de peur qu'il n'en résulte pour les autres un scandale.

À l'occasion de ces paroles d'Isaïe (chap. 16) : In tribus annis, etc., la glose dit (ord. Hier.) : Si l'on compare ces deux maux, c'est une faute moins grave de pécher ouvertement que de simuler la sainteté. Or, c'est toujours un péché que de faire le mal publiquement ; par conséquent la dissimulation est toujours coupable.

Conclusion.

Toute dissimulation est un péché, puisqu'elle est un mensonge qui consiste dans la signification fausse de certains actes extérieurs.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 109, art. 3, Réponse N°3, et quest. 110, art. 1), il appartient à la vertu de la vérité qu'on se montre en dehors par des signes extérieurs tel qu'on est. Or, les signes extérieurs ne comprennent pas seulement les paroles, mais encore les actes. Par conséquent, comme il est contraire à la vérité d'exprimer par des paroles extérieures autre chose que ce que l'on pense, ce qui constitue le mensonge, de même il est contraire à la vérité qu'on emploie des actions ou d'autres choses pour signifier le contraire de ce que l'on a en soi ; ce qui est, à proprement parler, la dissimulation. Ainsi la dissimulation est proprement un mensonge qui consiste dans l'expression des actes extérieurs. Il importe peu d'ailleurs qu'on mente par parole ou autrement, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 1, Objection N°2). Par conséquent tout mensonge étant un péché, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3), il en résulte que toute dissimulation est un péché également[2].

111

1 S'il s'agit d'une chose secrète et qu'on soit interrogé à ce sujet, on peut répondre qu'on ne sait rien sans qu'il y ait mensonge. †

2 Les restrictions mentales ne sont pas plus permises que la dissimulation. †

Article 2 : L'hypocrisie est-elle la même chose que la dissimulation ?

111

Objection N°1.

Il semble que l'hypocrisie ne soit pas la même chose que la dissimulation. Car la dissimulation consiste dans un mensonge d'actions. Or, il peut y avoir hypocrisie, si l'on montre extérieurement ce que l'on fait intérieurement, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 6, 2) : Quand vous donnez l'aumône, ne faites pas sonner la trompette devant vous, comme font les hypocrites. L'hypocrisie n'est donc pas la même chose que la dissimulation.

Réponse à l'objection N°1 :

L'œuvre extérieure désigne naturellement l'intention. Ainsi, quand par des bonnes œuvres qui appartiennent de leur genre au service de Dieu, on ne cherche pas à plaire à Dieu, mais aux hommes, on simule donc une intention droite qu'on n'a pas. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 8) que les hypocrites servent les intérêts du siècle tout en travaillant aux choses de Dieu, parce que par les actions saintes qu'ils font aux yeux de tout le monde, ils ne cherchent pas la conversion des âmes, mais la faveur. Ainsi ils simulent mensongèrement une intention droite qu'ils n'ont pas, quoiqu'ils ne simulent pas l'action droite qu'ils font.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Mor., liv. 31, chap. 8) : Il y en a qui ont un habit saint, et qui ne peuvent arriver au mérite de la perfection. On ne doit cependant pas croire pour cela qu'ils sont du nombre des hypocrites ; parce que pécher par faiblesse n'est pas la même chose que pécher par malice. Or, ceux qui ont un habit saint et qui n'ont pas le mérite de la perfection dissimulent ; parce que l'habit extérieur de la sainteté signifie des œuvres parfaites. La dissimulation n'est donc pas la même chose que l'hypocrisie.

Réponse à l'objection N°2 :

Un habit saint, tel que l'habit religieux ou clérical, signifie un état qui oblige à des œuvres de perfection. C'est pourquoi, quand on prend cet habit avec l'intention de faire ses efforts pour arriver à cet état de perfection, si l'on échoue par faiblesse, il n'y a là ni dissimulation, ni hypocrisie, parce qu'on n'est pas tenu de manifester son péché en quittant son habit. Mais si on prenait un habit saint pour montrer avec ostentation qu'on est juste, on serait hypocrite et dissimulé.

Objection N°3.

L'hypocrisie ne consiste que dans l'intention. Car le Seigneur dit des hypocrites (Matth., 23, 5) : qu'ils font toutes leurs œuvres pour être vus des hommes. Et saint Grégoire ajoute (loc. sup. cit.) qu'ils ne considèrent jamais ce qu'ils font, mais comment par une action quelconque ils pourront plaire aux hommes. Or, la dissimulation ne consiste pas uniquement dans l'intention, mais elle consiste encore dans l'opération extérieure. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles (Job, chap. 36) : Ceux qui usent de dissimulation et de ruse provoquent la colère de Dieu, la glose dit (Ex Greg. Mor., liv. 36, chap. 23), que celui qui dissimule feint une chose et en fait une autre ; il se montre chaste et il est luxurieux ; il affiche la pauvreté et il amasse des richesses. L'hypocrisie n'est donc pas la même chose que la dissimulation.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la dissimulation aussi bien que dans le mensonge, il y a deux choses : l'une est comme le signe et l'autre comme la chose signifiée. Par conséquent, dans l'hypocrisie, la mauvaise intention

est considérée comme l'objet signifié, qui ne répond pas au signe[1]; au lieu que les choses extérieures, les paroles ou les actions, ou tout ce qui est sensible, sont considérées, dans la dissimulation et le mensonge, comme les signes.

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (Etym., liv. 10 ad litt. H) : Le mot hypocrite se traduit du grec en latin par celui de dissimulateur, et il indique quelqu'un qui étant méchant intérieurement, se montre en public comme s'il était bon. Car le mot ὑπὸ signifie faux, et le mot κρίσις jugement.

Conclusion.

Toute hypocrisie est une dissimulation, mais toute dissimulation n'est pas une hypocrisie, il n'y a que celle par laquelle on joue le personnage d'un autre.

Il faut répondre que, comme le dit saint Isidore (ibid.), le mot d'hypocrite vient de la physionomie de ceux qui se présentent sur la scène, la face voilée, et qui font prendre à leur visage différentes couleurs pour parvenir à la physionomie du personnage qu'ils jouent, et qui se montrent tantôt sous les traits d'un homme, tantôt sous ceux d'une femme, pour tromper le peuple dans leurs jeux. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De serm. Dom., liv. 2, chap. 2) que comme les acteurs jouent le rôle de personnages tout différents de ce qu'ils sont[2], de même dans les églises et dans toute la vie humaine, celui qui veut paraître ce qu'il n'est pas est un hypocrite ; car il feint d'être juste et il ne l'est pas en effet. Par conséquent on doit donc dire que l'hypocrisie est une dissimulation, mais non que toute dissimulation est une hypocrisie ; il n'y a que celle par laquelle on simule un autre personnage, comme quand le pécheur feint d'être juste.

Article 3 : L'hypocrisie est-elle opposée à la vertu de la vérité ?

111

Objection N°1.

Il semble que l'hypocrisie ne soit pas opposée à la vertu de la vérité. Car, dans la dissimulation ou l'hypocrisie, il y a le signe et la chose signifiée. Or, sous ces deux rapports, l'hypocrisie ne paraît pas opposée à une vertu spéciale ; car l'hypocrite simule une vertu, et il le fait par des œuvres vertueuses, par exemple, par le jeûne, la prière et l'aumône (Matth., chap. 6). L'hypocrisie n'est donc pas spécialement opposée à la vertu de la vérité.

Réponse à l'objection N°1 :

Il faut répondre au premier argument, que l'hypocrite qui simule une vertu la prend pour fin, non en réalité, comme s'il voulait l'avoir, mais en apparence, comme voulant paraître la posséder. D'où il résulte qu'il n'est pas en opposition avec cette vertu ; mais qu'il l'est avec la vérité, parce qu'il veut tromper les hommes à l'égard de la vertu qu'il feint. Quant aux œuvres de cette vertu, il ne les accomplit pas comme s'il les voulait pour elles-mêmes, mais il les produit instrumentalement pour en faire des signes de la vertu qu'il veut feindre. Il n'est donc pas par là en opposition directe avec cette vertu.

Objection N°2.

Toute dissimulation paraît provenir d'un dol, et est par conséquent opposée à la simplicité. Or, le dol est contraire à la prudence, comme nous l'avons vu (quest. 55, art. 4). L'hypocrisie, qui est une dissimulation, n'est donc pas opposée à la vérité, mais elle l'est plutôt à la prudence ou à la simplicité.

1 Le signe exprime une bonne chose, et il est ainsi en désaccord avec l'intention, qui est mauvaise. †

2 Car celui qui joue le rôle d'Agamemnon n'est pas ce prince véritablement, mais il le simule. †

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut répondre au second, que, comme nous l'avons dit (quest. 55, art. 3 à 5), l'astuce est directement opposée à la prudence. C'est à ce vice qu'il appartient de découvrir des voies apparentes et qui ne sont pas vraies pour arriver à ses fins. L'astuce a pour moyens propres d'exécution, le dol quand il s'agit de parler, et la fraude quand il faut agir ; et ce que l'astuce est à la prudence, le dol et la fraude le sont à la simplicité. Le dol ou la fraude a pour but principal de tromper, et quelquefois pour but secondaire de nuire. Il appartient donc directement à la simplicité de se préserver de toute supercherie, et sous ce rapport, comme nous l'avons dit (quest. 109, art. 2, Réponse N°4), la vertu de la simplicité est la même que celle de la vérité ; elle n'en diffère que rationnellement. Car on dit qu'il y a vérité, selon que les signes sont d'accord avec les choses signifiées, et on appelle simplicité ce qui ne se porte pas vers des choses diverses[1], comme quand on se propose une chose intérieurement et qu'on en manifeste une autre extérieurement.

Objection N°3.

Les espèces des actes moraux se considèrent d'après leur fin. Or, l'hypocrisie a pour fin d'acquérir de l'argent ou la vaine gloire. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles (Job, 27, 8) : Car, quelle est l'espérance de l'hypocrite, la glose dit (ord. Greg., liv. 18, Mor., chap. 7) : L'hypocrite, qu'en latin on désigne sous le nom de simulator, est un avare ravisseur qui, désirant être vénéré pour sa sainteté, tout en agissant injustement, ravit ainsi la louange que les autres méritent. Par conséquent, puisque l'avarice ou la vaine gloire n'est pas directement opposée à la vérité, il semble que la dissimulation ou l'hypocrisie ne le soit pas non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que le gain ou la gloire est la fin éloignée de celui qui dissimule comme de celui qui ment. Par conséquent, ce n'est pas de cette fin que l'hypocrisie tire son espèce, mais c'est de sa fin prochaine, qui consiste à se montrer autre qu'on est. Ainsi il arrive quelquefois qu'on en fait beaucoup à croire sur son compte, sans autre motif que de se donner le plaisir de dissimuler, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7), et comme nous l'avons vu au sujet du mensonge (quest. 110, art. 2).

Mais c'est le contraire. Toute dissimulation est un mensonge, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, le mensonge est directement opposé à la vérité. La dissimulation ou l'hypocrisie l'est donc également.

Conclusion.

L'hypocrisie étant une dissimulation par laquelle on feint de jouer un personnage autre qu'on est, elle est par elle-même contraire à la vérité par laquelle on se montre extérieurement, par sa conduite et ses discours, tel qu'on est, quoique par accident elle puisse être contraire à beaucoup d'autres vertus.

Il faut répondre que, d'après Aristote (Met., liv. 10, text. 13 et 24), la contrariété est une opposition relative à la forme, c'est-à-dire au principe d'où l'objet tire son espèce. C'est pourquoi il faut dire que la dissimulation ou l'hypocrisie peut être opposée à une vertu de deux manières : directement et indirectement. Son opposition directe ou sa contrariété doit se considérer d'après l'espèce même de l'acte, qui est pris selon son objet propre. Par conséquent, l'hypocrisie étant une dissimulation par laquelle on feint d'être un personnage qu'on n'est pas, comme nous l'avons dit (art. préc.), il s'ensuit qu'elle est directement opposée à la vérité, par laquelle on se montre tel qu'on est par sa conduite et ses discours, comme on le voit (Eth., liv. 4, chap. 7). — L'opposition ou la contrariété indirecte de l'hypocrisie peut se considérer d'après un accident, tel qu'une fin éloignée ou un instrument de l'acte, ou toute autre chose[2].

1 C'est l'opposé de la duplicité. †

2 Cette opinion indirecte se trouve expliquée par la réponse suivante. †

Article 4 : L'hypocrisie est-elle toujours un péché mortel ?

111

Objection N°1.

Il semble que l'hypocrisie soit toujours un péché mortel. Car, d'après saint Jérôme (Is., chap. 16, glos. ord.), si l'on compare ces deux maux, c'est une faute moins grave de pécher ouvertement que de simuler la sainteté. A l'occasion de ces paroles (Job, chap. 1) : Sicut autem Domino placuit, la glose (Aug., Sup. illud Ps. 63, Scrutati sunt iniquitates) dit que l'équité simulée n'est pas de l'équité, mais un double péché. Et sur ces mots du prophète Jérémie (Lament., chap. 4) : L'iniquité de mon peuple est devenue plus grande que le péché de Sodome, la glose dit encore (ordin.) : On déplore les fautes de l'âme qui tombe dans l'hypocrisie, et dont l'iniquité surpasse le péché des habitants de Sodome. Or, les péchés des Sodomites sont des péchés mortels. L'hypocrisie est donc toujours un péché mortel aussi.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Mor., liv. 31, chap. 8) que les hypocrites pèchent par malice. Or, c'est la faute la plus grave, parce qu'elle appartient au péché contre l'Esprit-Saint. L'hypocrite pèche donc toujours mortellement.

Objection N°3.

On ne mérite la colère de Dieu et d'être privé de sa vue que pour un péché mortel. Or, on mérite par l'hypocrisie la colère de Dieu, d'après ces paroles de Job (36, 13) : Les hypocrites et les rusés provoquent la colère de Dieu. L'hypocrite mérite aussi d'être exclu de la vision de Dieu, d'après ces autres paroles (Job, 13, 16) : Aucun hypocrite ne viendra en sa présence. L'hypocrisie est donc toujours un péché mortel.

Mais c'est le contraire.

1. L'hypocrisie est un mensonge d'action, puisqu'elle est une dissimulation. Or, tout mensonge d'action n'est pas un péché mortel. Toute hypocrisie n'en est donc pas un non plus.
2. L'intention de l'hypocrite, c'est de paraître bon. Or, ceci n'est pas opposé à la charité. L'hypocrisie n'est donc pas un péché mortel en soi.
3. L'hypocrisie naît de la vaine gloire, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 17). Or, la vaine gloire n'est pas toujours un péché mortel. Par conséquent l'hypocrisie non plus.

Conclusion.

L'hypocrisie par laquelle on ne cherche pas à être saint, mais à le paraître, est un péché mortel ; celle par laquelle on se propose de simuler la sainteté, quoiqu'on ne soit pas saint, peut être un péché véniel ou un péché mortel, selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas contraire à la vérité.
Il faut répondre que dans l'hypocrisie il y a deux choses : le défaut de sainteté et l'acte par lequel on simule cette vertu. Par conséquent, si on appelle hypocrite celui qui a ce double tort, c'est-à-dire celui qui s'inquiète peu d'être saint et qui veut seulement le paraître, comme l'Écriture a coutume de le faire, il est évident que cette hypocrisie est un péché mortel ; car on n'est totalement privé de la sainteté que par un péché semblable. — Mais si on entend par hypocrite celui qui a l'intention de simuler la sainteté dont le péché mortel l'a privé, quoiqu'il soit alors dans le péché mortel et privé de la grâce, cette dissimulation n'est pas toujours pour lui un péché mortel ; elle peut quelquefois n'être qu'un péché véniel. C'est ce qu'il faut distinguer d'après la fin qu'on se propose. Si cette fin répugne à l'amour de Dieu ou du prochain, il y a un péché mortel, comme quand on simule la sainteté pour répandre une fausse doctrine, ou pour obtenir une dignité ecclésiastique dont on est indigne, ou pour d'autres biens temporels dans lesquels on met sa fin. Mais si le but qu'on se

propose ne répugne pas à la charité, la faute n’est que vénielle, comme quand on prend plaisir dans la fiction elle-même. Celui qui en est là, dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7), est plutôt vain que méchant. Car il faut raisonner sur la dissimulation comme sur le mensonge. — Il arrive aussi quelquefois qu’on simule une perfection de sainteté qui n’est pas de nécessité de salut. Cette dissimulation n’est pas toujours un péché mortel, et n’est pas toujours non plus accompagnée d’un péché de ce genre.
La réponse aux objections est par là même évidente.

111

QUESTION 112 : DE LA JACTANCE

Question 112 : De la jactance.....426
Article 1 : La jactance est-elle opposée à la vertu de la vérité ?.....427
Article 2 : La jactance est-elle un péché mortel ?.....428

Nous avons maintenant à nous occuper de la jactance et de l'ironie, qui sont des parties du mensonge, d'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7).

À l'égard de la jactance il y a deux questions :

1. À quelle vertu est-elle opposée ?[1]
2. Est-elle un péché mortel ?

1 D'après la théorie d'Aristote, la vérité tient le milieu ; d'un côté se trouve la jactance ou le charlatanisme, de l'autre l'ironie ou la modestie affectée. †

Article 1 : La jactance est-elle opposée à la vertu de la vérité ?

112

Objection N°1.

Il semble que la jactance ne soit pas opposée à la vertu de la vérité. Car le mensonge est contraire à cette vertu. Or, quelquefois il peut y avoir jactance sans qu'il y ait mensonge ; comme quand on vante sa propre supériorité. Ainsi il est dit (Esther, 1, 3) qu'Assuérus fit un grand festin pour montrer les richesses de sa gloire et de son royaume, pour étaler sa grandeur et faire jactance de son pouvoir. La jactance n'est donc pas opposée à la vertu de la vérité.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement repose sur la jactance selon qu'elle va au-delà de l'opinion.

Objection N°2.

Saint Grégoire fait de la jactance une des quatre espèces d'orgueil (Mor., liv. 23, chap. 4), qui consiste à se vanter d'avoir ce qu'on n'a pas. C'est ce qui fait dire au prophète (Jérem., 48, 29) : Nous avons appris l'orgueil de Moab[1], nous connaissons son élévation, son arrogance et la fierté de son cœur altier. Je sais, dit le Seigneur, quelle est sa jactance, mais sa force n'y répond pas. Saint Grégoire dit encore (Mor., liv. 31, chap. 7) que la jactance vient de la vaine gloire. Or, l'orgueil et la vaine gloire sont opposés à la vertu de l'humilité. Ce n'est donc pas à la vérité, mais à l'humilité que la jactance est contraire.

Réponse à l'objection N°2 :

L'on peut considérer le péché de la jactance de deux manières :

1. Selon l'espèce de l'acte, et il est ainsi opposé à la vérité, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et quest. 110, art. 2).
2. Selon sa cause qui le produit le plus souvent, quoiqu'elle ne le produise pas toujours. En ce sens il vient de l'orgueil comme de la cause qui nous y excite et nous y pousse intérieurement. Car, par là même que l'arrogance élève intérieurement quelqu'un au-dessus de lui-même, il s'ensuit ordinairement qu'il se vante davantage extérieurement ; quoiqu'il arrive aussi quelquefois que ce ne soit pas l'arrogance, mais la vanité qui porte un individu à se vanter, et qu'il y prenne plaisir, parce qu'il en a contracté l'habitude. C'est pourquoi l'arrogance par laquelle on s'élève au-dessus de soi-même est une espèce d'orgueil ; mais elle n'est pas la même chose que la jactance, elle en est seulement le plus souvent la cause. C'est pour ce motif que saint Grégoire met la jactance au nombre des différentes espèces d'orgueil. Celui qui se vante tend ordinairement à tirer gloire de ses vanteries, et c'est pour cela que, d'après le même docteur, ce vice vient de la vaine gloire en raison de sa fin[2].

Objection N°3.

La jactance paraît être produite par les richesses. C'est ce qui fait dire (Sag., 5, 8) : Que nous a servi l'orgueil, ou qu'avons-nous retiré de la jactance que nous inspiraient nos richesses ? Or, l'excès des richesses paraît appartenir au péché d'avarice, qui est contraire à la justice ou à la libéralité. La jactance n'est donc pas opposée à la vérité.

Réponse à l'objection N°3 :

L'opulence produit aussi la jactance de deux manières :

1 Et il est extraordinairement superbe. †

2 Il a pour cause l'arrogance et pour fin la vaine gloire. †

1. Occasionnellement, quand on s'enorgueillit de ses richesses, et c'est ce qui fait dire expressément au Sage (Prov., chap. 8) que les richesses sont superbes.
2. Finalement ; parce que, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7), il y en a qui se vantent non seulement à cause de la gloire, mais encore à cause du gain, et ils feignent qu'ils ont ce qui peut les mener à la fortune. Ainsi ils se disent médecins, savants ou devins[1].

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 2 et liv. 4, chap. 7) que la jactance est opposée à la vérité.

Conclusion.

La jactance est opposée à la vérité par excès.

Il faut répondre que la jactance proprement dite paraît impliquer que l'homme se vante par ses discours. Car on élève haut ce qu'on veut lancer loin[2]. Or, l'homme s'élève, à proprement parler, en disant de lui des choses supérieures à son mérite. Ce qui se fait de deux manières. Car quelquefois on parle de soi de manière à en dire plus que ce que les autres en pensent ; ce que l'Apôtre évite en disant (2 Cor., 12, 6) : Je me retiens, de peur que quelqu'un ne m'estime au-dessus de ce qu'il voit en moi ou de ce qu'il en apprend. D'autres fois on s'élève par ses paroles en disant de soi plus que ce qu'il en est dans la réalité. Et comme on doit juger une chose plutôt d'après ce qu'elle est en elle-même que d'après ce qu'elle est dans l'opinion des autres, il s'ensuit qu'il y a plutôt jactance proprement dite quand on s'élève au-dessus de ce qu'on est en soi que quand on s'élève au-dessus de ce qu'on est dans l'opinion des autres, quoique ce mot puisse s'employer des deux manières. C'est pourquoi la jactance proprement dite est opposée à la vérité, parce qu'elle va au-delà.

Article 2 : La jactance est-elle un péché mortel ?

112

Objection N°1.

Il semble que la jactance soit un péché mortel. Car il est dit (Prov., 28, 25) : Celui qui se vante et qui s'enfle d'orgueil excite des querelles. Or, c'est un péché mortel d'exciter des querelles ; puisque Dieu déteste ceux qui sèment la discorde, comme on le voit (Prov., chap. 6). La jactance est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui se vante pour exciter des querelles pèche mortellement. Mais il arrive quelquefois que la jactance excite des discordes, non par elle-même, mais par accident. Alors elle n'est pas un péché mortel.

Objection N°2.

Tout ce que la loi de Dieu défend est un péché mortel. Or, à l'occasion de ces paroles (Ecclésiastique, 6, 2) : Ne vous élevez pas dans la pensée de votre âme, la glose dit (interl.) que la jactance et l'orgueil sont défendus. La jactance est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette glose parle de la jactance, selon qu'elle procède de l'orgueil défendu, qui est un péché mortel.

Objection N°3.

La jactance est un mensonge. Elle n'est pas un mensonge joyeux, ni un mensonge officieux, ce qui est évident d'après la fin du mensonge. Car, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7), celui qui se vante se

1 On se fait de la réputation pour en tirer de l'argent. †

2 Saint Thomas fait ici allusion au mot jactare, qui signifie lancer. †

dit plus qu'il n'est, quelquefois sans aucun but, d'autres fois pour se faire glorifier ou honorer, ou encore pour gagner de l'argent. Ainsi il est évident que la jactance n'est ni un mensonge joyeux, ni un mensonge officieux. Il faut donc qu'elle soit un mensonge pernicieux, et par conséquent il semble que cette faute soit mortelle.

Réponse à l'objection N°3 :

La jactance n'implique pas toujours un mensonge pernicieux ; elle ne l'implique que quand elle est contraire à l'amour de Dieu ou du prochain, ou en elle-même, ou d'après sa cause. Mais qu'un individu se vante parce qu'il trouve en cela un plaisir, c'est une chose vaine, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7), et qui revient par conséquent au mensonge joyeux. À moins que par hasard il ne préfère cette jouissance à l'amour de Dieu, et que pour ce motif il ne méprise les préceptes divins ; car, dans ce cas, il agirait contrairement à la charité, dans laquelle notre âme doit se reposer comme dans sa fin dernière. La jactance paraît revenir au mensonge officieux quand on se vante pour acquérir de la gloire ou de l'argent, pourvu que ce soit sans préjudice pour les autres, parce qu'alors on retomberait dans le mensonge pernicieux.

Mais c'est le contraire. La jactance vient de la vaine gloire, d'après saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 17). Or, la vaine gloire n'est pas toujours un péché mortel, mais elle est quelquefois un péché véniel qu'il appartient aux plus parfaits d'éviter. Car le même Père dit (Mor., liv. 8, chap. 30) qu'il appartient aux parfaits de chercher la gloire de Dieu dans leurs actions une fois qu'elles sont connues, de manière à ne pas se réjouir d'une joie personnelle au sujet des éloges qu'ils en reçoivent. La jactance n'est donc pas toujours un péché mortel.

Conclusion.

C'est un péché mortel de se vanter d'une chose en portant atteinte à la gloire de Dieu, par mépris ou par injure pour le prochain ; autrement le péché est mortel ou véniel, selon la gravité ou la légèreté de sa cause.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 110, art. 4), le péché mortel est celui qui est contraire à la charité. On peut donc considérer la jactance de deux manières :

1. En elle-même, selon qu'elle est un mensonge, et alors elle est tantôt un péché mortel et tantôt un péché véniel. C'est un péché mortel, quand on se vante au point de porter atteinte à la gloire de Dieu, comme ce roi de Tyr, dont le prophète dit (Ez., 28, 2) : Votre cœur s'est élevé, et vous avez dit : Je suis Dieu. Ou bien quand la jactance est contraire à l'amour du prochain, comme quand, en se vantant soi-même, on couvre de mépris et d'outrages les autres, tel que le pharisien qui disait (Luc, chap. 18) : Je ne suis pas comme les autres hommes qui sont voleurs, injustes, adultères, ni comme ce publicain. C'est un péché véniel quand on se vante sans rien dire qui soit ou contre Dieu, ou contre le prochain.
2. On peut considérer la jactance relativement à sa cause, qui est l'orgueil ou le désir du gain ou de la vaine gloire. À ce point de vue, si elle procède d'un orgueil ou d'une vaine gloire qui soit un péché mortel, elle est un péché mortel aussi[1] ; autrement elle n'est que vénielle. Mais quelquefois on se vante pour faire un bénéfice, alors cet acte paraît avoir pour but de tromper le prochain et de lui causer un dommage. C'est pourquoi cette espèce de jactance est plutôt un péché mortel. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7) que celui qui se vante pour faire un gain est plus blâmable que celui qui se vante pour acquérir de la gloire ou de l'honneur. Elle n'est cependant pas toujours un péché mortel, parce que l'on peut gagner, sans qu'il en résulte pour un autre une perte[2]. [Q115-2]

112

1 Parce que, dans ce cas, elle porte atteinte à la charité. †

2 Il peut aussi se faire que la perte qui en résulte ne soit pas assez grave pour faire un péché mortel. †

QUESTION 113 : DE L'IRONIE[1]

Question 113 : De l'ironie.....430
Article 1 : L'ironie par laquelle on se dit moins qu'on est est-elle un péché ?.....431
Article 2 : L'ironie est-elle un péché moindre que la jactance ?.....432

Nous avons ensuite à examiner l'ironie.

À ce sujet deux questions se présentent :

1. L'ironie est-elle un péché ?
2. Est-elle un péché moins grave que la jactance ?

1 En grec εἰρωνεια. Ce mot, que saint Thomas a conservé, est traduit en latin par le mot cavillatio, dans la traduction de Théophraste ; et la Bruyère l'a rendu par celui de dissimulation. Nous conservons le mot ironie, tout en rappelant le sens particulier qu'il faut attacher à cette expression. †

Article 1 : L'ironie par laquelle on se dit moins qu'on est est-elle un péché ?

113

Objection N°1.

Il semble que l'ironie par laquelle on se fait moins qu'on est ne soit pas un péché. Car aucun péché ne provient de la force qu'on reçoit de Dieu, et cette force fait cependant qu'on se dit moins qu'on est, d'après ces paroles du Sage (Prov., 30, 1) : Vision qu'eut Agure, cet homme inspiré avec lequel Dieu habite et qui est fortifié par sa présence. Il dit : Je suis le plus sot des hommes. On voit dans Amos (7, 14) : Amos répondit : Je ne suis pas un prophète. L'ironie par laquelle on se dit moins qu'on est n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a deux sortes de sagesse et deux sortes de folie. Car il y a une sagesse selon Dieu qui a pour compagne la folie humaine ou mondaine, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 3, 18) : Si quelqu'un d'entre vous passe pour sage selon le monde, qu'il devienne fou, pour être sage. L'autre sagesse est celle du monde qui, comme l'ajoute l'Apôtre, est folie devant Dieu. Ainsi celui que Dieu fortifie avoue qu'il est le plus insensé au jugement des hommes ; parce qu'il méprise les choses humaines que la sagesse des hommes recherche. C'est pourquoi il ajoute : La sagesse des hommes n'est pas avec moi. Puis : Je connais la science des saints. — On peut encore dire que la sagesse des hommes est celle qu'on acquiert par la raison humaine, tandis que la sagesse des saints est celle qui vient de l'inspiration divine. Quant à Amos, il nia qu'il fût prophète d'origine[1], parce qu'il n'était pas de la famille des prophètes. C'est pourquoi il ajoute qu'il n'est pas le fils d'un prophète.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit dans sa lettre à saint Augustin, l'apôtre de l'Angleterre (Lib. 12 Regist., ep. 31, interrog. 10) : Il appartient aux bonnes âmes de se reconnaître coupables là où il n'y a pas de fautes. Or, tout péché répugne à la bonté de l'âme. L'ironie n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Il appartient à la bonté de l'âme de tendre à la perfection de la justice ; c'est pourquoi on se croit répréhensible, non seulement si l'on s'écarte de la justice commune, ce qui est véritablement une faute, mais encore si on s'écarte de la perfection de la justice ; ce qui quelquefois n'est pas un péché[2]. Mais on n'appelle pas faute ce qu'on ne reconnaît pas pour tel ; ce qui appartiendrait au mensonge qu'on désigne sous le nom d'ironie.

Objection N°3.

Ce n'est pas un péché de fuir l'orgueil. Or, il y en a qui se disent moins qu'ils ne sont pour éviter ce vice, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7). L'ironie n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

L'on ne doit pas faire un péché pour en éviter un autre ; c'est pour cela qu'on ne doit mentir d'aucune manière pour éviter l'orgueil. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Sup. Joan., Tract. 43) : Ne craignez pas tellement l'arrogance que vous abandonniez la vérité ; et à saint Grégoire (Mor., liv. 26, chap. 3) que les humbles qui se jettent dans les filets du mensonge manquent de discrétion et de prudence.

1 Il n'était pas un prophète comme Jérémie, et il n'avait pas non plus été formé à l'école des prophètes, comme les enfants des prophètes. †

2 C'est une imperfection que les âmes d'élite se reprochent. †

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de verb. apost., serm. 29) : Quand vous mentez par humilité, si vous n'étiez pas pécheur avant de mentir, vous le devenez en mentant.

Conclusion.

L'ironie par laquelle on s'abaisse en mentant ou en niant ce qu'il y a de grand en soi, est un péché, mais il n'en est pas de même de celle par laquelle nous découvrons nos moindres qualités, en cachant celles qui sont plus excellentes.

Il faut répondre qu'on peut se dire moins vertueux qu'on est de deux manières :

1. Sans blesser la vérité ; par exemple, en passant sous silence ce qu'il y a de plus grand en soi, pour ne parler que de choses de moindre importance qui existent dans la réalité telles qu'on les représente. Se dire de cette manière moins qu'on est, ce n'est pas une ironie ; ce n'est pas non plus un péché dans son genre, à moins qu'il ne s'y joigne des circonstances mauvaises.
2. On peut s'abaisser en s'écartant de la vérité ; comme quand on s'accuse de certaine bassesse qu'on ne reconnaît pas en soi, ou quand on nie de soi quelque chose de grand qu'on sait cependant posséder. Dans ce cas, c'est une ironie et il y a toujours péché.

Article 2 : L'ironie est-elle un péché moindre que la jactance ?

113

Objection N°1.

Il semble que l'ironie ne soit pas un péché moindre que la jactance. Car dans l'un et l'autre cas il y a péché, parce qu'on s'écarte de la vérité qui est une égalité. Or, on ne s'écarte pas plus de l'égalité par excès que par défaut. L'ironie n'est donc pas un péché moindre que la jactance.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement s'appuie sur l'ironie et la jactance, selon qu'on considère la gravité du mensonge en lui-même ou d'après sa matière. Car nous avons dit qu'à ce point de vue ces deux fautes sont égales.

Objection N°2.

D'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7) : L'ironie est quelquefois de la jactance, mais la jactance n'est pas de l'ironie. L'ironie n'est donc pas un péché moindre que la jactance.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a deux sortes de supériorité ; l'une consiste dans les choses spirituelles et l'autre dans les choses temporelles. Or, il arrive quelquefois que par des paroles ou par d'autres signes on affiche une certaine humiliation à l'extérieur, par exemple, en portant de mauvais habits ou en usant de moyens analogues, et qu'on agit de la sorte pour faire croire à son avancement spirituel. C'est ainsi que le Seigneur dit des pharisiens (Matth., 6, 16) qu'ils exterminent leur visage, pour faire voir aux autres hommes qu'ils jeûnent. Dans ce cas on pèche tout à la fois par ironie et par jactance, quoique sous des rapports divers, et le péché que l'on fait est pour ce motif plus grave. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 7) que la surabondance et le défaut extrême sont également des preuves de jactance. C'est pour cette raison que, d'après Possidius (Vit. August., chap. 22), saint Augustin ne voulait pas avoir des habits trop riches, ni trop communs, parce que les hommes cherchent leur gloire dans l'un et l'autre cas.

Objection N°3.

Le Sage dit (Prov., 26, 25) : Si quelqu'un vous parle d'un ton humble, ne vous fiez pas à lui, parce qu'il cache dans son cœur plusieurs dessins abominables. Or, il appartient à l'ironie de parler d'un ton humble. Il y a donc en elle plusieurs sortes de malice.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit l'Écriture (Ecclésiastique, 19, 23) : Tel s'humilie malicieusement, dont le fond du cœur est plein de tromperie. C'est dans le même sens que Salomon parle de celui qui prend malignement un ton modeste par une humilité trompeuse.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 7) que ceux qui déprécient les qualités qu'ils ont, sont moins répréhensibles moralement.

Conclusion.

La jactance est un vice plus grave que l'ironie, quoique, par suite des dispositions mauvaises du cœur, il arrive que l'ironie soit plus grave que la jactance.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 110, art. 2 et 4), un mensonge est plus grave qu'un autre ; tantôt en raison de la matière sur laquelle il porte, c'est ainsi que le mensonge que l'on fait dans l'enseignement de la religion est le plus grave ; tantôt en raison du motif qui le fait commettre, c'est ainsi qu'un mensonge pernicieux est plus grave qu'un mensonge officieux ou joyeux. Or, l'ironie et la jactance sont des mensonges qui se produisent par des paroles ou par des signes extérieurs, à l'égard du même objet, c'est-à-dire à l'égard de la condition de la personne qui parle. Par conséquent sous cet aspect ils sont égaux. Mais la jactance provient ordinairement d'un motif plus honteux, qui est le désir de l'argent ou de l'honneur ; tandis que l'ironie cherche au contraire, bien que d'une manière déréglée, à éviter d'être à charge aux autres par l'orgueil. C'est ce qui fait dire à Aristote (loc. cit.) que la jactance est une faute plus grave que l'ironie[1]. Cependant il arrive quelquefois qu'on a l'air de se rabaisser pour un autre motif, par exemple, pour tromper perfidement les autres. Alors l'ironie est plus grave.

113

1 La jactance est plus odieuse ; cependant si l'ironie n'est qu'une modestie affectée, qui ait pour but de tromper les autres, elle devient plus grave, parce, qu'elle touche à l'hypocrisie. †

QUESTION 114 : DE L'AMITIÉ QU'ON NOMME AFFABILITÉ

Question 114 : De l'amitié qu'on nomme affabilité.....434
Article 1 : L'affabilité est-elle une vertu spéciale ?.....435
Article 2 : Cette amitié est-elle une partie de la justice ?.....436

Après avoir parlé de la vérité, nous devons traiter de l'amitié qu'on nomme affabilité et des vices qui lui sont contraires, tels que l'adulation et la contradiction.

À l'égard de l'amitié ou de l'affabilité il y a deux questions à traiter :

1. Est-elle une vertu spéciale ?[2]
2. Est-elle une partie de la justice ?

2 Cette vertu, qui est ici désignée sous le nom d'affabilité, est ce que nous appelons parmi nous l'honnêteté, la politesse, la civilité. Dans le tableau des vertus morales que M. Coray a tracé, d'après Aristote, il se sert du mot amabilité, et lui donne pour contraires la flatterie et l'humeur farouche ou difficile. †

Article 1 : L'affabilité est-elle une vertu spéciale ?

114

Objection N°1.

Il semble que l'affabilité ne soit pas une vertu spéciale. Car Aristote dit (Eth., liv. 8, chap. 3) que l'amitié parfaite est celle qui existe à cause de la vertu. Or, toute vertu est cause de l'amitié ; parce que le bien de tous les êtres est aimable, comme l'observe saint Denis (De div. nom., chap. 4). L'affabilité ou l'amitié n'est donc pas une vertu spéciale, mais elle résulte de toute vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote parle dans sa Morale de deux sortes d'amitié. L'une consiste principalement dans l'affection que l'on a l'un pour l'autre ; elle peut être la conséquence de toute vertu. Nous avons dit ce qui concerne cette espèce d'amitié à l'occasion de la charité (quest. 23, art. 1 et art. 3, Réponse N°1, et quest. 25 et 26). L'autre amitié qu'il distingue consiste exclusivement dans les paroles ou les actes extérieurs. Elle n'a pas tout ce qui constitue l'amitié parfaite, mais elle en a la ressemblance, et c'est elle qui fait qu'on se conduit convenablement à l'égard de ceux avec lesquels on vit.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 6) que cette espèce d'ami ne prend les choses, comme il convient, ni par amour, ni par haine. Or, donner des marques d'amitié à ceux que l'on n'aime pas, cet acte paraît appartenir à la dissimulation qui répugne à la vérité. Cette espèce d'amitié n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Tout homme est naturellement pour un autre homme un ami, en ce sens qu'il l'aime d'un amour général. C'est ce que l'Écriture exprime en disant (Ecclésiastique, 13, 19) que tout animal aime son semblable. Cet amour se manifeste par les marques d'amitié que l'on donne extérieurement par ses paroles ou ses actions aux étrangers, ou aux inconnus. Il n'y a donc pas là de dissimulation. Car on ne leur donne pas des preuves d'une amitié parfaite, parce qu'on n'agit pas familièrement avec des étrangers, comme avec ceux auxquels on est uni par des liens tout particuliers.

Objection N°3.

La vertu consiste dans un milieu que le sage doit déterminer, d'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). Or, l'Écriture dit (Ecclésiaste, 7, 5) : Le cœur des sages est là où se trouve la tristesse, et le cœur des insensés où est la joie. Par conséquent il appartient à l'homme vertueux de se tenir en garde surtout contre le plaisir, selon la remarque du philosophe (Eth., liv. 2, chap. ult.). Or, cette amitié cherche par elle-même à délecter, et craint de contrister, comme on le voit encore (Eth., liv. 4, chap. 6). Elle n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que le cœur des sages est là où se trouve la tristesse, ce qui ne signifie pas qu'ils contristent leur prochain. Car l'Apôtre dit (Rom., 14, 15) : Si en mangeant quelque chose vous attristez vos frères, dès lors vous ne vous conduisez plus selon les règles de la charité. Mais ces paroles indiquent que les sages portent des consolations aux affligés, d'après cet autre passage de l'Écriture (Ecclésiastique, 7, 38) : Ne manquez pas de consoler ceux qui sont dans la tristesse et pleurez avec ceux qui pleurent. Au contraire, le cœur des insensés est là où se trouve la joie, non pour réjouir les autres, mais pour jouir de leurs amusements. Il appartient donc au sage de procurer du plaisir à ceux avec lesquels il vit, non ce plaisir coupable que la vertu repousse, mais ces jouissances honnêtes qui font dire au Psalmiste (Ps. 132, 1) : Combien il est bon, combien il est agréable pour des frères d'habiter ensemble. Quelquefois cependant, pour produire un bien ou pour éviter un mal, l'homme vertueux ne craint

pas de contrister ceux avec lesquels il vit, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 4, chap. 6). C'est pour cela que l'Apôtre dit (2 Cor., 7, 8) : Si je vous ai attristés par ma lettre, je ne m'en repens pas. Puis : Je me réjouis non de ce que vous avez eu de la tristesse, mais de ce que cette tristesse vous a portés à la pénitence. C'est pourquoi nous ne devons pas montrer un visage gai à ceux qui sont prêts à pécher, dans la crainte qu'en leur donnant cette satisfaction, nous ne paraissions consentir à leur faute, et que nous ne les encouragions en quelque sorte au mal. D'où il est dit (Ecclésiastique, 7, 26) : Avez-vous des filles ? Conservez la pureté de leur corps et ne vous montrez pas à elles avec un visage gai.

Mais c'est le contraire. Les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Or, il est dit dans l'Écriture (Ecclésiastique, 4, 7) : Rendez-vous affable à rassembler des pauvres. L'affabilité que nous désignons ici sous le nom d'amitié est donc une vertu spéciale. [Q115-1]

Conclusion.

L'amitié ou l'affabilité est une vertu spéciale d'après laquelle les hommes qui vivent ensemble sont bien disposés les uns pour les autres.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 109, art. 2, et 1a 2æ, quest. 55, art. 3), la vertu se rapportant au bien, où il y a une raison spéciale de bien, il faut qu'il y ait une espèce de vertu particulière. Or, le bien consiste dans l'ordre, comme nous l'avons vu (quest. 109, art. 2). Il faut donc que l'homme soit convenablement mis en rapport avec les autres hommes pour sa conduite en général, à l'égard de ses actions aussi bien que de ses paroles ; de manière qu'il soit pour chacun ce qu'il convient. C'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait une vertu spéciale pour observer cette convenance de rapport, et c'est cette vertu qu'on appelle amitié ou affabilité. [Q125-1]

Article 2 : Cette amitié est-elle une partie de la justice ?

114

Objection N°1.

Il semble que cette amitié ne soit pas une partie de la justice. Car il appartient à la justice de rendre à autrui ce qui lui est dû. Or, il semble que ce ne soit pas le propre de cette vertu et qu'elle n'ait d'autre effet que de nous rendre agréables aux autres. Elle n'est donc pas une partie de la justice.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. 109, art. 3, Réponse N°1), l'homme étant naturellement un être sociable, il doit faire connaître honnêtement aux autres hommes la vérité, sans laquelle la société humaine ne pourrait durer. Or, comme l'homme ne pourrait vivre en société sans la vérité, de même il ne le pourrait s'il n'y trouvait aucun agrément. Car, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. 5), personne ne peut passer tout le jour avec quelqu'un qui est triste, ni avec une personne qui n'est pas agréable. C'est pourquoi il y a un devoir naturel d'honnêteté qui oblige l'homme à être agréable à ceux avec lesquels il vit ; à moins que pour un motif particulier il ne soit nécessaire de contrister quelquefois les autres pour leur être utile[1].

Objection N°2.

D'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 6), cette vertu se rapporte à la délectation ou à la tristesse que l'on rencontre dans ses relations avec les autres. Or, il appartient à la tempérance de modérer les plus grandes joies, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 60, art. 5, et quest. 61, art. 3). Cette vertu est donc plutôt une partie de la tempérance qu'une partie de la justice.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Ainsi il peut être utile de reprendre quelqu'un ou de lui témoigner son mécontentement. Mais on ne doit avoir d'autre but que de lui être utile en le corrigeant de ses défauts. †

Il appartient à la tempérance de mettre un frein aux jouissances des sens. Mais l'affabilité a pour objet les plaisirs que les relations procurent ; ces plaisirs proviennent de la raison, puisqu'ils résultent de ce que l'un est pour l'autre ce que la bienséance veut qu'il soit. Il n'est pas nécessaire que l'on mette un frein à ces sortes de plaisirs, comme s'ils étaient nuisibles.

Objection N°3.

Il est contraire à la justice de traiter sur le pied de l'égalité ce qui est inégal, comme nous l'avons vu (quest. 59, art. 1 et 2). Or, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 6), cette vertu agit de la même manière à l'égard de ceux qui sont connus et de ceux qui ne le sont pas, de ceux qu'on a coutume de voir et de ceux qu'on voit rarement. Elle n'est donc pas une partie de la justice, mais elle lui est plutôt opposée.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce passage d'Aristote ne signifie pas que l'on doit converser et vivre de la même manière avec ceux qu'on connaît et ceux qu'on ne connaît pas ; parce qu'il ajoute lui-même que quand il y a lieu de témoigner de l'intérêt ou du mécontentement, on s'y prend autrement avec ceux qu'on fréquente habituellement qu'avec des étrangers. Mais la comparaison porte sur ce qu'on doit agir comme il convient envers tout le monde.

Mais c'est le contraire. Macrobe (in Somn. Scip., liv. 1, chap. 8) fait de l'amitié une partie de la justice.

Conclusion.

L'amitié se rapportant à autrui, comme une chose due d'une certaine manière, elle est une partie de la justice, et elle lui est unie comme à sa vertu principale.

Il faut répondre que cette vertu est une partie de la justice, dans le sens qu'elle lui est adjointe comme une vertu secondaire à une vertu principale. Car elle a de commun avec la justice de se rapporter à autrui comme elle ; mais elle reste au-dessous de son essence en ce qu'elle n'a pas pour objet une chose pleinement due ; comme quand quelqu'un est lié envers un autre, soit pour une dette légale au payement de laquelle la loi le contraint, soit pour une dette qui provient d'un bienfait qu'on a reçu. Elle se rapporte seulement à ce qui est dû par honnêteté, et ce devoir se considère plutôt de la part de l'homme vertueux qui agit que de la part de celui auquel il donne des marques de son amitié, c'est-à-dire qu'il consiste à faire à autrui ce que la bienséance exige qu'on fasse[1].

114

1 L'affabilité est un devoir d'honnêteté et de pure bienséance. †

QUESTION 115 : DE L'ADULATION

Question 115 : De l'adulation.....438
Article 1 : L'adulation est-elle un péché ?.....438
Article 2 : L'adulation est-elle un péché mortel ?.....440

Après avoir parlé de l'amitié ou de l'affabilité, nous avons à nous occuper des vices opposés à cette vertu.

Ce sont :

1. L'adulation.
2. L'esprit de contradiction.

Sur l'adulation deux questions sont à examiner :

1. L'adulation est-elle un péché ?
2. Est-elle un péché mortel ?

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

115

Objection N°1.

Il semble que l'adulation ne soit pas un péché. Car l'adulation consiste dans une parole louangeuse que l'on dit à un autre avec l'intention de lui plaire. Or, ce n'est pas un mal de louer quelqu'un, d'après ces paroles du Sage (Prov., 31, 28) : Ses enfants se sont levés et ont publié qu'elle était très heureuse ; son mari s'est levé et il l'a louée. De même ce n'est pas un mal de vouloir plaire aux autres, suivant ce mot de l'Apôtre (1 Cor., 10, 33) : Je tâche de plaire à tous en toutes choses. L'adulation n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

L'éloge que l'on fait de quelqu'un est une bonne ou une mauvaise chose, suivant que l'on observe ou que l'on n'observe pas les circonstances voulues. Car, si on veut être agréable à quelqu'un en le louant, pour lui donner par là des consolations et l'empêcher de succomber sous les peines qu'il éprouve, ou pour l'engager à faire des progrès dans le bien, et qu'on observe d'ailleurs toutes les autres circonstances que l'on doit observer, cet acte est un acte d'amitié ou d'affabilité. Mais c'est de l'adulation, si l'on veut louer quelqu'un pour des choses qui ne méritent pas d'éloges ; soit parce qu'elles sont mauvaises, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 9, 3) : Le pécheur est loué pour les désirs de son âme ; soit parce qu'elles ne sont pas certaines ; et c'est pour cela qu'il est dit (Ecclésiastique, 27, 8) : Ne louez pas l'homme avant qu'il n'ait parlé ; et ailleurs (Ecclésiastique, 11, 2) : Ne louez pas un homme sur sa mine ; soit parce qu'il y a lieu de craindre que l'éloge ne provoque la vaine gloire, et c'est ce qui fait dire à l'Écriture (Ecclésiastique, 11, 30) : Ne louez pas un homme avant sa mort. De même c'est une chose louable que de vouloir plaire aux autres pour alimenter la charité et favoriser ainsi son avancement spirituel. Mais vouloir plaire aux autres par vaine gloire ou pour en tirer un profit, ou même pour une chose mauvaise, ce serait une faute, d'après ces paroles de David (Ps., 52, 6) : Dieu dissipera les ossements de ceux qui plaisent à leurs semblables, et d'après celles de saint Paul (Gal., 1, 10) : Si je plaisais aux hommes, je ne serais pas le serviteur du Christ.

Objection N°2.

Le mal est contraire au bien et le blâme est contraire à la louange. Or, ce n'est pas un péché de blâmer le mal. Ce n'en est donc pas un non plus de louer le bien, ce qui paraît appartenir à l'adulation. Par conséquent l'adulation n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Le blâme du mal est une chose vicieuse, si on ne le fait pas dans les circonstances voulues, et il en est de même de la louange du bien.

Objection N°3.

La détraction est contraire à l'adulation. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Mor., liv. 22, chap. 5) que la détraction est un remède contre l'adulation. Il est à remarquer, dit-il, que dans la crainte que des éloges immodérés ne nous enorgueillissent, l'admirable sagesse de celui qui nous dirige permet souvent que nous soyons déchirés par la détraction, afin que la langue des détracteurs humilie ceux qu'exalte la parole de ceux qui les louent. Or, la détraction est un mal, comme nous l'avons vu (quest. 73, art. 2 et 3). L'adulation est donc un bien.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien n'empêche que deux vices ne soient contraires. C'est pourquoi, comme la détraction est un mal, de même aussi l'adulation, qui lui est contraire quant aux choses que l'on dit, mais qui ne lui est pas directement opposée quant à la fin. Car l'adulateur cherche à être agréable à celui qu'il flatte, tandis que le détracteur ne cherche pas à contrister celui qu'il attaque, puisque c'est quelquefois en secret qu'il parle mal, mais il cherche plutôt à lui ravir sa réputation.

Mais c'est le contraire. A l'occasion de ces paroles d'Ezéchiel (chap. 13) : Malheur à celles qui préparent des coussins pour toutes les aisselles, la glose dit (interl. Greg., Mor., liv. 18, chap. 4) qu'il s'agit en cet endroit de l'adulation et de ses douceurs. L'adulation est donc un péché.

Conclusion.

L'adulation est un péché par lequel au moyen de ses paroles ou de ses actions on cherche, dans les relations ordinaires de la vie, à plaire à quelqu'un au-delà des limites prescrites par la vertu, et cela dans l'intention d'en retirer un avantage.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1, Réponse N°3), l'affabilité ou l'amitié, quoiqu'elle ait pour but principal d'être agréable à ceux avec lesquels on vit, ne craint cependant pas de contrister du moment que cela est nécessaire pour produire un bien ou pour éviter un mal. Par conséquent, si quelqu'un veut toujours être agréable à un autre par ses paroles, il dépasse les limites que l'on doit s'imposer à cet égard, et c'est pour cela qu'il pèche par excès. S'il le fait uniquement pour être agréable, on dit qu'il est un homme complaisant, selon l'expression d'Aristote (Eth., liv. 4, chap. 6). Mais s'il le fait dans le but d'en retirer un profit, on l'appelle un flatteur ou un adulateur. On a coutume de comprendre en général sous le nom d'adulateurs ceux qui veulent, dans leurs relations, plaire aux autres par leurs paroles ou leurs actions plus que la vertu ne le demande.

Article 2 : L'adulation est-elle un péché mortel ?

115

Objection N°1.

Il semble que l'adulation soit un péché mortel. Car, d'après saint Augustin, on appelle mauvais ce qui nuit (Enchir., chap. 12). Or, l'adulation cause le plus grand tort. En effet, sur ces paroles de David (Ps., 9, 3) : Le pécheur est loué pour les désirs de son âme et l'homme inique est béni ; le pécheur a méprisé le Seigneur, saint Jérôme dit (Epist. ad Celant.) qu'il n'y a rien qui corrompe aussi facilement le cœur de l'homme que l'adulation ; et à l'occasion de cet autre passage (Ps. 69, 4) : Qu'ils retournent avec la confusion qu'ils méritent, la glose dit (Ord. August.) : La langue du flatteur nuit plus que le glaive du persécuteur. L'adulation est donc un péché très grave.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces passages s'entendent de l'adulateur qui loue le péché de quelqu'un. Cette adulation est en effet plus funeste que le glaive d'un persécuteur, parce qu'elle nuit dans des biens plus élevés, dans les biens spirituels ; mais elle ne nuit pas aussi efficacement, parce que le glaive du persécuteur tue effectivement, comme étant une cause suffisante de mort ; au lieu que par la flatterie personne ne peut être une cause suffisante de péché pour un autre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 43, art. 1, Réponse N°3, et 1a 2æ, quest. 73, art. 8, Réponse N°3, et quest. 80, art. 4).

Objection N°2.

Celui qui nuit par paroles ne se nuit pas moins qu'aux autres. D'où il est dit (Ps. 36, 15) que leur glaive entre dans leur cœur. Or, celui qui en flatte un autre le porte à pécher mortellement. C'est pourquoi, à l'occasion de ce texte (Ps. 140, 5) : L'huile du pécheur ne se répandra pas sur ma tête, la glose dit (interl. et

ord.) : La fausse louange de l'adulateur détourne l'âme de la rigidité de la vérité et la dispose ainsi au mal. Donc à plus forte raison l'adulateur pèche-t-il mortellement contre lui-même.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut répondre au second, que ce raisonnement repose sur celui qui flatte avec l'intention de nuire ; car il nuit plus à lui qu'aux autres ; parce qu'il se nuit comme étant une cause suffisante de péché ; au lieu qu'il n'est pour les autres qu'une cause occasionnelle.

Objection N°3.

Le droit porte (Decret., dist. 46, chap. 3) : Que le clerc qui s'est rendu coupable d'adulation et de trahison soit dégradé de sa charge. Or, on n'inflige cette peine que pour un péché mortel. L'adulation est donc un péché de ce genre.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que ce passage s'entend de celui qui flatte perfidement quelqu'un pour le tromper.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin (Serm. 41 de Sanctis), énumérant les petits péchés, parle de la flatterie qu'on a eu dessein de faire volontairement ou par nécessité à une personne d'un rang élevé.

Conclusion.

C'est un péché mortel de flatter quelqu'un, soit en faisant l'éloge de ses fautes, soit en le vantant dans le but de lui nuire, soit en lui donnant l'occasion de subir quelque dommage ; mais quand on flatte quelqu'un pour lui être agréable seulement ou pour en retirer quelque avantage, la faute n'est que vénielle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 112, art. 2), le péché mortel est celui qui est contraire à la charité. Or, l'adulation est tantôt contraire à la charité, tantôt elle ne l'est pas. Elle lui est contraire de trois manières :

1. En raison de sa matière, comme quand on loue quelqu'un pour un péché qu'il a fait. Car ceci est contraire à l'amour de Dieu, dont on blesse la justice, en parlant de la sorte, et c'est aussi contraire à l'amour du prochain qu'on autorise dans sa faute. Il y a donc un péché mortel, suivant ce que dit le prophète (Is., 5, 20) : Malheur à vous qui appelez mal ce qui est bien.
2. En raison de l'intention, comme quand on flatte quelqu'un pour lui nuire perfidement, soit dans son corps, soit dans son âme. Il y a aussi en cela un péché mortel, et c'est à cette occasion que l'Écriture dit (Prov., 27, 6) : Les blessures que fait celui qui aime, valent mieux que les baisers trompeurs de celui qui nous hait.
3. Par occasion, comme quand la louange de l'adulateur devient pour un autre une occasion de péché, en dehors de l'intention de l'adulateur lui-même. Dans ce cas il faut considérer si l'occasion a été donnée ou reçue, et quel dommage s'en est suivi, comme on peut le voir d'après ce que nous avons dit du scandale (quest. 43, art. 3 et 4). Mais si quelqu'un, pressé uniquement par le désir d'être agréable aux autres, vient à flatter une personne pour éviter un mal, ou pour en obtenir quelque chose dans la nécessité, il n'agit pas contre la charité ; par conséquent ce péché n'est pas mortel, mais véniel.

115

QUESTION 116 : DE LA CONTRADICTION[1]

Question 116 : De la contradiction.....442
Article 1 : La contradiction est-elle opposée à l'amitié ou à l'affabilité ?.....443
Article 2 : La contradiction est-elle un péché plus grave que l'adulation ?.....444

À l'égard de la contradiction, nous avons deux questions à examiner :

1. Est-elle opposée à la vertu de l'amitié ?
2. Est-elle un péché plus grave que l'adulation ?

1 En latin litigium ou morositas, qu'on aurait pu aussi traduire par contestation et mauvaise humeur. Le caractère qui correspond dans Théophraste à ce défaut est intitulé Le Fâcheux. Saint Thomas s'est servi du mot litigium, parce que la mauvaise humeur engendre facilement et fréquemment les procès (lites). †

Article 1 : La contradiction est-elle opposée à l'amitié ou à l'affabilité ?

116

Objection N°1.

Il semble que la contradiction ne soit pas opposée à la vertu de l'amitié ou de l'affabilité. Car la contradiction paraît appartenir à la discorde, comme la dispute. Or, la discorde est opposée à la charité, ainsi que nous l'avons dit (quest. 37, art. 1). Donc la contradiction aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

La dispute appartient plus proprement à la contradiction qui résulte de la discorde ; tandis que la mauvaise humeur dont nous parlons ici se rapporte à la contradiction que l'on soulève avec l'intention de contrister.

Objection N°2.

Il est dit (Prov., 26, 21) : L'homme colère enflamme les rixes. Or, la colère est opposée à la douceur. Par conséquent aussi l'esprit de rixe ou de contradiction.

Réponse à l'objection N°2 :

L'opposition des vices à l'égard des vertus ne se considère pas directement d'après les causes, puisqu'il arrive qu'un même vice provient de causes différentes, mais elle se considère d'après l'espèce de l'acte. Ainsi, quoique la contradiction vienne quelquefois de la colère, elle peut cependant provenir de beaucoup d'autres causes. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle soit directement contraire à la douceur.

Objection N°3.

Saint Jacques dit (4, 1) : D'où viennent les guerres ou les disputes qui s'élèvent parmi vous ? Ont-elles une autre cause que vos passions qui combattent dans votre chair ? Or, il paraît contraire à la tempérance de suivre ses passions. Il semble donc que la contradiction ne soit pas contraire à l'amitié, mais à la tempérance.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Jacques parle là de la concupiscence, selon qu'elle est un mal général d'où viennent tous les vices. C'est ce qui fait dire à la glose (ad Rom., chap. 7 ord., sup. illud, Concupiscentiam nesciebam) : La loi est bonne, puisqu'en défendant la concupiscence, elle défend tout ce qui est mal.

Mais c'est le contraire. Aristote oppose l'esprit de contradiction à l'affabilité (Eth., liv. 4, chap. 6).

Conclusion.

L'esprit de contradiction qui nous met en opposition avec quelqu'un, parce que nous manquons d'affection pour sa personne, est une espèce de discorde contraire à la charité ; mais cette humeur chagrine qui fait que l'on contredit quelqu'un plutôt pour le contrister que pour le contredire est surtout contraire à l'amitié ou à l'affabilité.

Il faut répondre que l'esprit de contradiction consiste proprement dans les paroles, c'est-à-dire qu'il fait qu'un individu contredit les paroles d'un autre. Dans cette contradiction on peut considérer deux choses. En effet quelquefois on contredit à cause de la personne de celui qui parle ; le contradicteur ne veut pas être de son avis, parce qu'il n'y a pas entre eux cet amour qui unit les

âmes. Cette espèce de contradiction paraît appartenir à la discorde qui est contraire à la charité. — D'autres fois la contradiction provient de ce que l'on ne craint pas de contrister les personnes avec lesquelles on parle ; et alors se produit cette humeur chagrine qui est opposée à l'affabilité ou à cette amitié à laquelle il appartient de rendre ceux qui la possèdent agréables aux personnes avec lesquelles ils vivent. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 6) que ceux qui ont ce défaut sont toujours en contradiction avec tout le monde, se souciant peu d'affliger ou de déplaire, et étant querelleurs et d'une humeur difficile.

Article 2 : La contradiction est-elle un péché plus grave que l'adulation ?

116

Objection N°1.

Il semble que la contradiction soit un péché moindre que le vice contraire, c'est-à-dire que la complaisance ou l'adulation. En effet, plus un péché est nuisible et plus il paraît grand. Or, l'adulation nuit plus que la contradiction. Car le prophète dit (Is., 3, 12) : Mon peuple, ceux qui disent que vous êtes heureux, vous séduisent et ils rompent le chemin par où vous devez marcher. L'adulation est donc un péché plus grave que la contradiction.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme l'adulateur peut nuire en trompant secrètement, de même le contradicteur peut quelquefois nuire en attaquant ouvertement. Or, il est plus grave, toutes choses égales d'ailleurs, de nuire à quelqu'un ouvertement par la violence que de le faire d'une manière occulte. C'est pour cela que la rapine est un péché plus grave que le vol, comme nous l'avons dit (quest. 66, art. 9).

Objection N°2.

Dans l'adulation il semble qu'il y ait de la fourberie, car l'adulateur dit une chose et il en pense une autre ; tandis que le contradicteur n'est pas de même, parce qu'il contredit ouvertement. Or, celui qui pèche avec tromperie est plus coupable, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 7, chap. 6). L'adulation est donc un péché plus grave que la contradiction.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les actes humains ce n'est pas toujours ce qui est le plus grave qui est le plus honteux. Car la noblesse de l'homme vient de la raison ; c'est pourquoi les péchés les plus honteux sont les péchés charnels, par lesquels la chair domine sur l'esprit ; quoique les péchés spirituels soient plus graves, parce qu'ils proviennent d'un mépris plus grand. De même les péchés qui résultent du dol, sont plus honteux, parce qu'ils paraissent provenir d'une certaine faiblesse et d'une certaine fausseté de la raison ; quoiqu'il y ait des péchés faits ouvertement qui supposent un plus grand mépris de la loi. C'est pourquoi l'adulation étant accompagnée d'une sorte de dol, paraît plus honteuse, tandis que la contradiction paraît être plus grave, selon qu'elle procède d'un mépris plus grand.

Objection N°3.

La rougeur vient de la crainte que l'on a d'une chose honteuse, comme on le voit (Eth., liv. 4, chap. ult.). Or, l'adulateur paraît avoir plus à rougir que le contradicteur. La faute de ce dernier est donc moindre.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (in arg.), la rougeur se rapporte à la turpitude du péché. Par conséquent ce n'est pas toujours du péché le plus grave qu'on rougit le plus, mais c'est du péché qui est le plus honteux. De là il résulte que l'on rougit plus de l'adulation que de la contradiction, quoique ce dernier défaut soit plus grave.

Mais c’est le contraire. Il semble que plus un péché est grave et plus il répugne à l’état spirituel. Or, l’esprit de contradiction paraît répugner le plus à l’état spirituel. Car saint Paul dit (1 Tim., 3, 3) : qu’un évêque ne doit pas être d’une humeur difficile. Et ailleurs (2 Tim., 2, 24) : qu’un serviteur du Seigneur ne doit pas contredire. L’esprit de contradiction paraît donc être un péché plus grave que l’adulation.

Conclusion.

L’esprit de contradiction est par soi et dans son espèce un vice plus grave que l’adulation ; mais par accident, relativement aux motifs extérieurs, il peut se faire qu’il soit tantôt plus grave et tantôt plus léger que l’adulation.

Il faut répondre que nous pouvons parler de ces deux péchés de deux manières :

1. En considérant l’espèce de l’un et de l’autre ; et en ce sens un vice est d’autant plus grave qu’il répugne davantage à la vertu qui lui est opposée. Or, la vertu de l’amitié tend plutôt à causer du plaisir que de la tristesse. C’est pourquoi le contradicteur qui a le tort de trop contrister pèche plus grièvement que le complaisant ou l’adulateur qui a le tort d’être trop agréable.
2. On peut les considérer d’après certains motifs extérieurs, et à ce point de vue l’adulation est quelquefois plus grave ; comme quand on y a recours pour obtenir par tromperie un honneur qu’on ne mérite pas, ou pour gagner de l’argent. D’autres fois c’est la contradiction qui est la faute la plus grave ; comme quand on se propose d’attaquer la vérité ou de faire mépriser la personne qui parle[1].

116

1 La gravité varie alors en raison de la fin qu’on se propose. †

QUESTION 117 : DE LA LIBÉRALITÉ

Question 117 : De la libéralité.....446
Article 1 : La libéralité est-elle une vertu ?.....447
Article 2 : La libéralité a-t-elle pour objet l'argent ?.....448
Article 3 L'emploi de l'argent est-il un acte de libéralité ?.....449
Article 4 : Le don est-il l'acte principal de la libéralité ?.....451
Article 5 : La libéralité est-elle une partie de la justice ?.....452
Article 6 : La libéralité est-elle la plus grande des vertus ?.....453

Après avoir parlé de l'affabilité, nous avons à nous occuper de la libéralité et des vices qui lui sont opposés ; c'est-à-dire de l'avarice et de la prodigalité.

À l'égard de la libéralité six questions se présentent :

1. La libéralité est-elle une vertu ?[1]
2. Quelle est sa matière ?
3. De son acte.
4. Lui appartient-il plutôt de donner que de recevoir ?[2]
5. La libéralité est-elle une partie de la justice ?
6. De sa comparaison avec les autres vertus.

1 Billuart définit la libéralité : Virtus moderans amorem divitiarum et reddens hominem facilem et promptum ad eas erogandas, quandò recta ratio dictat. †

2 On distingue dans la libéralité quatre actes : le premier consiste à amasser, le second à conserver ce qu'on possède, le troisième à dépenser pour soi, le quatrième à faire des dons. Les deux premiers préparent la matière ; les deux autres l'emploient, mais le dernier est l'acte principal, comme le prouve saint Thomas. †

Article 1 : La libéralité est-elle une vertu ?

117

Objection N°1.

Il semble que la libéralité ne soit pas une vertu. Car aucune vertu n'est contraire à l'inclination naturelle. Or, notre inclination naturelle veut que nous songions à nous plus qu'aux autres, et c'est le contraire que fait celui qui est libéral ; puisque, d'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1), le libéral ne doit pas penser à lui, et il faut qu'il se réserve toujours la moindre part. La libéralité n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le disent saint Ambroise (serm. 64 de temp.) et saint Basile (serm. sup. illud Destruam horrea mea). Dieu donne à quelques-uns une surabondance de richesses, pour qu'ils aient le mérite de les bien dispenser. Comme il faut peu de chose pour une personne, il s'ensuit que celui qui est libéral est digne de louange, s'il donne plus aux autres qu'à lui-même. Mais l'on doit toujours songer à soi davantage pour les biens spirituels, à l'égard desquels chacun doit principalement se subvenir. Toutefois, pour les choses temporelles, le libéral ne doit pas non plus tellement s'occuper des autres, qu'il s'oublie totalement et qu'il néglige les siens. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 30) : La libéralité que l'on doit approuver, c'est celle qui ne vous laisse pas oublier vos proches, si vous savez qu'ils sont dans le besoin.

Objection N°2.

Par les richesses l'homme se procure de quoi vivre, et elles sont un instrument qui l'aide à se rendre heureux, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 8). Par conséquent, puisque toute vertu tend à la félicité, il semble que le libéral ne soit pas vertueux, puisque le même philosophe dit de lui (liv. 4, chap. 8) qu'il n'est pas avide d'argent, qu'il ne sait ni l'acquérir, ni le conserver, mais qu'il aime à le répandre.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'appartient pas au libéral de répandre son argent, de manière qu'il ne lui reste pas de quoi vivre et de faire des œuvres de vertu par lesquelles on arrive au bonheur. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1) que le libéral ne néglige pas le soin de sa fortune, puisqu'il veut y trouver le moyen d'aider les autres. Et saint Ambroise observe (De offic., liv. 1, chap. 30) : que le Seigneur ne demande pas que l'on répande simultanément toutes ses richesses, mais qu'on les dispense, à moins que par hasard on ne veuille imiter Elisée, qui tua ses bœufs et donna aux pauvres tout ce qu'il avait, pour n'avoir plus à s'inquiéter de ses affaires domestiques ; ce qui regarde la perfection de la vie spirituelle dont nous parlerons (quest. 184 et 186, art. 3). — Cependant il faut remarquer que le don que l'on fait de ses biens avec libéralité, se rapporte, comme acte de vertu, à la béatitude.

Objection N°3.

Les vertus ont de la connexion entre elles. Or, la libéralité ne paraît pas avoir de connexion avec les autres vertus. Car il y a beaucoup d'hommes vertueux qui ne peuvent l'exercer, parce qu'ils n'ont rien à donner, et il y en a beaucoup qui l'exercent et qui d'autre part sont très vicieux. La libéralité n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1), celui qui consume beaucoup de biens dans la débauche n'est pas libéral, mais prodigue. Il en est de même de celui qui dissipe ce qu'il possède pour d'autres péchés. D'où saint Ambroise dit (loc. cit.) : Si vous aidez celui qui cherche

à ravir aux autres leurs biens, vos largesses ne valent rien ; votre libéralité n'est pas non plus parfaite, si vous donnez plutôt par jactance que par compassion. C'est pourquoi celui qui n'a pas les autres vertus, quoiqu'il donne beaucoup pour de mauvaises œuvres, n'est pas libéral. D'ailleurs rien n'empêche qu'on ne donne beaucoup pour de bonnes œuvres, sans avoir l'habitude de la libéralité ; comme on fait les œuvres des autres vertus avant d'en avoir l'habitude, quoiqu'on ne les fasse pas de la même manière que les hommes vertueux, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 65, art. 1). De même rien n'empêche que des hommes vertueux n'aient la libéralité, quoiqu'ils soient pauvres. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1) qu'on est libéral quand on donne en proportion de sa fortune ; parce que la libéralité ne consiste pas dans la grandeur des dons, mais dans la disposition de celui qui donne. Et saint Ambroise ajoute (loc. cit.) que l'affection rend le présent riche ou pauvre, et qu'elle donne du prix aux choses[1].

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 30) que l'Évangile nous enseigne dans plusieurs endroits une juste libéralité. Or, l'Évangile n'enseigne que ce qui appartient à la vertu. La libéralité est donc une vertu.

Conclusion.

La libéralité est une vertu par laquelle nous faisons un bon usage de tous les biens extérieurs qui nous ont été accordés pour soutenir notre existence.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (De lib. arb., liv. 2, chap. 19), il appartient à la vertu de faire un bon usage des choses dont nous pouvons mal user. Or, nous pouvons faire un bon et un mauvais usage non seulement des choses qui sont en nous, telles que les puissances et les passions de l'âme, mais encore des choses extérieures, c'est-à-dire des choses terrestres qui nous ont été accordées pour sustenter notre corps. C'est pourquoi, puisqu'il appartient à la libéralité de faire un bon usage de ces choses, il s'ensuit qu'elle est une vertu.

Article 2 : La libéralité a-t-elle pour objet l'argent ?

117

Objection N°1.

Il semble que la libéralité n'ait pas l'argent pour objet. Car toute vertu morale se rapporte aux opérations ou aux passions. C'est le propre de la justice de se rapporter aux opérations, comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 1). Par conséquent, puisque la libéralité est une vertu morale, il semble qu'elle s'occupe des passions et non des richesses.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), la libéralité ne se considère pas d'après la valeur de l'objet donné, mais d'après l'affection de celui qui le donne. Or, l'affection du donateur est disposée selon les passions de l'amour et de la concupiscence, et par conséquent de la tristesse et de la joie, à l'égard de ce qu'il donne. C'est pourquoi les passions intérieures sont la matière immédiate de la libéralité ; mais l'argent en est la matière extérieure, selon qu'il est l'objet de ces passions.

Objection N°2.

Il appartient au libéral de faire usage de toutes les richesses. Or, les richesses naturelles sont plus vraies que les richesses artificielles qui consistent dans l'argent, comme on le voit (Pol., liv. 1, chap. 5 et 6). La libéralité n'a donc pas principalement l'argent pour objet.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Pour avoir cette vertu, il suffit d'être dans la disposition de donner si l'on en avait les moyens, et quelquefois ce sentiment est plus développé chez les pauvres que chez les riches. †

Comme le dit saint Augustin (De discipl. christ., Lib. Tract. 1 De diversis, chap. 6), tout ce que les hommes possèdent sur la terre, et toutes les choses dont ils sont les maîtres, sont désignées sous le nom d'argent[1] (pecunia) ; parce que toutes les richesses des anciens consistaient en troupeaux (pecora). Et Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 1) que nous comprenons sous le nom de richesses toutes les choses dont la valeur peut être appréciée en argent monnayé. [Q118-2]

Objection N°3.

Les vertus diverses ont des matières différentes ; parce que les habitudes se distinguent d'après leurs objets. Or, les choses extérieures sont la matière de la justice distributive et commutative. Elles ne sont donc pas la matière de la libéralité.

Réponse à l'objection N°3 :

La justice établit l'égalité dans les choses extérieures[2] ; mais il ne lui appartient pas proprement de modérer les passions intérieures ; par conséquent l'argent est la matière de la libéralité et celle de la justice, mais d'une autre manière.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 1) que la libéralité tient le milieu à l'égard des richesses pécuniaires[3]. [Q118-3]

Conclusion.

L'argent est la matière propre de la libéralité.

Il faut répondre que, d'après Aristote (loc. cit.), il appartient au libéral de répandre l'argent. C'est pour cette raison que la libéralité est aussi désignée sous le nom de largesse, parce que ce qui est large ne retient pas, mais émet. Le mot libéralité paraît d'ailleurs revenir au même sens ; car, quand on émet de soi quelque chose, on l'affranchit en quelque sorte de la surveillance et de l'autorité qu'on avait sur lui, et l'on montre qu'on a l'âme libre et dégagée de l'affection de tous ces biens. D'ailleurs les biens qu'un homme peut émettre en faveur d'un autre étant les biens qu'il possède et qu'on désigne sous le nom d'argent, il s'ensuit que l'argent est la matière propre de la libéralité.

Article 3 L'emploi de l'argent est-il un acte de libéralité ?

117

Objection N°1.

Il semble que l'emploi de l'argent ne soit pas un acte de libéralité. Car les vertus différentes produisent des actes différents. Or, il convient à d'autres vertus, comme la justice et la magnificence, de faire usage de l'argent. Ce n'est donc pas un acte propre à la libéralité.

Réponse à l'objection N°1 :

Il appartient à la libéralité de faire un bon usage des richesses considérées comme telles, parce que les richesses sont la matière propre de cette vertu. Il appartient à la justice d'en user sous un autre rapport, c'est-à-dire à titre de choses dues, selon qu'une chose extérieure est due à autrui. Il appartient à la magnificence d'employer les richesses d'après une autre raison spéciale, c'est-à-dire de s'en servir pour l'accomplissement d'une grande œuvre. Par conséquent la magnificence vient s'ajouter d'une certaine manière à la libéralité, comme nous le verrons (quest. 134).

---

1 Ainsi on comprend par là les immeubles et les meubles, soit naturels, soit artificiels. †

2 Ainsi la justice est satisfaite quand le débiteur a donné à son créancier ce qu'il lui devait. Elle ne s'inquiète pas s'il l'a fait par contrainte ou autrement. †

3 Elle tient le milieu entre la prodigalité et l'avarice. †

Objection N°2.

Il appartient au libéral non seulement de donner, mais encore de recevoir et de garder. Or, ces deux derniers actes ne paraissent pas appartenir à l'usage de l'argent. C'est donc à tort qu'on dit que cet usage est l'acte propre de la libéralité.

Réponse à l'objection N°2 :

Il appartient à l'homme vertueux non seulement de faire un bon usage de sa matière ou de son instrument, mais encore de préparer tout ce qui peut l'aider à en faire un bon usage. C'est ainsi qu'il appartient à la force du soldat non seulement de tirer le glaive contre l'ennemi, mais encore de l'aiguiser et de le conserver dans son fourreau. Par conséquent il appartient à la libéralité non seulement de faire un bon usage de l'argent, mais encore de le préparer et de le conserver[1] pour un usage convenable.

Objection N°3.

L'usage de l'argent ne consiste pas seulement à le donner, mais à le dépenser. Or, la dépense se rapporte à celui qui consomme à son profit, et par conséquent elle ne paraît pas être un acte de libéralité. Car Sénèque dit (De benef., liv. 5, chap. 9) qu'on n'est pas libéral quand on donne à soi-même. Donc tout usage de l'argent n'appartient pas à la libéralité.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1), la libéralité a pour matière prochaine les passions intérieures qui affectent l'homme à l'égard de l'argent. C'est pourquoi il appartient principalement à cette vertu d'empêcher que l'homme ne manque jamais, par suite d'un attachement déréglé pour l'argent, d'en faire un usage convenable. Or, on peut employer l'argent de deux manières : pour soi, ce qui constitue les frais ou la dépense ; pour les autres, ce qui se rapporte aux présents. C'est pourquoi il appartient à la libéralité d'empêcher qu'une personne ne soit détournée par l'amour immodéré de l'argent de faire les dépenses et les dons qu'elle doit faire. Par conséquent la libéralité a pour objet les dons et les dépenses[2], d'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1). Quant au passage de Sénèque il doit s'entendre de la libéralité selon qu'elle se rapporte aux dons ; car on ne dit pas qu'un individu est libéral parce qu'il se donne quelque chose à lui-même. [Q118-3]

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 1) : Celui qui possède la vertu relative à chaque chose doit être le plus capable de faire de chaque chose un bon usage ; et par conséquent, celui qui possède la vertu relative aux richesses, sait aussi le mieux en faire un bon emploi. Or, c'est là ce qui fait le libéral. Le bon usage des richesses est donc un acte de libéralité.

Conclusion.

L'acte propre de la libéralité est le bon usage des richesses.

Il faut répondre que l'espèce de l'acte se tire de son objet, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 18, art. 2). Or, l'objet ou la matière de la libéralité est l'argent, et tout ce qui peut être estimé à prix d'argent, ainsi que nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2). Et comme toute vertu se rapporte convenablement à son objet, il s'ensuit que, la libéralité étant une vertu, son acte doit être proportionné à l'argent[3]. De plus, l'argent étant du nombre des biens utiles, puisque tous les biens extérieurs existent pour que l'homme en use, il en résulte que l'acte propre de la libéralité est l'usage de l'argent ou des richesses.

1 Le libéral ne dissipe pas sans motif : il sait conserver et attendre l'occasion la plus avantageuse pour donner. †

2 Mais elle se rapporte plus au don qu'à la dépense que l'on fait pour soi. †

3 C'est-à-dire que la libéralité doit nous apprendre à faire de l'argent l'usage le plus convenable. †

Article 4 : Le don est-il l'acte principal de la libéralité ?

117

Objection N°1.

Il semble qu'il n'appartienne pas au libéral principalement de donner. Car la libéralité est dirigée par la prudence, comme toute autre vertu morale. Or, il semble que la fonction principale de la prudence soit de conserver les richesses. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1), que ceux qui n'ont pas gagné leur fortune, mais qui jouissent du bien qui leur a été transmis sont plus généreux, parce qu'ils n'ont point éprouvé l'indigence. Il semble donc que le don ne soit pas l'acte principal de la libéralité.

Réponse à l'objection N°1 :

Il appartient à la prudence de garder l'argent pour empêcher qu'il ne soit volé ou dépensé inutilement. Mais il n'y a pas moins de prudence à le dépenser utilement qu'à le conserver de la sorte ; il y en a même davantage ; parce qu'il y a plus de choses à considérer relativement à l'usage de l'argent qui ressemble au mouvement, qu'à l'égard de la conservation qui ressemble au repos. Quant à ceux qui jouissent des richesses qu'on leur a transmises, ils dépensent plus libéralement, parce qu'ils n'ont pas éprouvé l'indigence, s'ils font leurs largesses uniquement à cause de ce défaut d'expérience, sans avoir la vertu de la libéralité. Mais quelquefois cette inexpérience ne fait qu'enlever l'obstacle qui arrête la libéralité et elle est cause alors qu'on agit libéralement d'un meilleur cœur. Car la crainte de l'indigence qui provient de ce qu'on l'a éprouvée empêche quelquefois ceux qui ont amassé de l'argent de l'employer libéralement, et il en est de même de l'amour qu'ils lui portent comme à l'effet dont ils sont la cause, ainsi que le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1).

Objection N°2.

On ne s'attriste jamais de ce qu'on a principalement en vue et on ne cesse pas de le faire. Or, quelquefois le libéral s'attriste de ce qu'il a donné, et il ne donne pas à tout le monde, comme le remarque Aristote (Eth., liv. 4, loc. cit.). Donner n'est donc pas l'acte principal qui appartienne au libéral.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et art. préc.), il appartient à la libéralité de faire un bon usage de son argent et par conséquent de donner quand il faut ; ce qui s'appelle user de sa fortune. Mais toute vertu s'attriste de ce qui est contraire à son acte et évite ce qui peut l'empêcher de l'exercer. Or, il y a deux choses qui sont opposées à la convenance du don ; c'est de ne pas donner quand il faut et de donner quand il ne faut pas. Le libéral évite l'une et l'autre, mais principalement la première, parce qu'elle est plus opposée à son acte propre. C'est pourquoi il ne donne pas à tout le monde ; car il ne pourrait bientôt plus exercer sa libéralité, s'il donnait à chacun ; puisqu'il n'aurait pas de quoi donner à ceux auxquels il convient d'offrir des dons.

Objection N°3.

Pour faire ce qu'il a principalement en vue, l'homme use de tous les moyens qui sont en son pouvoir. Cependant le libéral ne demande pas, comme le dit Aristote (loc. cit.), quoiqu'il puisse se procurer par là la faculté de donner aux autres. Il semble donc que son but principal ne soit pas de donner.

Réponse à l'objection N°3 :

Donner et recevoir sont entre eux comme agir et pâtir. Or, le principe de l'activité et de la passivité n'est pas le même. Par conséquent la libéralité étant le principe du don, il n'appartient pas au libéral d'être prêt à recevoir et beaucoup moins à demander. C'est ce qui a fait dire : Si quelqu'un veut

plaire en ce monde à une foule de personnes, qu'il donne beaucoup, qu'il reçoive peu et qu'il ne demande rien. Le libéral a pour but de donner dans les limites que la vertu prescrit, c'est-à-dire qu'il donne le revenu de ses propres possessions qu'il recueille avec soin pour en user libéralement.

Objection N°4.

L'homme est plus tenu de songer à lui qu'aux autres. Or, par ses dépenses il pourvoit à lui et par ses dons il pourvoit aux autres. Il appartient donc au libéral de dépenser plutôt que de donner.

Réponse à l'objection N°4 :

La nature engage à dépenser pour soi ; mais user de ses richesses au profit des autres, c'est le propre de la vertu.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (loc. cit.) que la libéralité consiste à donner surabondamment.

Conclusion.

Le don est l'acte principal de la libéralité, parce qu'il est plus parfait de donner que de recevoir ou de dépenser pour soi.

Il faut répondre que l'usage de l'argent est l'acte propre de la libéralité. L'usage de l'argent consiste dans son émission ; car le gain de l'argent ressemble plus à sa production qu'à son usage, et sa conservation s'assimile à l'habitude, en tant qu'elle se rapporte à la faculté d'en user. Or, l'émission d'une chose procède d'une vertu d'autant plus forte que l'objet qu'elle atteint est plus éloigné, comme on le voit à l'égard des choses qu'on lance. C'est pourquoi il y a plus de vertu à émettre de l'argent en le donnant aux autres que si on le dépensait pour soi-même. Le propre de la vertu étant de tendre précisément à ce qu'il y a de plus parfait ; puisque la vertu est une perfection, comme le dit Aristote (Phys., liv. 7, text. 17 et 18), il s'ensuit que le libéral mérite des éloges principalement à cause des dons qu'il fait.

Article 5 : La libéralité est-elle une partie de la justice ?

117

Objection N°1.

Il semble que la libéralité ne soit pas une partie de la justice. Car la justice se rapporte à ce qui est dû. Or, plus une chose est due et moins on la donne avec libéralité. La libéralité n'est donc pas une partie de la justice, mais elle lui est contraire.

Réponse à l'objection N°1 :

La libéralité, quoiqu'elle n'ait pas pour objet la dette légale qui regarde la justice, a cependant pour objet une dette morale qui résulte de la convenance, mais non d'une obligation que l'on a contractée envers autrui ; par conséquent c'est une dette moins stricte.

Objection N°2.

La justice a pour objet les opérations, comme nous l'avons vu (quest. 8, art. 9, et 1a 2æ, quest. 60, art. 2 et 3). Or, la libéralité a principalement pour objet l'amour et le désir de l'argent qui sont des passions. Elle paraît donc plus appartenir à la tempérance qu'à la justice.

Réponse à l'objection N°2 :

La tempérance a pour objet le désir des jouissances du corps, au lieu que le désir de l'argent et la délectation qui en résulte n'est pas une passion corporelle, mais elle est plutôt une passion animale[1]. La libéralité n'appartient donc pas à proprement parler à la tempérance.

Objection N°3.

Il appartient à la libéralité principalement de donner comme il convient, ainsi que nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2). Or, cette convenance appartient à la bienfaisance et à la miséricorde qui se rattachent à la charité, comme nous l'avons vu (quest. 30 et 31). La libéralité est donc plutôt une partie de la charité qu'une partie de la justice.

Réponse à l'objection N°3 :

Le don de la bienfaisance et de la miséricorde provient de ce que l'homme est affecté d'une certaine manière à l'égard de celui qui le reçoit[2] ; c'est pourquoi ce don appartient à la charité ou à l'amitié. Au contraire le don de la libéralité provient de ce que le donateur est affecté d'une certaine façon à l'égard de l'argent, puisqu'il n'a pour lui ni convoitise, ni amour. D'où il arrive qu'il donne non seulement à ses amis, mais encore aux inconnus quand il le faut. C'est pourquoi la libéralité n'appartient pas à la charité, mais elle appartient plutôt à la justice qui a pour objet les choses extérieures.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 28) : La justice se rapporte à la société humaine. Car la raison de la société se divise en deux parties, la justice et la bienfaisance qu'on appelle aussi libéralité et bonté. La libéralité appartient donc à la justice.

Conclusion.

Quoique la libéralité ne soit pas une espèce de la justice, cependant elle lui est annexée comme une de ses parties, comme une vertu secondaire l'est à une vertu principale.

Il faut répondre que la libéralité n'est pas une espèce de justice : parce que la justice rend à autrui ce qui est à lui, tandis que la libéralité donne le sien. Cependant il y a deux choses qui lui sont communes avec la justice : la première c'est qu'elle se rapporte principalement à autrui, comme la justice ; la seconde c'est qu'elle a, comme elle, les choses extérieures pour objet ; quoique ce soit sous un autre rapport, ainsi que nous l'avons dit (art. 2, Réponse N°3). C'est pourquoi il y a des auteurs qui font de la libéralité une partie de la justice, et qui la rattachent à elle comme une vertu secondaire à sa vertu principale.

Article 6 : La libéralité est-elle la plus grande des vertus ?

117

Objection N°1.

Il semble que la libéralité soit la plus grande des vertus. Car toute vertu humaine est une ressemblance de la bonté divine. Or, c'est surtout par la libéralité que l'homme ressemble à Dieu qui donne à tous libéralement, sans reprocher ses dons, comme le dit saint Jacques (1, 5). La libéralité est donc la plus grande des vertus.

Réponse à l'objection N°1 :

Le don de Dieu provient de ce qu'il aime les hommes auxquels il l'accorde, mais non de l'affection qu'il a pour les choses qu'il donne. C'est pourquoi il semble appartenir à la charité, qui est la plus grande des vertus, plutôt qu'à la libéralité.

1 C'est-à-dire qu'elle repose sur l'opinion, et non sur les sens. Le mot animalis a ici le sens du mot anima d'où il dérive. †

2 Dans la bienfaisance et la miséricorde, on donne par amour pour la personne, par la libéralité on donne uniquement parce qu'on n'a pas un attachement excessif pour les biens extérieurs, et qu'on sait s'en dessaisir toutes les fois qu'il le faut. †

Objection N°2.

D'après saint Augustin (De Trin., liv. 6, chap. 8), quand il s'agit de choses qui ne doivent pas leur grandeur à leur volume, plus grand et meilleur sont des mots synonymes. Or, la raison de la bonté paraît appartenir surtout à la libéralité ; parce que le bien tient à se répandre, comme on le voit dans saint Denis (De div. nom., chap. 4), et c'est ce qui fait dire à saint Ambroise (De offic., liv. 1, chap. 28) : La justice exerce la censure, la libéralité la bonté. La libéralité est donc la plus grande des vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

Toute vertu participe à la nature du bien quant à l'émission de l'acte qui lui est propre ; mais les actes de certaines vertus[1] valent mieux que l'argent qu'émet celui qui est libéral.

Objection N°3.

Les hommes sont honorés et aimés à cause de leur vertu. Or, Boèce dit (De cons., liv. 2, pros. 5) que la libéralité est ce qui illustre davantage. Et d'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1), de tous les hommes vertueux, c'est le libéral qu'on aime le plus. La libéralité est donc la plus grande des vertus.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceux qui sont libéraux sont les plus aimés, non de l'amitié de l'honnête, comme s'ils étaient les meilleurs, mais de l'amitié de l'utile, parce que relativement aux biens extérieurs que les hommes désirent le plus en général ils rendent les plus grands services ; c'est aussi pour cette même cause qu'ils deviennent illustres.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 28) que la justice est plus élevée que la libéralité, mais que la libéralité est plus agréable. Aristote dit également (Rhet., liv. 1, chap. 9) que les justes et les forts sont ceux qu'on honore le plus et qu'après eux viennent ceux qui sont libéraux.

Conclusion.

Quoique la libéralité ait pour conséquence une certaine supériorité, cependant elle n'est pas principalement et par elle-même la plus grande des vertus, mais elle est surpassée par toutes celles qui ont un objet plus noble.

Il faut répondre que toute vertu tend à un bien quelconque. Par conséquent une vertu est d'autant plus élevée qu'elle tend à un bien plus noble. Or, la libéralité tend au bien de deux manières :

1. Principalement et par elle-même ;
2. Par voie de conséquence.
   a) Son but premier et principal, c'est de régler l'affection de chacun à l'égard de la possession des richesses et de leur usage. Sous ce rapport elle vient après la tempérance qui règle les convoitises et les jouissances qui regardent notre propre corps ; la force et la justice qui ont pour but le bien commun, l'une en temps de paix et l'autre en temps de guerre ; et l'on doit mettre avant toutes les autres vertus celles qui ont pour but le bien divin. Car le bien divin l'emporte sur le bien humain quel qu'il soit, et parmi les biens humains le bien public l'emporte sur le bien privé, et parmi ces derniers le bien du corps l'emporte sur le bien des choses extérieures[2].
   b) La libéralité se rapporte au bien par voie de conséquence ; de cette manière elle peut tendre à tous les biens que nous venons d'énumérer. Car par là même qu'un homme n'est pas attaché à l'argent, il s'ensuit qu'il en use facilement pour lui, et dans l'intérêt des autres et pour la gloire de Dieu. À ce point de vue la libéralité a une certaine

1 Ainsi un acte de justice ou de religion est bien supérieur à un don d'argent quel qu'il soit. †

2 Par conséquent la tempérance est au-dessus de la libéralité, la justice et la force sont au-dessus de la tempérance, puisqu'elles se rapportent au bien commun, et les vertus théologales sont les plus élevées, puisqu'elles ont pour objet le bien divin. †

supériorité, parce qu'elle est utile à une foule de choses. Mais parce qu'on doit juger une chose d'après ce qui lui convient principalement et par elle-même, plus que d'après ce qui se rapporte à elle conséquemment, on doit donc dire que la libéralité n'est pas la plus grande des vertus. [Q118-3]

117

QUESTION 118 : DES VICES OPPOSÉS À LA LIBÉRALITÉ ET D'ABORD DE L'AVARICE

Question 118 : Des vices opposés à la libéralité et d'abord de l'avarice.....456
Article 1 : L'avarice est-elle un péché ?.....457
Article 2 : L'avarice est-elle un péché spécial ?.....458
Article 3 : L'avarice est-elle opposée à la libéralité ?.....460
Article 4 : L'avarice est-elle toujours un péché mortel ?.....461
Article 5 : L'avarice est-elle le plus grand des péchés ?.....462
Article 6 : L'avarice est-elle un péché spirituel ?.....464
Article 7 : L'avarice est-elle un vice capital ?.....465
Article 8 : La trahison, la fraude, la tromperie, le parjure, l'inquiétude, la violence, l'insensibilité à l'égard des misères d'autrui sont-ils issus de l'avarice ?.....467

Après avoir parlé de la libéralité, nous avons à nous occuper des vices qui lui sont opposés.

Nous traiterons d'abord de l'avarice, puis de la prodigalité.

Sur l'avarice il y a huit questions à examiner :

1. L'avarice est-elle un péché ?
2. Est-elle un péché spécial ?
3. À quelle vertu est-elle opposée ?
4. Est-elle un péché mortel ?
5. Est-ce le plus grave des péchés ?
6. Est-ce un péché charnel ou un péché spirituel ?
7. Est-ce un vice capital ?
8. Quelles sont les fautes qui en naissent ?

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

118

Objection N°1.

Il semble que l'avarice ne soit pas un péché. Car le mot avarice (avaritia) désigne en quelque sorte le désir avide de l'argent (æris aviditas) ; parce que ce vice consiste dans le désir des richesses, et par là on peut comprendre tous les biens extérieurs. Or, ce n'est pas un péché de rechercher les biens extérieurs ; car l'homme les désire naturellement, soit parce qu'ils lui sont soumis par nature, soit parce que la vie de l'homme se conserve par leur moyen ; ce qui les fait appeler le soutien de l'existence humaine. L'avarice n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Le désir des choses extérieures est naturel à l'homme, comme il est naturel de désirer les moyens pour arriver à la fin. C'est pourquoi il n'est pas répréhensible, tant qu'il se maintient dans la règle qui est déterminée d'après la nature même de cette fin. Mais l'avarice dépasse cette règle, et c'est pour ce motif qu'elle est un péché.

Objection N°2.

Tout péché est contre Dieu, ou contre le prochain, ou contre soi-même, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 72, art. 4). Or, l'avarice n'est pas proprement un péché contre Dieu ; car elle n'est opposée ni à la religion, ni aux vertus théologales qui mettent l'homme en rapport avec Dieu. Elle n'est pas non plus un péché que l'on commet contre soi-même, car cette espèce de péché appartient en propre à la gourmandise et à la luxure, dont l'Apôtre dit (1 Cor., 6, 18) que celui qui fait une fornication pèche contre son corps. Elle ne paraît pas davantage un péché contre le prochain, parce que l'on ne fait injure à personne en retenant ce qui est à soi. L'avarice n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

L'avarice peut impliquer deux sortes de dérèglement à l'égard des choses extérieures :

1. L'un se rapporte immédiatement à leur acquisition ou à leur conservation, et résulte de ce qu'on en acquiert ou de ce qu'on en conserve plus qu'on ne doit. En ce sens, l'avarice est un péché qui blesse directement le prochain ; parce qu'un homme ne peut pas avoir des richesses extérieures surabondamment sans qu'un autre soit dans le besoin ; puisqu'il ne peut pas se faire qu'il y ait une foule d'individus qui possèdent simultanément les biens temporels.
2. Elle peut impliquer un dérèglement à l'égard des affections intérieures que l'on a pour les richesses ; comme quand on les aime, ou qu'on les recherche, ou qu'on se délecte en elles immodérément. À ce point de vue, l'avarice est un péché de l'homme contre lui-même ; parce que ses sentiments sont par là déréglés, quoique son corps ne le soit pas, comme il l'est par les vices charnels. Elle est aussi conséquemment un péché contre Dieu, comme tous les péchés mortels, en tant que l'homme préfère au bien éternel les biens temporels.

Objection N°3.

Les choses qui arrivent naturellement ne sont pas des péchés. Or, l'avarice résulte naturellement de la vieillesse et de toute espèce d'infirmité, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1). Elle n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Les inclinations naturelles doivent être réglées conformément à la raison qui régit la nature humaine. C'est pourquoi, bien que les vieillards, par suite de l'infirmité de leur nature, recherchent avec plus d'avidité le secours des choses extérieures, comme celui qui est dans le besoin cherche avec ardeur de quoi suppléer à son indigence, cependant ils ne sont pas pour cela exempts de péché, s'ils vont à l'égard des richesses au-delà de la limite imposée par la raison.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Hébr., 13, 5) : Que votre vie soit exempte d'avarice, soyez contents de ce que vous avez.

Conclusion.

L'avarice est un péché par lequel on désire plus qu'on ne le doit acquérir ou conserver les richesses. Il faut répondre que dans toutes choses où le bien consiste en une certaine mesure, il faut nécessairement que le mal provienne de ce que l'on dépasse cette mesure ou de ce que l'on reste en deçà. Or, dans tout ce qui existe pour une fin, le bien consiste en une certaine mesure. Car les moyens doivent nécessairement être proportionnés à leur fin, comme la médecine est proportionnée à la santé, ainsi qu'on le voit (Pol., liv. 1, chap. 6). Les biens extérieurs sont utiles pour une fin, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3, et 1a 2æ, quest. 2, art. 1). Il est donc nécessaire que le bien de l'homme à leur égard consiste dans une certaine mesure, puisque l'homme cherche d'après une certaine proportion à posséder des richesses extérieures, selon qu'elles lui sont nécessaires pour vivre conformément à sa condition[1]. C'est pourquoi le péché consiste à dépasser cette mesure, par exemple, quand on veut acquérir ou conserver de la fortune plus qu'on ne doit ; et c'est là ce qui constitue l'avarice, qu'on définit l'amour immodéré des richesses. D'où il est évident qu'elle est un péché.

Article 2 : L'avarice est-elle un péché spécial ?

118

Objection N°1.

Il semble que l'avarice ne soit pas un péché spécial. Car saint Augustin dit (De lib. arb., liv. 3, chap. 17) : L'avarice, qu'en grec on désigne sous le nom de φιλαργυρία, n'a pas seulement pour objet l'argent ou les écus, mais encore toutes les choses que l'on désire avec excès. Or, dans tout péché il y a le désir immodéré de quelque chose ; parce que le péché consiste à s'attacher aux biens qui changent, par mépris pour le bien qui ne change pas, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 71, art. 6, Objection N°3). L'avarice est donc un péché général.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après saint Isidore (Etym., liv. 10, ad litt. A), on appelle avare (avarus) celui qui est avide d'argent (avidus æris). C'est pour cela que ce vice est désigné en grec sous le nom de φιλαργυρία, qui signifie amour de l'argent. Or, le mot d'argent, qui désigne des pièces de monnaie, indique aussi tous les biens extérieurs, dont on peut apprécier la valeur en espèces, comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 2, Réponse N°2). L'avarice consiste donc dans le désir de toutes les choses extérieures, et par conséquent elle paraît être un péché général.

Réponse à l'objection N°2 :

Toutes les choses extérieures dont on fait usage dans la vie humaine sont désignées sous le nom d'argent, en tant que ces choses sont utiles. Mais il y a des biens extérieurs que l'on peut acquérir à prix d'argent, comme les plaisirs, les honneurs et toutes les autres choses que l'on peut convoiter

1 La véritable mesure d'après laquelle on doit aimer les richesses consiste à les aimer selon qu'elles sont nécessaires à l'état et à la condition où l'on se trouve, sans aller au-delà. †

sous un autre rapport. C'est pourquoi leur désir ne constitue pas, à proprement parler, l'avarice, selon qu'on la considère comme un vice spécial.

Objection N°3.

A l'occasion de ces paroles de saint Paul (Rom., chap. 7) : Nam concupiscentiam nesciebam, etc., la glose dit (Ord. Aug., lib. de Spir. et litt., chap. 4) : La loi est bonne, puisqu'en défendant la concupiscence elle défend tout ce qui est mal. Or, il semble que la loi défende spécialement la concupiscence de l'avarice. D'où il est dit (Ex., 20, 17) : Vous ne désirerez pas ce qui appartient à votre prochain. Par conséquent, la convoitise de l'avarice comprenant tout ce qui est mal, il s'ensuit que l'avarice est un péché général.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre au troisième, que cette glose parle de la convoitise déréglée de toute chose. Car on peut entendre qu'en défendant de désirer les choses que les autres possèdent, on défend de désirer tout ce que l'on peut se procurer par leur moyen.

Mais c'est le contraire. Saint Paul place l'avarice parmi tous les autres péchés spéciaux, quand il dit (Rom., 1, 29) que les hommes ont été remplis d'injustice, de méchanceté, d'impureté, d'avarice, etc.

Conclusion.

L'avarice considérée comme un amour de l'argent et des propriétés est un péché spécial, mais si on la considère comme un désir déréglé de posséder quoi que ce soit, c'est un péché général.

Il faut répondre que les péchés tirent leur espèce de leurs objets, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 72, art. 1). L'objet du péché est le bien vers lequel se porte l'appétit déréglé. C'est pourquoi là où il y a une raison spéciale du bien que l'on recherche déréglément, il y a une raison spéciale de péché. Or, la raison du bien qui est utile n'est pas la même que celle du bien qui délecte. Les richesses sont en elles-mêmes quelque chose d'utile ; car on ne les recherche qu'à cause de l'usage que l'on en fait. C'est pourquoi l'avarice est un péché spécial quand on la considère comme le désir immodéré d'avoir des biens que l'on estime à prix d'argent ; et c'est de l'argent que ce vice tire son nom. — Mais le verbe avoir, qui paraît avoir primitivement exprimé les choses que nous possédons et dont nous sommes totalement les maîtres, a été ensuite appliqué à une foule d'autres choses. C'est ainsi qu'on dit qu'un homme a la santé, une femme, un vêtement, etc., comme on le voit dans les Catégories (chap. ult., post præd.). Par conséquent le mot d'avarice s'est étendu à tout désir immodéré d'avoir quoi que ce soit[1]. C'est dans ce sens que saint Grégoire observe (Hom. 16 in Ev.) que l'avarice n'a pas seulement pour objet l'argent, mais qu'elle embrasse encore l'élévation, quand on l'ambitionne plus qu'on ne doit. En ce sens l'avarice n'est pas un péché spécial, et c'est à ce point de vue que saint Augustin en parle dans le passage cité (objection N°1).

La réponse à la première objection est donc évidente.

118

1 Dans ce sens général, l'avarice peut s'appliquer à toute sorte d'amour ou de désir déréglé, soit de science, soit de grandeur, soit de toute autre chose. Mais nous entendons ici par l'avarice l'amour déréglé des richesses, et à ce point de vue c'est un péché spécial. †

Article 3 : L'avarice est-elle opposée à la libéralité ?

118

Objection N°1.

Il semble que l'avarice ne soit pas opposée à la libéralité. Car, à l'occasion de ces paroles de l'Évangile (Matth., chap. 5) : Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, saint Chrysostome dit (Hom. 15 in Matth.) qu'il y a deux sortes de justice, l'une générale et l'autre spéciale, à laquelle l'avarice est opposée. C'est aussi ce que dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 2). L'avarice n'est donc pas opposée à la libéralité.

Réponse à l'objection N°1.

Saint Chrysostome et Aristote parlent de l'avarice prise dans le premier sens. Quand il la prend dans le second, Aristote lui donne le nom d'illibéralité.

Objection N°2.

Le péché de l'avarice consiste en ce que l'homme passe la mesure à l'égard des choses qu'il possède. Or, cette mesure est établie par la justice. L'avarice lui est donc directement opposée et non la libéralité.

Réponse à l'objection N°2 :

La justice établit proprement la mesure que l'on doit observer selon ce qui est dû légalement pour acquérir et pour conserver sa fortune ; c'est-à-dire qu'elle fait que l'homme ne reçoive et ne retienne rien de ce qui est à autrui. Au lieu que la libéralité établit la mesure de la raison principalement à l'égard des affections intérieures, et par conséquent pour ce qui est de recevoir, de conserver et d'émettre de l'argent, selon que ces actions émanent des sentiments intérieurs ; et à ce sujet elle n'est pas astreinte à remplir une dette légale, mais une dette morale qui s'apprécie selon la règle de la raison.

Objection N°3.

La libéralité est une vertu qui tient le milieu entre deux vices contraires, comme on le voit (Eth., liv. 1, chap. 7, et liv. 4, chap. 1). Or, l'avarice n'a pas de péché qui lui soit contraire et opposé, ainsi qu'on le voit (Eth., liv. 5, implic. chap. 1 et 2). Elle n'est donc pas contraire à la libéralité.

Réponse à l'objection N°3.

L'avarice selon qu'elle est contraire à la justice n'a pas de vice qui lui soit opposé ; parce que l'avarice consiste à avoir plus qu'on ne devrait posséder d'après la justice ; son contraire consiste donc à avoir moins, ce qui n'est pas une faute, mais une peine. Mais, selon qu'elle est opposée à la libéralité, l'avarice a pour contraire la prodigalité.

Mais c'est le contraire. L'Écriture dit (Ecclesiaste, 5, 9) que l'avare ne sera pas rassasié d'argent, et que celui qui aime les richesses n'en retire pas de fruit. Or, il est contraire à la libéralité qui tient le milieu à l'égard du désir des richesses de ne pas être satisfait de celles que l'on a et de les aimer immodérément. L'avarice est donc contraire à la libéralité.

Conclusion.

L'avarice en tant qu'elle implique des moyens illégitimes pour amasser de l'argent et pour le conserver est contraire à la justice, mais elle est opposée à la libéralité, si on la considère comme un attachement excessif pour les richesses.
Il faut répondre que l'avarice implique deux sortes d'excès à l'égard des richesses :

1. L'un se rapporte immédiatement à la manière dont on les acquiert et dont on les conserve, par exemple lorsqu'on amasse de l'argent plus qu'on ne doit, en s'emparant de ce qui est à autrui ou en le retenant. Dans ce sens l'avarice est opposée à la justice, et c'est de cette manière qu'il faut l'entendre dans ce passage (Ezéch., 22, 27) : Ses princes étaient au milieu d'elle comme des loups toujours attentifs à ravir leur proie, à répandre le sang et à courir après le gain pour satisfaire leur avarice.
2. L'autre excès se rapporte à l'attachement intérieur que l'on a pour les richesses ; comme quand on les aime ou qu'on les désire trop vivement, ou qu'on se délecte trop en elles, sans avoir pour cela l'intention de ravir aux autres ce qui leur appartient. De cette manière l'avarice est opposée à la libéralité qui modère ces affections, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 2, Réponse N°3, et art. 3, Réponse N°3, et art. 6). C'est ainsi que saint Paul comprend l'avarice quand il dit (2 Cor., 9, 5) : Qu'ils aient soin que la charité que vous avez promis de faire soit toute prête avant notre arrivée, mais de telle sorte que ce soit un don offert par la charité, mais non arraché par l'avarice. La glose ajoute (interl.), qu'ils les empêchent de pleurer pour ce qu'ils ont donné et d'affaiblir ainsi leur don.

Article 4 : L'avarice est-elle toujours un péché mortel ?

118

Objection N°1.

Il semble que l'avarice soit toujours un péché mortel. En effet, on n'est digne de mort que pour un péché mortel. Or, les hommes sont dignes de mort à cause de l'avarice. Car après avoir dit (Rom., 1, 29) : Ceux qui sont remplis d'iniquité, de fornication, d'avarice, etc., l'Apôtre ajoute : Ceux qui font ces choses méritent la mort. L'avarice est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

L'avarice est comptée au nombre des péchés mortels d'après la raison qui en fait un péché de cette nature.

Objection N°2.

La moindre faute que l'avare commette, c'est de conserver déréglément ce qui est à lui. Or, il semble que ce soit un péché mortel. Car saint Basile dit (in serm. super illud : Destruam horrea mea, vers. fin.), c'est le pain de l'affamé que vous retenez ; c'est la tunique de celui qui est nu que vous conservez ; c'est l'argent de l'indigent que vous possédez ; vous faites autant de torts qu'il y a de choses que vous pourriez donner. Or, faire injure à autrui est un péché mortel, parce que cet acte est contraire à l'amour du prochain. Donc à plus forte raison toute avarice est-elle un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Basile parle pour le cas où l'on est tenu par une obligation stricte à donner son bien aux pauvres, soit parce que la nécessité est pressante, soit parce qu'on a du superflu.

Objection N°3.

On n'est frappé de cécité spirituelle que par le péché mortel, qui prive l'âme de la lumière de la grâce. Or, d'après saint Chrysostome (Hom. 15 in op. imperf., vers. fin.), le désir de l'argent couvre l'âme de ténèbres. L'avarice qui est le désir des richesses est donc un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Le désir des richesses obscurcit l'âme, à proprement parler, quand il détruit la lumière de la charité, en préférant l'amour des richesses à l'amour divin.

Mais c'est le contraire. À l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 3, 12) : Si quelqu'un bâtit sur ce fondement, etc., la glose dit (Aug., lib. de fid. et oper., chap. 16, ant. med.) : qu'il bâtit avec du bois, du foin et de la paille, celui qui pense aux choses du monde et à la manière de lui plaire ; ce qui se rapporte au péché d'avarice. Or, celui qui bâtit avec du bois, du foin et de la paille ne pèche pas mortellement, mais véniellement : car il est dit de lui qu'il sera sauvé par le feu. L'avarice est donc quelquefois un péché véniel.

Conclusion.

L'avarice qui est contraire à la justice est un péché mortel, à moins que son acte ne soit imparfait ; mais celle qui est contraire à la libéralité, si elle n'est pas opposée à la charité, est toujours un péché véniel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), on peut considérer l'avarice de deux manières :

1. Selon qu'elle est opposée à la justice, et à ce point de vue elle est un péché mortel dans son genre. Car dans ce cas il appartient à l'avarice de recevoir ou de retenir injustement ce qui est à autrui ; ce qui revient à la rapine ou au vol qui sont des péchés mortels, comme nous l'avons vu (quest. 66, art. 6 et art. 8). Cependant il arrive quelquefois que dans ce genre d'avarice il n'y a qu'un péché véniel par suite de l'imperfection de l'acte[1], comme nous l'avons observé en traitant du vol (quest. 66, art. 6, Réponse N°3).
2. On peut considérer l'avarice selon qu'elle est contraire à la libéralité, et à ce point de vue, elle implique un amour déréglé des richesses. Si donc l'amour des richesses s'élève au point qu'on les préfère à la charité, de telle sorte que par attachement pour elles[2] on ne craigne pas d'agir contre l'amour de Dieu et du prochain, dans ce cas l'avarice est un péché mortel. Mais si le dérèglement de cet amour des richesses ne va pas jusqu'à les préférer à l'amour divin, quoique d'ailleurs on les aime plus qu'il ne faut, et si on n'est pas dans la disposition de vouloir faire pour elles quelque chose contre Dieu et le prochain ; alors l'avarice est un péché véniel.

Article 5 : L'avarice est-elle le plus grand des péchés ?

118

Objection N°1.

Il semble que l'avarice soit le plus grand des péchés. Car l'Écriture dit (Ecclésiastique, 10, 9) : Rien n'est plus criminel que l'avare ; puis elle ajoute : Rien n'est plus inique que d'aimer l'argent ; car celui qui en est là vendrait son âme. Cicéron dit (De offic., liv. 1) que rien ne décèle un cœur étroit et petit, comme l'amour de l'argent. Or, ce défaut appartient à l'avarice ; par conséquent, ce vice est le plus grave des péchés.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces passages s'entendent de l'avarice relativement au bien auquel l'appétit s'attache. C'est pourquoi l'Écriture (Ecclésiastique, 10, 10) motive le sentiment qu'elle exprime en disant que l'avare vendrait son âme, parce qu'il expose son âme ou sa vie à tous les dangers pour de l'argent. Puis elle ajoute : qu'il s'est dépouillé tout vivant de ses propres entrailles, c'est-à-dire qu'il a tout sacrifié pour avoir de l'argent. Cicéron remarque aussi que l'avare a le cœur étroit, parce qu'il consent à être l'esclave de l'argent.

1 L'acte est imparfait par le défaut de matière ou de consentement. †

2 Ainsi celui qui serait disposé à faire un parjure pour acquérir des richesses ou pour conserver celles qu'il possède serait certainement coupable de péché mortel. Mais en soi, l'avarice, qui est opposée à la libéralité, n'est qu'un péché véniel, parce que, dit Billuart, elle est un amour immodéré d'une chose qui est indifférente et licite en elle-même ; ce qui ne répugne profondément ni à la raison, ni à la loi. †

Objection N°2.

Un péché est d'autant plus grave qu'il est plus contraire à la charité. Or, l'avarice est le défaut le plus contraire à la charité ; car saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quest. 36) que le venin de la charité, c'est la cupidité. L'avarice est donc le plus grand des péchés.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Augustin entend par cupidité le désir général de tous les biens temporels ; mais il ne la prend pas en cet endroit pour l'avarice spécialement. Car la convoitise de tous les biens temporels quels qu'ils soient est le venin de la charité, en ce sens que l'homme méprise le bien divin pour s'attacher au bien passager.

Objection N°3.

Il appartient à la gravité du péché d'être incurable. Ainsi le péché contre l'Esprit-Saint, est appelé le plus grave, parce qu'il est irrémissible. Or, l'avarice est un péché qu'on ne peut guérir. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1) que la vieillesse et toute espèce d'imperfection rend avare. L'avarice est donc le plus grave des péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

Le péché que l'on commet contre l'Esprit-Saint n'est pas irrémédiable de la même manière que l'avarice. Car le péché contre l'Esprit-Saint ne peut être pardonné par suite du mépris ; parce que l'homme méprise ou la miséricorde ou la justice de Dieu, ou quelques-unes des choses qui peuvent obtenir au pécheur son pardon. C'est pourquoi ce qui rend ce péché incurable ajoute à sa gravité. Au contraire, l'avarice est incurable par suite des faiblesses de la nature humaine qui vont toujours croissant. Car plus un individu est faible et plus il a besoin du secours des choses extérieures, et c'est pour cela qu'il est plus porté à l'avarice. Par conséquent, ce qu'il y a d'irrémédiable dans ce vice ne prouve pas qu'il est le plus grave, mais qu'il est d'une certaine façon le plus dangereux[1]. [Q119-3]

Objection N°4.

L'Apôtre dit (Eph., 5, 5) que l'avarice est une idolâtrie. Or, on compte l'idolâtrie parmi les plus grands péchés. Donc l'avarice aussi.

Réponse à l'objection N°4 :

L'avarice est comparée à l'idolâtrie par suite d'une ressemblance qu'elle a avec elle ; parce que comme l'idolâtre se soumet à la créature extérieure, de même aussi l'avare. Mais l'idolâtre se soumet à la créature extérieure pour lui offrir un culte divin ; au lieu que l'avare s'y soumet en la désirant immodérément pour en faire usage, mais non pour l'honorer. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que l'avarice soit aussi grave que l'idolâtrie.

Mais c'est le contraire. L'adultère est un péché plus grave que le vol, comme on le voit (Prov., chap. 6). Or, le vol se rapporte à l'avarice. Par conséquent l'avarice n'est pas le plus grave des péchés.

Conclusion.

Quoique l'avarice soit un défaut très laid, elle n'est pas absolument le plus grand des péchés.
Il faut répondre que tout péché, par là même qu'il est un mal, consiste dans la corruption ou la privation d'un bien ; mais en tant que volontaire, il consiste dans la recherche ou le désir de quelque chose de bon. On peut donc considérer l'ordre des péchés de deux manières :

1 Ce qui rend ce vice aussi dangereux, c'est qu'on se fait illusion facilement. On trouve tant de prétextes pour l'excuser qu'on peut en être atteint presque sans le savoir. †

1. Relativement au bien que par le péché on méprise ou l'on corrompt ; plus ce bien est élevé et plus le péché est grave. D'après ce principe le péché que l'on commet contre Dieu est le plus grave (L'infidélité.) ; vient ensuite le péché qui est contre la personne de l'homme (L'homicide.), puis celui qui porte atteinte aux choses extérieures destinées à son usage ; ce qui paraît appartenir à l'avarice.
2. On peut considérer les degrés des péchés par rapport au bien dont l'appétit de l'homme devient dérèglement esclave. Moins ce bien est élevé et plus le péché est difforme. Car il est plus honteux d'être l'esclave d'un bien inférieur que d'un bien plus élevé. Or, les choses extérieures sont le dernier des biens que l'homme puisse rechercher. En effet ce bien est moindre que celui du corps, celui du corps vaut moins que celui de l'âme et celui de l'âme est au-dessous du bien divin. À ce point de vue, le péché d'avarice qui porte l'appétit à s'attacher aux choses extérieures est dans un sens le péché le plus honteux[1]. Toutefois, parce que la corruption ou la privation du bien est ce qu'il y a de formel dans le péché, et que l'attachement que l'on a pour le bien qui change est au contraire ce qu'il y a de matériel, la gravité du péché doit s'apprécier plutôt d'après la nature du bien qu'il attaque que d'après celle du bien dont l'appétit devient esclave. C'est pourquoi on doit dire que l'avarice n'est pas absolument le plus grand des péchés.

Article 6 : L'avarice est-elle un péché spirituel ?

118

Objection N°1.

Il semble que l'avarice ne soit pas un péché spirituel. Car les péchés spirituels paraissent avoir pour objets les biens spirituels. Or, les biens corporels ou les richesses extérieures sont la matière de l'avarice. Elle n'est donc pas un péché spirituel.

Réponse à l'objection N°1 :

L'avarice ne cherche pas à l'égard de l'objet corporel un plaisir matériel, mais seulement une jouissance animale[2], en ce sens que l'homme se délecte dans la possession des richesses ; et c'est pour ce motif qu'elle n'est pas un péché charnel. Toutefois, en raison de son objet, elle tient le milieu entre les péchés purement spirituels, qui cherchent des jouissances spirituelles dans des objets qui sont spirituels aussi[3], et les vices purement charnels qui cherchent une joie purement matérielle dans un objet corporel.

Objection N°2.

Le péché spirituel se distingue par opposition du péché charnel. Or, l'avarice paraît être un péché charnel ; car elle résulte de la corruption de la chair, comme on le voit pour les vieillards qui tombent dans ce vice, à mesure que leurs infirmités corporelles augmentent. Elle n'est donc pas un péché spirituel.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mouvement tire son espèce du terme vers lequel il tend et non du terme d'où il part. C'est pourquoi on dit qu'un vice est charnel, parce qu'il tend à une délectation charnelle, mais non parce qu'il procède d'un défaut ou d'une infirmité du corps.

1 L'avarice est un des défauts qui rendent l'homme plus méprisable. †

2 Saint Thomas se sert de cette expression, parce que la jouissance de l'avare tient le milieu entre les plaisirs purs de l'esprit et les joies grossières des sens. Le mot animalis vient du mot anima dont il conserve ici la signification. †

3 Comme l'orgueil se délecte dans la prééminence. †

Objection N°3.

Le péché charnel est celui dont le dérèglement porte sur le corps lui- même, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 6, 18) : Celui qui fornique pèche contre son corps. Or, l'avarice tourmente l'homme corporellement. C'est pour ce motif que saint Chrysostome (Hom. 29 in Matth.) compare l'avare à un démoniaque qui est tourmenté dans son corps. Ce vice ne paraît donc pas être un péché spirituel.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Chrysostome compare l'avare à un démoniaque, non parce qu'il est tourmenté dans sa chair comme lui, mais par opposition. Car ce démoniaque dont parle l'Évangile (Marc, chap. 5) se mettait nu, au lieu que l'avare se charge de richesses superflues.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire le compte parmi les vices spirituels (Mor., liv. 31, chap. 17).

Conclusion.

L'avarice étant consommée par la délectation que l'esprit trouve dans les richesses, elle est nécessairement un vice spirituel.

Il faut répondre que les péchés consistent principalement dans l'affection. Or, toutes les affections de l'âme ou les passions ont pour termes l'amour et la tristesse, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 5). Or, parmi les délectations, les unes sont charnelles et les autres spirituelles. On appelle charnelles celles qui s'arrêtent aux sens, comme les plaisirs de la table et ceux de la chair ; et on donne le nom de spirituelles à celles qui sont exclusivement perçues par l'âme. On nomme donc péchés charnels ceux qui se consomment dans les jouissances charnelles, et on appelle péchés spirituels ceux qui résultent des délectations de l'esprit, sans que les sens y prennent aucune part. L'avarice est de ce genre ; car ce qui délecte l'avare, c'est qu'il se considère en possession de grandes richesses. C'est pour cela que l'avarice est un péché spirituel.

Article 7 : L'avarice est-elle un vice capital ?

118

Objection N°1.

Il semble que l'avarice ne soit pas un vice capital. Car l'avarice est opposée à la libéralité comme au milieu, et à la prodigalité comme à l'extrême. Or, la libéralité n'est pas une vertu principale, et la prodigalité n'est pas un vice capital non plus. On ne doit donc pas faire de l'avarice un vice capital.

Réponse à l'objection N°1 :

La vertu trouve son perfectionnement dans la raison, tandis que le vice le trouve dans l'inclination de l'appétit sensitif. La raison et l'appétit sensitif ne se rapportent pas principalement au même genre ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'un vice principal soit opposé à une vertu principale. Par conséquent, quoique la libéralité ne soit pas une vertu principale, parce qu'elle n'a pas pour objet le bien principal de la raison ; cependant l'avarice est un vice principal, parce qu'elle a pour objet l'argent, qui est ce qu'il y a de plus important dans les biens sensibles, pour la raison que nous avons donnée (dans le corps de cet article.). Quant à la prodigalité, elle n'a pas une fin qui soit éminemment désirable, mais elle paraît plutôt provenir du défaut de raison. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1) que le prodigue est plutôt vain que méchant.

Objection N°2.

Comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 84, art. 3 et 4), on donne le nom de vices capitaux à ceux qui ont des fins principales auxquelles les fins des autres vices se rapportent. Or, ceci n'est pas applicable à l'avarice, parce que les richesses n'ont pas la nature de la fin, mais elles ont plutôt celle du moyen, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 5). Ce vice n'est donc pas un vice capital.

Réponse à l'objection N°2 :

L'argent se rapporte, il est vrai, à autre chose, comme à sa fin. Cependant si on le considère selon qu'il est utile à l'acquisition de tous les biens sensibles, il renferme en quelque sorte toutes les autres choses virtuellement. C'est pourquoi il a de l'analogie avec le bonheur, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

Saint Grégoire dit (Mor., liv. 15, chap. 14) que l'avarice vient tantôt de l'orgueil, tantôt de la crainte. Car il y en a qui, voyant qu'ils n'ont pas de quoi fournir aux dépenses nécessaires, se laissent aller à l'avarice. Il y en a d'autres qui, voulant paraître plus qu'ils ne sont, ambitionnent ardemment ce qui est à autrui. L'avarice vient donc plutôt des autres vices qu'elle n'est elle-même un vice capital par rapport aux autres péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien n'empêche qu'un vice capital ne vienne parfois d'autres vices, comme nous l'avons dit (quest. 36, art. 1, Réponse N°1, et 1a 2æ, quest. 84, art. 4), pourvu qu'il donne cependant lui-même naissance à d'autres fautes.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire met l'avarice au nombre des vices capitaux (Mor., liv. 31, chap. 17).

Conclusion.

L'avarice consistant dans le désir des richesses d'où découlent une multitude de vices, il s'ensuit qu'elle est un vice capital.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (Objection N°2), on appelle vice capital celui duquel naissent d'autres vices en raison de sa fin. Quand cette fin est très désirable, l'homme est porté par le désir qu'il a de l'atteindre à faire beaucoup de choses bonnes ou mauvaises. Or, la fin la plus désirable est la béatitude, ou la félicité qui est la fin dernière de la vie humaine, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 1, art. 4, 7 et 8). C'est pourquoi plus une chose participe aux conditions qui constituent le bonheur et plus elle est désirable. Or, une des conditions du bonheur, c'est qu'il soit suffisant par lui-même ; autrement il ne calmerait pas tous les désirs, comme la fin dernière. Les richesses promettent le plus cette satisfaction complète, comme le dit Boèce (Cons., liv. 3, pros. 3). La raison en est que, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 5, chap. 5), l'argent est comme un garant qui nous assure la possession de ce que nous pouvons désirer. Et l'Écriture dit (Ecclésiaste, 10, 19) que tout obéit à l'argent. C'est pourquoi l'avarice qui consiste dans le désir de l'argent est un vice capital.

118

Article 8 : La trahison, la fraude, la tromperie, le parjure, l'inquiétude, la violence, l'insensibilité à l'égard des misères d'autrui sont-ils issus de l'avarice ?

118

Objection N°1.

Il semble que l'avarice ne produise pas la trahison, la fraude, la tromperie, le parjure, l'inquiétude et l'insensibilité à l'égard des misères d'autrui. Car l'avarice est opposée à la libéralité, comme nous l'avons dit (art. 3). Or, la trahison, la fraude et la tromperie, sont contraires à la prudence, le parjure à la religion, l'inquiétude à l'espérance ou à la charité qui se repose dans l'objet aimé, la violence à la justice, l'insensibilité à la miséricorde. Ces vices n'appartiennent donc pas à l'avarice.

Réponse à l'objection N°1 :

Il n'est pas nécessaire que les défauts qui naissent d'un péché capital appartiennent au même genre de vice, parce que des péchés de différents genres peuvent avoir pour fin le même vice[1], car les défauts qui naissent d'un péché n'en sont pas des espèces.

Objection N°2.

La trahison, le dol et la tromperie paraissent avoir le même but, qui est de tromper le prochain. On ne doit donc pas les énumérer comme autant de vices divers qui naissent de l'avarice.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces trois choses sont distinctes, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

Saint Isidore (Comment. in Deut., chap. 16) indique neuf défauts qui sont les suites de l'avarice : ce sont le mensonge, la fraude, le vol, le parjure, le désir d'un gain honteux, les faux témoignages, la violence, l'inhumanité et la rapacité. La première énumération est donc insuffisante.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces neuf défauts reviennent aux sept que nous avons indiqués. En effet le mensonge et le faux témoignage sont compris sous la tromperie ; car le faux témoignage est une espèce de mensonge. De même le vol est une espèce de fraude, et par conséquent il est compris sous ce défaut. Le désir d'un gain honteux appartient à l'inquiétude ; la rapacité est contenue sous la violence puisque c'est son espèce ; et l'inhumanité est la même chose que l'insensibilité à l'égard des misères d'autrui.

Objection N°4.

Aristote distingue plusieurs genres de vices qui appartiennent à l'avarice, qu'il nomme illibéralité (Eth., liv. 4, chap. 1). Il dit que ceux qui ont ce défaut sont parcimonieux, tenaces et chiches, qu'ils exercent des professions illibérales, qu'ils se font entremetteurs d'infâmes intrigues, qu'ils sont usuriers et joueurs, qu'ils dépouillent les morts, et que ce sont des brigands. Il semble donc que rémunération précédente soit incomplète.

Réponse à l'objection N°4 :

Les défauts qu'Aristote énumère sont plutôt des espèces d'avarice ou d'illibéralité qu'ils n'en sont des suites. Car on mérite le nom d'illibéral ou d'avare du moment que l'on ne donne pas quand il le faut. On est parcimonieux si l'on donne peu ; tenace, si l'on ne donne rien ; si l'on fait une grande difficulté pour donner peu, on dit qu'on est chiche, par analogie aux vendeurs de cumin, parce

1 Ainsi un homme peut commettre un meurtre et un vol pour avoir de quoi satisfaire une honteuse passion. Il n'est donc pas nécessaire que tous les péchés qui viennent de l'avarice soient opposés à la libéralité. †

qu'on fait de grands efforts pour peu de chose. On appelle aussi avare ou illibéral celui qui reçoit plus qu'il ne devrait recevoir. Ce qui a lieu de deux manières :

1. Parce qu'on fait un gain honteux, soit en se livrant à des œuvres serviles et infâmes, au moyen de professions illibérales ; soit en tirant profit d'actes vicieux, comme celui qui spécule sur des maisons de prostitution ou sur d'autres choses semblables ; soit en tirant de l'argent de choses que l'on doit accorder gratuitement, comme les usuriers ; soit en acquérant par de grands travaux des choses de peu de valeur.
2. On peut amasser plus qu'on ne devrait par des injustices ; soit en faisant violence aux vivants, comme le font les brigands ; soit en dépouillant les morts ; soit en ravissant à ses amis ce qu'ils ont, comme les joueurs.

Objection N°5.

Les tyrans font subir les plus rudes tourments à leurs sujets. Cependant Aristote dit (ibid.) que l'on ne donne pas le nom d'avares aux tyrans qui désolent les villes et qui pillent les temples. On ne doit donc pas mettre la violence au nombre des vices qui naissent de l'avarice.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme la libéralité a pour objet de petites sommes, de même aussi l'avarice. Par conséquent on n'appelle pas avares, mais injustes, les tyrans qui ravissent des biens immenses par la violence.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 17) indique les vices que nous avons énumérés comme étant issus de l'avarice.

Conclusion.

La trahison, la fraude, la tromperie, le parjure, l'inquiétude, la violence et l'insensibilité à l'égard des misères d'autrui naissent de l'avarice.

Il faut répondre qu'on appelle filles de l'avarice les fautes qui en naissent, surtout par suite du désir avec lequel on recherche sa fin. L'avarice étant un amour déréglé des richesses, elle tombe dans deux sortes d'excès :

1. Elle tient trop à conserver les biens qu'elle possède, et il en résulte qu'elle rend insensible à la misère d'autrui, parce que le cœur n'est pas adouci par la compassion et excité à user de ses richesses pour venir au secours des malheureux.
2. L'avarice tient trop à acquérir des biens. Sous ce rapport on peut la considérer de deux manières. D'abord d'après ce qu'elle est dans l'affection. À cet égard elle produit l'inquiétude, parce que l'homme se donne des soucis et des soins superflus ; car l'avare n'est jamais rassasié, comme le dit l'Écriture (Ecclésiaste, 5, 9). Ensuite on peut la considérer dans ses effets. Pour avoir le bien d'autrui, tantôt elle emploie la force, ce qui appartient à la violence, tantôt le dol, qui prend le nom de tromperie, quand il se pratique par parole simplement ; et celui de parjure, si on y ajoute la foi du serment. Mais si le dol se commet par des actes, il y a fraude relativement aux choses, et il y a trahison relativement aux personnes, comme on le voit par l'exemple de Judas, qui trahit le Christ par avarice.

118

QUESTION 119 : DE LA PRODIGALITÉ

Question 119 : De la prodigalité.....469
Article 1 : La prodigalité est-elle opposée à l'avarice ?.....470
Article 2 : La prodigalité est-elle un péché ?.....471
Article 3 : La prodigalité est-elle un péché plus grave que l'avarice ?.....472

Après l'avarice, nous avons à examiner la prodigalité.

À ce sujet trois questions se présentent :

1. La prodigalité est-elle opposée à l'avarice ?
2. Est-elle un péché ?
3. Est-elle un péché plus grave que l'avarice ?

Article 1 : La prodigalité est-elle opposée à l'avarice ?

119

Objection N°1.

Il semble que la prodigalité ne soit pas opposée à l'avarice. Car les choses opposées ne peuvent exister simultanément dans un même sujet. Or, il y a des individus qui sont tout à la fois prodigues et avares. La prodigalité n'est donc pas opposée à l'avarice.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche que des choses opposées se trouvent dans le même sujet sous des rapports divers. Mais la chose tire surtout son nom de ce qu'il y a en elle de prédominant. Ainsi, comme dans la libéralité qui tient le milieu, l'acte principal est le don auquel l'acceptation et la conservation se rapportent, de même l'avarice et la prodigalité se considèrent principalement d'après cet acte. C'est ainsi que celui qui donne par excès reçoit le nom de prodigue ; au lieu que celui qui ne donne pas assez reçoit le nom d'avare. Mais il arrive quelquefois qu'un individu ne donne pas assez, et que cependant il n'amasse pas par excès, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1). De même il arrive qu'un individu donne par excès, ce qui le rend prodigue, et qu'il amasse aussi par excès ; soit qu'il s'y trouve contraint parce que l'excès de ses dons épuise ses propres biens et l'oblige conséquemment à acquérir plus qu'il ne doit, ce qui appartient à l'avarice ; soit par suite du dérèglement de son esprit ; car s'il ne donne pas dans de bonnes vues et qu'il n'ait aucun souci de la vertu, il ne s'inquiète pas où il trouvera de quoi gagner et de quelle manière il y parviendra. Ainsi on n'est pas prodigue et avare sous le même rapport.

Objection N°2.

Les opposés se rapportent au même objet. Or, l'avarice considérée comme opposée à la libéralité a pour objet certaines passions qui affectent l'homme à l'égard de l'argent, tandis que la prodigalité ne paraît pas avoir pour objet des passions de l'âme : car elle n'est pas affectée par l'argent, ni par quelque autre chose semblable. Elle n'est donc pas opposée à l'avarice.

Réponse à l'objection N°2 :

La prodigalité se considère par rapport à la passion de l'argent, non que cette passion soit excessive, mais parce qu'elle n'est pas ce qu'elle doit être.

Objection N°3.

Le péché tire principalement son espèce de sa fin, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 72, art. 3). Or, la prodigalité paraît toujours avoir pour but une fin illicite pour laquelle on dépense ce que l'on a, et il semble que cette fin soit surtout les plaisirs. Ainsi il est dit de l'enfant prodigue (Luc, 15, 13) : qu'il dissipa tout son bien en vivant luxurieusement. Il semble donc que la prodigalité soit plus opposée à la tempérance et à l'insensibilité qu'à l'avarice et à la libéralité.

Réponse à l'objection N°3 :

Les prodigues ne donnent pas toujours avec excès pour se procurer les plaisirs qui sont l'objet de l'intempérance ; mais quelquefois ce défaut provient de ce qu'ils sont disposés de façon à ne prendre aucun souci des richesses ; d'autres fois ils donnent dans un autre but[1]. Cependant ils ont le plus souvent du penchant pour l'intempérance ; soit parce que l'habitude qu'ils ont de faire des dépenses superflues pour toutes les autres choses, les engage à en faire aussi pour les plaisirs des sens auxquels ils sont vivement entraînés par la concupiscence de la chair ; soit parce qu'ils

1 Ainsi ils donnent par vanité, pour satisfaire leur orgueil, ou dans le désir de se procurer des objets de luxe. †

cherchent d'autant plus volontiers les délectations corporelles, qu'ils ne trouvent pas de jouissances dans les biens de la vertu. D'où il résulte, selon l'observation d'Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1), qu'il y a beaucoup de prodigues qui deviennent intempérants.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 7, et liv. 4, chap. 1) : que la prodigalité est opposée à la libéralité et à l'illibéralité que nous désignons ici sous le nom d'avarice.

Conclusion.

La prodigalité, qui consiste soit à trop donner, soit à ne pas conserver ou à ne pas amasser assez, est opposée à l'avarice.

Il faut répondre qu'en morale l'opposition des vices entre eux et leur opposition avec une vertu se considère selon qu'ils pèchent par excès ou par défaut. Ainsi l'avarice et la prodigalité diffèrent sous ces deux rapports d'une manière diverse. En effet, à l'égard de l'amour des richesses, l'avare pèche par excès en les aimant plus qu'il ne faut ; le prodigue pèche par défaut, en s'en inquiétant moins qu'il ne doit. Pour les choses extérieures il appartient à la prodigalité de donner trop et de ne pas conserver et acquérir assez ; au lieu qu'il appartient au contraire à l'avarice de ne pas donner assez, mais de trop recevoir et de trop garder. D'où il est évident que la prodigalité est opposée à l'avarice.

Article 2 : La prodigalité est-elle un péché ?

119

Objection N°1.

Il semble que la prodigalité ne soit pas un péché. Car l'Apôtre dit (1 Tim., 6, 10) : La racine de tous les maux est la cupidité. Or, elle n'est pas la racine de la prodigalité qui lui est opposée. La prodigalité n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a des interprètes qui entendent cette parole de l'Apôtre non de la cupidité actuelle, mais d'une cupidité habituelle qui est le foyer de concupiscence d'où sortent tous les péchés. D'autres prétendent qu'il s'agit de la cupidité générale qui se rapporte à toute espèce de bien. En ce sens il est évident que la prodigalité vient de la cupidité. Car le prodigue désire dérèglement obtenir quelque bien temporel, ou il veut plaire aux autres, ou du moins il cherche à satisfaire sa propre volonté en donnant. Mais si l'on voit la chose à fond, on remarquera que l'Apôtre parle en cet endroit littéralement de la cupidité des richesses ; car il avait dit auparavant : Ceux qui veulent devenir riches, etc. Par conséquent il dit que l'avarice est la racine de tous les maux, non parce que tous les maux en viennent toujours, mais parce qu'il n'y a aucun mal qui n'en puisse sortir quelquefois. Ainsi la prodigalité elle-même vient quelquefois de l'avarice, comme quand on prodigue beaucoup de choses dans l'intention de capter la faveur de quelques personnes dont on attend des richesses.

Objection N°2.

Saint Paul dit (1 Tim., 6, 17) : Ordonnez aux riches de ce monde de donner de bon cœur, de faire part de leurs biens. Or, c'est ce que font surtout les prodigues. La prodigalité n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

L'Apôtre engage les riches à donner facilement et à faire part de leurs richesses, comme il le faut ; ce que ne font pas les prodigues. Car, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1), leurs dons ne valent rien,

puisqu'il n'y a rien d'honorable ni dans leurs motifs, ni dans la manière dont ils donnent ; souvent ils enrichissent des gens qu'il aurait fallu laisser dans la pauvreté. Ils prodiguent leur fortune à des histrions et à des adulateurs, tandis qu'ils ne donnent rien aux gens de bien.

Objection N°3.

Il appartient à la prodigalité de donner par excès et de s'inquiéter trop peu des richesses. Or, c'est ce qui convient tout particulièrement aux hommes parfaits qui suivent ce conseil du Seigneur (Matth., 6, 34) : Ne vous inquiétez pas du lendemain. Et (Matth., 19, 21) : Vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres. La prodigalité n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

L'excès de la prodigalité ne se considère pas principalement d'après la quantité de la chose donnée, mais il résulte plutôt de ce qu'elle excède la mesure qu'on n'aurait pas dû dépasser. Par conséquent le libéral donne quelquefois plus que le prodigue, s'il le faut. Ainsi on doit dire que ceux qui pour suivre Jésus-Christ donnent tout ce qu'ils ont et délivrent leur esprit absolument de tout souci à l'égard des choses temporelles, ne sont pas des prodigues, mais ils ont au contraire une libéralité parfaite[1].

Mais c'est le contraire. L'enfant prodigue est blâmé de sa prodigalité.

Conclusion.

La prodigalité étant contraire à la vertu de la libéralité, elle est nécessairement un péché.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la prodigalité est opposée à l'avarice, selon l'opposition qu'il y a entre l'excès et le défaut. Le milieu de la vertu que tient la libéralité est corrompu par l'une et l'autre. Et, comme une chose est vicieuse et coupable par là même qu'elle altère le bien de la vertu, il s'ensuit que la prodigalité est un péché[2].

Article 3 : La prodigalité est-elle un péché plus grave que l'avarice ?

119

Objection N°1.

Il semble que la prodigalité soit un péché plus grave que l'avarice. En effet par l'avarice on nuit au prochain auquel on ne fait pas part de ses biens ; tandis que par la prodigalité on se nuit à soi-même. Car Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 1), que celui qui anéantit les richesses qui étaient son moyen d'existence, se détruit en quelque sorte lui-même. Or, celui qui se nuit à lui-même fait le péché le plus grave, d'après ce mot de l'Écriture (Ecclésiastique, 14, 5) : Celui qui est méchant pour lui, pour qui sera-t-il bon ? La prodigalité est donc un péché plus grave que l'avarice.

Réponse à l'objection N°1 :

La différence qu'il y a entre l'avare et le prodigue ne consiste pas en ce que l'un pèche contre lui-même et l'autre contre le prochain ; car le prodigue pèche contre lui-même, en dissipant les biens avec lesquels il devrait vivre, et il pèche contre les autres en perdant les biens avec lesquels il devrait venir en aide à ses semblables. Ceci est surtout évident pour les clercs qui sont les dispensateurs des biens de l'Église. Ces biens appartenant aux pauvres, ils frustrent ces derniers, s'ils les dépensent avec prodigalité. De même, l'avare pèche contre les autres en ce qu'il ne donne pas assez, et il pèche contre lui-même en ce qu'il ne fait pas les dépenses qu'il devrait faire. D'où il est dit (Ecclésiaste, 6, 2) : Malheur à celui qui a reçu de Dieu des richesses et qui n'a pas le pouvoir d'en

1 Car ils pratiquent en cela les conseils de la perfection chrétienne. †

2 Le prodigue est, à la vérité, maître de ses biens, mais il a le Seigneur au-dessus de lui, et il ne doit pas disposer de ce qu'il a contrairement à sa volonté. †

jouir. Toutefois, le prodigue l'emporte en ce que, tout en nuisant à soi-même et aux autres, il est cependant utile à quelques-uns ; au lieu que l'avare n'est utile ni aux autres, ni à lui, parce qu'il n'ose pas faire usage de ses biens pour son utilité.

Objection N°2.

Le dérèglement qui est accompagné d'une circonstance louable est moins vicieux. Or, le dérèglement de l'avarice est quelquefois dans ces conditions, comme on le voit à l'égard de ceux qui ne veulent pas dépenser ce qu'ils ont, dans la crainte d'être contraints de recevoir ce qui est à autrui. Le désordre de la prodigalité est au contraire accompagné de circonstances blâmables, et c'est pour cela qu'on l'attribue aux intempérants, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1). Elle est donc un péché plus grave que l'avarice.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand nous parlons des vices en général, nous en jugeons d'après leurs propres raisons. Ainsi à l'égard de la prodigalité, nous considérons qu'elle dissipe les richesses d'une manière superflue, et à l'égard de l'avarice, qu'elle les conserve de la même manière. Si on les dissipe avec excès par intempérance, il y a là plusieurs fautes qui existent simultanément, et par conséquent ces prodigues sont les plus vicieux, comme l'observe Aristote (loc. cit.). Mais si l'avare s'abstient de recevoir des autres quelque chose, quoique cette action paraisse louable en elle-même, cependant elle est blâmable à cause du motif qui la lui fait faire, puisqu'il ne veut rien des autres, uniquement pour ne pas être contraint de leur donner.

Objection N°3.

La prudence est la première des vertus morales, comme nous l'avons vu (quest. 56, art. 1, Réponse N°1, et 1a 2æ, quest. 61, art. 2, Réponse N°1). Or, la prodigalité est plus opposée à la prudence que l'avarice. Car il est dit (Prov., 21, 20) : Il y a un trésor précieux et de l'huile dans la maison du juste ; mais l'homme imprudent dissipera ce qu'elle renferme. Et Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 6) : que c'est le fait de l'insensé de donner par excès et de ne pas recevoir. La prodigalité est donc un péché plus grave que l'avarice.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les vices sont opposés à la prudence, comme aussi toutes les vertus sont dirigées par elle. C'est pourquoi un vice est regardé comme plus léger par là même qu'il n'est opposé qu'à la prudence.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 1) que le prodigue paraît être beaucoup meilleur que l'avare.

Conclusion.

Puisque le prodigue s'éloigne moins du libéral que l'avare, qu'il est utile à beaucoup de monde et qu'on peut plus facilement le corriger, il s'ensuit que la prodigalité est une faute moins grave que l'avarice.

Il faut répondre que la prodigalité, considérée en elle-même, est un péché moindre que l'avarice, et cela pour trois raisons :

1. Parce que l'avarice diffère davantage de la vertu opposée ; car il appartient plus au libéral de donner que de recevoir ou de conserver, et c'est à l'égard du don que le prodigue pèche par excès, au lieu que l'avare pèche de la sorte en acquérant et en gardant.
2. Parce que le prodigue est utile à une multitude d'individus auxquels il donne, tandis que l'avare n'est utile à personne ; il ne l'est pas même à lui-même, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 1).
3. Parce que la prodigalité est un vice que l'on peut facilement guérir. On le perd à mesure que l'on avance vers la vieillesse qui est contraire à ce défaut ; on le perd encore parce que l'on

arrive facilement à l'indigence, quand on dissipe inutilement une foule de biens, et alors, quand on est pauvre, il n'y a plus lieu de donner avec excès. Enfin on le perd parce qu'on acquiert facilement la vertu de la libéralité, à cause de la ressemblance qu'il a avec elle. Au contraire, l'avare n'est pas facile à convertir, pour la raison que nous avons donnée[1] (quest. préc., art. 5, Réponse N°3).

119

1 De là il résulte que la prodigalité n'est qu'un péché véniel en elle-même, puisqu'elle est moins grave que l'avarice. Mais Billuart fait observer qu'elle peut être un péché mortel, si l'on prodigue ses biens pour une fin mauvaise, comme la luxure, ou si l'on devient, par suite de ses prodigalités, incapable de payer ses dettes ou de subvenir aux besoins de sa famille. †

QUESTION 120 : DE L'ÉPIKIE OU DE L'ÉQUITÉ

Question 120 : De l'épikie ou de l'équité.....475
Article 1 : L'épikie est-elle une vertu ?.....476
Article 2 : L'épikie est-elle une partie de la justice ?.....477

Il ne nous reste plus à parler en dernier lieu que de l'épikie.

À cet égard nous avons deux questions à examiner :

1. L'épikie est-elle une vertu ?[1]
2. Est-elle une partie de la justice ?

1 Voyez ce que nous avons dit à cet égard, 1a 2æ, quest. 97, art. 4. †

Article 1 : L'épikie est-elle une vertu ?

120

Objection N°1.

Il semble que l'épikie ne soit pas une vertu. Car aucune vertu n'en détruit une autre. Or, l'épikie détruit une autre vertu, parce qu'elle enlève ce qui est juste légalement, et elle paraît opposée à la sévérité. L'épikie n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

L'épikie n'abandonne pas le juste absolument, mais le juste que la loi détermine. Elle n'est pas non plus opposée à la sévérité qui suit les paroles de la loi, quand il le faut. Mais c'est un vice de les suivre, quand il ne le faut pas. D'où il est dit (in Cod. de leg. et Const. princ., leg. 5) : qu'il n'est pas douteux qu'il aille contre la loi, celui qui en suit les paroles et qui va contre la volonté du législateur.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Lib. de ver. relig., chap. 31) : Quoique les hommes soient juges des lois temporelles, puisqu'ils les établissent, cependant une fois qu'elles ont été établies et confirmées, il n'est pas permis au juge de les juger, mais il doit les prendre pour règle. Or, l'épikie paraît juger la loi elle-même, quand elle décide qu'on ne doit pas l'observer dans certain cas. Elle est donc plutôt un vice qu'une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Il juge de la loi celui qui dit qu'elle n'a pas été bien faite. Mais celui qui dit que les paroles de la loi ne doivent pas être observées dans tel ou tel cas, ne juge pas de la loi ; mais il juge d'une affaire particulière qui se présente.

Objection N°3.

Il parait qu'il appartienne à l'épikie de considérer l'intention du législateur, comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 10). Or, il n'appartient qu'au prince d'interpréter l'intention du législateur. C'est ce qui fait dire à l'empereur (in Codic. de leg. et Const. princ., leg. 1) : Entre l'équité et le droit il est nécessaire que nous ayons le droit d'interprétation, et il faut qu'il n'y ait que nous qui le possède. L'acte de l'épikie n'est donc pas permis et par conséquent ce n'est pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

L'interprétation a lieu dans les choses douteuses où il n'est pas permis de s'écarter des paroles de la loi, sans que le prince ait prononcé ; mais pour les choses évidentes on n'a pas besoin de l'interprétation, il faut l'exécution.

Mais c'est le contraire. Aristote en fait une vertu (Eth., loc. cit.).

Conclusion.

L'épikie dirigeant les lois, selon que la raison de la justice et l'utilité commune le demandent, on doit la compter parmi les vertus.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 96, art. 6) en traitant des lois, les actes humains que les lois règlent consistant dans des choses contingentes qui peuvent varier d'une infinité de manières, il n'a pas été possible d'établir une règle légale qui ne fût défectueuse dans aucun cas. Les législateurs considèrent ce qui arrive le plus souvent, et d'après cela ils portent leur loi. Cependant l'observation de la loi peut être, dans certains cas, contraire à l'égalité de la justice et au

bien commun que le législateur se propose. Ainsi la loi décide que l'on doit rendre les dépôts, parce que c'est une chose juste ordinairement. Néanmoins il arrive quelquefois que ce serait nuisible ; comme si un furieux qui a mis un glaive en dépôt le redemandait au moment où il est en furie, ou bien si on redemandait un dépôt pour combattre sa patrie. Dans ces circonstances et dans d'autres semblables, c'est un mal de suivre la loi établie. Par conséquent, en mettant de côté les paroles de la loi, c'est un bien de suivre ce que demande la raison de la justice et l'utilité commune ; et c'est là le but de l'épikie, à laquelle nous donnons le nom d'équité. Il est donc évident qu'elle est une vertu.

Article 2 : L'épikie est-elle une partie de la justice ?

120

Objection N°1.

Il semble que l'épikie ne soit pas une partie de la justice. Car, comme nous l'avons vu (quest. 58, art. 7), il y a deux sortes de justice, l'une particulière et l'autre légale. Or, l'épikie n'est pas une partie de la justice particulière, parce qu'elle s'étend à toutes les vertus comme la justice légale. Elle n'est pas non plus une partie de la justice légale, parce qu'elle opère en dehors de ce que la loi a établi. Il semble par conséquent qu'elle ne soit pas une partie de la justice.

Réponse à l'objection N°1 :

L'épikie correspond proprement à la justice légale ; elle est contenue sous elle d'une certaine manière, et d'une autre manière elle la surpasse. Car si on appelle justice légale celle qui obéit à la loi, soit par rapport aux paroles, soit par rapport à l'intention du législateur, ce qui est préférable, alors l'épikie est la partie la plus importante de la justice légale. Mais si on entend par justice légale exclusivement, celle qui suit le texte de la loi, dans ce cas l'épikie n'en est pas une partie, mais elle est une partie de la justice en général, que l'on distingue par opposition à la justice légale, comme étant plus élevée[1].

Objection N°2.

Une vertu principale n'est pas considérée comme une partie d'une vertu secondaire, puisque les vertus secondaires se rattachent aux vertus cardinales ou principales, à titre de parties. Or, il semble que l'épikie soit une vertu plus principale que la justice, comme le nom l'indique. Car ce mot vient de ἐπί qui signifie au-dessus et de δίκαιον qui veut dire juste. L'épikie n'est donc pas une partie de la justice.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 10), l'épikie est meilleure que la justice légale qui observe les paroles de la loi ; mais parce qu'elle est elle-même une justice, elle ne vaut pas mieux que tout ce qui est juste.

Objection N°3.

Il semble que l'épikie soit la même chose que la modestie. Car quand l'Apôtre dit (Philip., 4, 5) : Que votre modestie soit connue de tous les hommes, il y a dans le grec ἐπιεικεία. Or, d'après Cicéron (De invent., liv. 2), la modestie est une partie de la tempérance. L'épikie n'est donc pas une partie de la justice.

Réponse à l'objection N°3 :

Il appartient à l'épikie d'user d'une certaine modération, par exemple, à l'égard de l'observance des paroles de la loi ; au lieu que la modestie, qui est une partie de la tempérance, règle la vie extérieure

1 On distingue dans le législateur deux sortes d'intention : l'une intrinsèque, qui est exprimée par les paroles mêmes de la loi, et l'autre extrinsèque et plus élevée, qui se rapporte au bien général. C'est à cette dernière que l'épikie se rapporte. †

de l’homme et le modère dans sa démarche, dans son maintien, etc. Toutefois, il peut se faire que le mot d’épikie désigne en grec, par analogie, toute espèce de modération.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 5, chap. 10) que l’épikie est une chose juste.

Conclusion.

L’épikie est contenue dans la justice, comme l’espèce dans son genre, et elle est une règle supérieure des actes humains, puisque c’est elle qui dirige la justice légale.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. 48), une vertu a trois sortes de parties : les parties subjectives, les parties intégrantes et les parties potentielles. La partie subjective est celle dont le tout[1] se dit essentiellement et qui est moins que lui ; ce qui a lieu de deux manières. Car tantôt une chose se dit de plusieurs sous le même rapport, c’est ainsi que l’animal se dit du cheval et du lion, et tantôt elle se dit d’après un ordre d’antériorité et de postériorité ; c’est ainsi que l’être se dit de la substance et de l’accident. L’épikie est donc une partie de la justice, en général, parce qu’elle est une sorte de justice, comme le dit Aristote (loc. cit.). D’où il est évident qu’elle est une partie subjective de la justice, et la justice se dit d’elle avant de se dire de la justice légale, puisqu’elle doit diriger la justice légale elle-même. Elle est donc en quelque sorte la règle supérieure des actes humains.

120

1 Ce tout est un terme commun, et ses parties sont tous les sujets compris dans son étendue. †

QUESTION 121 : DE LA PIÉTÉ

Question 121 : De la piété.....479
Article 1 : La piété est-elle un don ?.....480
Article 2 : La seconde béatitude : Bienheureux ceux qui sont doux, répond-elle au don de piété ? 481

Nous avons maintenant à examiner le don qui correspond à la justice, c'est-à-dire le don de piété.

À cet égard nous avons deux questions à traiter :

1. La piété est- elle un don de l'Esprit-Saint ?
2. Qu'y a-t-il dans les béatitudes et les fruits qui lui corresponde ?

Article 1 : La piété est-elle un don ?

121

Objection N°1.

Il semble que la piété ne soit pas un don. Car les dons diffèrent des vertus, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 68, art. 1). Or, la piété est une vertu, comme nous l'avons dit (quest. 101, art. 3). Elle n'est donc pas un don.

Réponse à l'objection N°1 :

La piété qui rend un devoir et un culte aux parents selon la chair est une vertu ; mais la piété par laquelle nous rendons ces mêmes hommages à Dieu comme à notre père est un don.

Objection N°2.

Les dons sont plus excellents que les vertus et surtout que les vertus morales, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 68, art. 3). Or, parmi les parties de la justice, la religion l'emporte sur la piété. Par conséquent, si une partie de la justice devait être un don, il semble que la religion devrait avoir la préférence sur la piété.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est plus noble de rendre un culte à Dieu comme créateur, ce que fait la religion, que de rendre un culte aux parents, comme le fait la piété, qui est une vertu. Mais rendre un culte à Dieu comme à notre père est encore une chose plus noble que de le lui rendre comme à notre créateur et maître. Par conséquent la religion l'emporte sur la vertu de la piété, et la piété, considérée comme don, l'emporte sur la religion.

Objection N°3.

Les dons restent dans le ciel ainsi que leurs actes, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 68, art. 6). Or, l'acte de la piété ne peut pas subsister dans le ciel. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 1, chap. 15) que la piété du cœur remplit de bonnes œuvres les entrailles de la miséricorde ; par conséquent il n'y aura plus d'acte de piété dans le ciel, puisqu'il n'y aura plus de misère. La piété n'est donc pas un don.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme par la piété, qui est une vertu, on rend un hommage et un culte non seulement à son père, mais encore à tous ses parents, selon qu'ils appartiennent à celui de qui on a reçu le jour, de même la piété, considérée comme un don, ne rend pas seulement un culte et des hommages à Dieu, mais elle le fait encore à l'égard de tous les hommes, selon qu'ils appartiennent à Dieu[1]. C'est pourquoi il lui appartient d'honorer les saints, de ne pas contredire l'Écriture, soit que nous l'entendions, soit que nous ne l'entendions pas, comme le dit saint Augustin (De doct. christ., liv. 2, chap. 7). Elle vient conséquemment en aide à ceux qui sont dans la misère. Et quoique cet acte n'ait pas lieu dans le ciel, surtout après le jour du jugement, elle pourra cependant toujours exercer son acte principal, qui consiste à révérer Dieu d'une affection filiale, ce qui se fera principalement alors, d'après ces paroles du Sage (Sag., 5, 8) : Les voilà placés au rang des enfants de Dieu. Les saints s'honoreront mutuellement, et maintenant en attendant le jour du jugement ils ont compassion de ceux qui vivent ici-bas dans un état de misère.

Mais c'est le contraire. Isaïe met la piété au nombre des dons (chap. 11).

1 Elle nous fait honorer et respecter tous les hommes par amour pour Dieu, comme on aime les membres d'une famille par amour pour leur chef. †

Conclusion.

La piété qui nous fait rendre à Dieu, comme à notre père, d'après l'impulsion de l'Esprit-Saint, le culte et les devoirs qui lui sont dus, est un don de ce même Esprit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 68, art. 1, et quest. 69, art. 1 et 3), les dons de l'Esprit-Saint sont des dispositions habituelles de l'âme qui la rendent apte à suivre facilement l'impulsion de l'Esprit-Saint. Or, entre autres choses, l'Esprit-Saint nous meut pour que nous ayons une affection filiale envers Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 8, 15) : Vous avez reçu l'esprit de l'adoption des enfants, par lequel nous crions : Abba, notre Père. Et parce que le propre de la piété est de rendre un devoir et un culte à nos parents, il s'ensuit que la piété par laquelle nous rendons un culte et des devoirs à Dieu comme à notre père par l'impulsion de l'Esprit-Saint, est un don de l'Esprit-Saint lui-même.

Article 2 : La seconde béatitude : Bienheureux ceux qui sont doux, répond-elle au don de piété ?

121

Objection N°1.

Il semble que la seconde béatitude : Bienheureux ceux qui sont doux, ne réponde pas au don de piété. Car la piété est un don qui répond à la justice, à laquelle appartient plutôt la quatrième béatitude : Bienheureux ceux qui ont soif et faim de la justice, ou la cinquième : Bienheureux ceux qui sont miséricordieux ; parce que, comme nous l'avons dit (art. préc., objection N°3), l'œuvre de la miséricorde appartient à la piété. La seconde béatitude n'appartient donc pas à ce don.

Objection N°2.

Le don de piété est dirigé par le don de science qui lui est adjoint dans l'énumération que fait le prophète (chap. 11 ?). Or, celui qui dirige et celui qui exécute se rapportent au même. Par conséquent, puisque la troisième béatitude : Bienheureux ceux qui pleurent, appartient à la science, il semble que la seconde n'appartienne pas à la piété.

Réponse à l'objection N°2 :

Selon la nature propre des béatitudes et des dons, la même béatitude doit nécessairement répondre à la science et à la piété ; mais, selon la raison d'ordre, des béatitudes différentes leur correspondent, tout en tenant compte cependant d'une certaine convenance, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

Les fruits répondent aux béatitudes et aux dons, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 70, art. 2). Or, parmi les fruits, la bonté et la bienfaisance paraissent plutôt s'harmoniser avec la piété que la mansuétude, qui appartient à la douceur. La seconde béatitude ne répond donc pas au don de piété.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour les fruits on peut attribuer directement la bonté et la bienfaisance à la piété, et indirectement la douceur, en ce sens qu'elle détruit ce qui empêche la piété d'agir, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (lib. 1 in serm. Dom. in mont., chap. 4) : La piété convient à ceux qui sont doux.

Conclusion.

La seconde béatitude : Bienheureux ceux qui sont doux, répond au don de piété, si nous considérons cette convenance selon la raison de l'ordre ; mais ce sont la quatrième et la cinquième qui y correspondent, si on la considère d'après la nature propre du don et de la béatitude.

Il faut répondre que dans le rapport des béatitudes aux dons on peut considérer deux sortes de convenance. L'une repose sur la raison d'ordre[1] que saint Augustin paraît avoir suivi. Ainsi il attribue la première béatitude au don le plus infime, c'est-à-dire au don de crainte ; et il attribue la seconde : Bienheureux ceux qui sont doux, au don de piété, et ainsi des autres. — La convenance peut aussi se considérer d'après la nature propre du don et de la béatitude. De cette manière il faut faire correspondre les béatitudes aux dons d'après leurs objets et leurs actes. En ce sens, la quatrième[2] et la cinquième béatitude[3] répondent à la piété plutôt que la seconde. Cependant la seconde béatitude a quelque convenance avec la piété, en tant que la douceur détruit ce qui empêche la piété d'exercer ses actes.

La réponse à la première objection est par là même évidente.

121

1 Cette raison d'ordre consiste à établir un rapport entre le dernier don et la première béatitude, qui est la moins parfaite, entre l'avant-dernier don, qui est la piété, avec la seconde béatitude, et ainsi de suite jusqu'au premier don, qui se rapporte à la dernière béatitude, qui est la plus parfaite. †

2 Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice. †

3 Bienheureux ceux qui pratiquent des œuvres de miséricorde. Ces deux béatitudes répondent au don de piété, parce que, comme lui, leurs actes se rapportent ad alterum. †

QUESTION 122 : DES PRÉCEPTES DE LA JUSTICE

Question 122 : Des préceptes de la justice.....483
Article 1 : Les préceptes du décalogue sont-ils des préceptes de justice ?.....484
Article 2 : Le premier précepte du Décalogue est-il convenablement exprimé ?.....485
Article 3 : Le second précepte du décalogue est-il convenablement exprimé ?.....487
Article 4 : Le troisième précepte qui regarde la sanctification du sabbat, a-t-il été convenablement conçu ?.....489
Article 5 : Le quatrième précepte qui nous ordonne d'honorer nos parents, est-il convenablement exprimé ?.....492
Article 6 : Les six autres préceptes du Décalogue sont-ils convenablement exprimés ?.....493

Nous avons à nous occuper en dernier lieu des préceptes de la justice.

À cet égard six questions sont à examiner :

1. Les préceptes du Décalogue sont-ils des préceptes de justice ?
2. Du premier précepte.[1]
3. Du second.[2]
4. Du troisième.[3]
5. Du quatrième.[4]
6. Des six autres préceptes.

1 L'objet de cet article et des suivants est de justifier jusqu'aux moindres expressions des livres saints, ce que saint Thomas a déjà fait à propos du récit de la Genèse et dans une foule d'autres circonstances. †

2 Le second commandement est ainsi conçu : Vous ne prendrez pas le nom du Seigneur votre Dieu en vain, car le Seigneur ne tiendra point pour innocent celui qui aura pris en vain le nom du Seigneur son Dieu, (Ex., 20, 7). †

3 Le troisième commandement est ainsi conçu : Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat. Vous travaillerez durant six jours, et vous y ferez tous vos travaux ; mais le septième jour est le jour du repos du Seigneur votre Dieu (Ex., 20, verset 8 à 10). †

4 Le quatrième précepte est ainsi conçu : Honorez votre père et votre mère, afin que vous viviez longtemps sur la terre que vous donnera le Seigneur votre Dieu (Ex., 20, 12). †

Article 1 : Les préceptes du décalogue sont-ils des préceptes de justice ?

122

Objection N°1.

Il semble que les préceptes du Décalogue ne soient pas des préceptes de justice. Car l'intention du législateur est de rendre les citoyens vertueux en leur faisant pratiquer toutes les vertus, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 1). D'où il est dit (Eth., liv. 5, chap. 1) que la loi ordonne des actes de toutes les vertus. Or, les préceptes du Décalogue sont les principes premiers de toute la loi divine. Ces préceptes n'appartiennent donc pas-exclusivement à la justice.

Réponse à l'objection N°1 :

La loi a pour but de rendre tous les hommes vertueux, mais d'après un certain ordre, c'est-à-dire qu'elle leur donne d'abord des préceptes pour les choses qui sont le plus évidemment des choses dues et obligatoires, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Les préceptes judiciels, que l'on distingue des préceptes moraux, paraissent appartenir principalement à la justice, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 99, art. 4). Or, les préceptes du Décalogue sont des préceptes moraux, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 100, art. 3). Ils ne sont donc pas des préceptes de justice.

Réponse à l'objection N°2 :

Les préceptes judiciels sont des déterminations des préceptes moraux, selon qu'ils se rapportent au prochain ; comme les préceptes cérémoniels sont des déterminations de ces mêmes préceptes, selon qu'ils se rapportent à Dieu. D'où il résulte que les préceptes judiciels et cérémoniels ne sont contenus, ni les uns ni les autres, dans le Décalogue. Néanmoins ils sont des déterminations des préceptes du Décalogue, et par conséquent ils appartiennent à la justice.

Objection N°3.

La loi donne principalement des préceptes à l'égard des actes de justice qui appartiennent au bien général, par exemple, ce qui regarde les charges publiques et d'autres choses semblables. Or, il n'est pas fait mention de ces actes dans les préceptes du Décalogue. Il semble donc que ces préceptes n'appartiennent pas proprement à la justice.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui appartient au bien général doit être réglé de différentes manières, selon la diversité des hommes[1]. C'est pourquoi on n'a pas dû mettre ces choses au nombre des préceptes du Décalogue, mais au nombre des préceptes judiciels.

Objection N°4.

Les préceptes du Décalogue sont divisés en deux tables, selon l'amour de Dieu et l'amour du prochain ; ce qui se rapporte à la vertu de charité. Ils appartiennent donc à la charité plutôt qu'à la justice.

Réponse à l'objection N°4 :

1 Ces lois varient selon le caractère des nations. †

Les préceptes du Décalogue appartiennent à la charité comme à leur fin, d'après ces paroles de saint Paul (1 Tim., 1, 5) : La fin de la loi est la charité. Mais ils appartiennent à la justice, en ce sens que ce sont les actes de cette vertu qui sont leur objet immédiat.

Mais c'est le contraire. La justice seule paraît être la vertu qui règle nos rapports avec les autres. Or, tous les préceptes du Décalogue nous mettent en rapport avec autrui, comme on le voit en les examinant successivement en particulier. Ils appartiennent donc tous à la justice.

Conclusion.

Tous les préceptes du Décalogue appartiennent à la justice.
Il faut répondre que les préceptes du Décalogue sont les premiers principes de la loi, ceux auxquels la raison naturelle donne immédiatement son assentiment comme aux principes les plus évidents. Or, la raison de chose due que requiert le précepte se montre le plus évidemment dans la justice qui se rapporte à autrui. Car, pour les choses qui le regardent lui-même, il semble au premier aspect que l'homme soit son maître et qu'il lui soit permis de faire tout ce qu'il veut. Au lieu que pour celles qui se rapportent à un autre, il est évident qu'il est obligé de lui rendre ce qu'il lui doit. C'est pourquoi les préceptes du Décalogue ont dû appartenir à la justice. Ainsi les trois premiers ont pour objet les actes de religion, qui est la première partie de la justice ; le quatrième ordonne les actes de piété, qui en est la seconde partie ; enfin les six derniers portent sur les actes de cette vertu qu'on désigne communément sous le nom de justice et qui s'observe entre égaux.

Article 2 : Le premier précepte du Décalogue est-il convenablement exprimé ?

122

Objection N°1.

Il semble que le premier précepte du Décalogue ne soit pas convenablement rendu. Car l'homme est plus obligé envers Dieu qu'envers son père selon la chair, d'après ces paroles de l'Apôtre (Héb., 12, 9) : Combien plus devons-nous être soumis à celui qui est le père des esprits, afin de jouir de la vie ? Or, le précepte de la piété qui nous fait honorer nos parents est affirmatif, puisqu'il est dit : Honorez votre père et votre mère. Par conséquent à plus forte raison le premier précepte de la religion qui nous fait honorer Dieu aurait-il dû être affirmatif ; surtout quand on considère que l'affirmation est naturellement avant la négation.

Réponse à l'objection N°1 :

A l'égard de la religion il n'y a qu'un précepte affirmatif : Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat. Il a dû être précédé de préceptes négatifs qui écartent ce qui fait obstacle à cette vertu. Car quoique l'affirmation soit naturellement avant la négation ; cependant, dans l'ordre de génération, la négation qui écarte les obstacles est antérieure, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), et surtout dans les choses divines où les négations sont préférées aux affirmations[1], à cause de notre faiblesse, comme le dit saint Denis (De cælest. hier., chap. 2).

Objection N°2.

Le premier précepte du Décalogue appartient à la religion, comme nous l'avons dit (art. préc.). La religion étant une vertu unique n'a qu'un seul acte. Or, dans le premier précepte on défend trois actes. Car on dit :

1. Vous n'aurez pas de dieux étrangers en ma présence ;

1 Nous connaissons mieux ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est. †

2. Vous ne ferez pas d'images ciselées ;
3. Vous ne les adorerez pas, ni vous n'aurez pas de culte pour elles. Le premier précepte n'est donc pas convenablement exprimé.

Réponse à l'objection N°2 :

Le culte des dieux étrangers s'observait de deux manières. Car il y a eu des peuples qui adoraient des créatures sans les représenter sous des images. Ainsi Varron[1] rapporte que les anciens Romains ont longtemps adoré leurs dieux sans avoir d'idoles. Ce culte est défendu par ce premier article : Vous n'aurez pas de dieux étrangers. D'autres peuples ont adoré les fausses divinités sous des images. C'est pourquoi il était à propos de défendre de faire des images en disant : Vous ne vous ferez pas d'idoles ciselées, et il importait aussi d'empêcher qu'on ne leur offrît un culte en ajoutant : Vous n'aurez pas de culte pour elles.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Lib. de decem chordis, chap. 9) que le premier précepte exclut le vice de la superstition. Or, il y a beaucoup d'autres superstitions funestes indépendamment de l'idolâtrie, comme nous l'avons dit (quest. 92, art. 2). Il ne suffit donc pas de défendre l'idolâtrie exclusivement.

Réponse à l'objection N°3 :

Toutes les autres superstitions proviennent d'un pacte tacite ou exprès qu'on a fait avec les démons. C'est pourquoi elles sont toutes comprises dans ces paroles : Vous n'aurez pas de dieux étrangers.

Mais c'est le contraire. L'autorité de l'Écriture est là pour l'établir.

Conclusion.

En donnant à l'homme une loi divine, il était convenable que le premier de ces préceptes mît de côté le culte des faux dieux.

Il faut répondre qu'il appartient à la loi de rendre les hommes bons ; c'est pourquoi il faut que les préceptes soient ordonnés conformément à l'ordre de génération, d'après lequel l'homme devient vertueux. Or, dans l'ordre de la génération il y a deux choses à examiner.

1. C'est que le premier rang appartient à la partie qui est constituée la première. Ainsi dans la génération d'un animal, l'organe le premier formé est le cœur ; et dans une maison ce qu'on pose d'abord, c'est le fondement. Pour la bonté de l'âme la première partie est la bonté de la volonté, qui met l'homme à même de faire un bon usage de toute autre bonté. Or, la bonté de la volonté se considère par rapport à son objet qui est la fin qu'elle se propose. C'est pourquoi à l'égard de l'homme que la loi devait former pour la vertu, il a fallu d'abord établir en lui le fondement de la religion, par laquelle il est mis légitimement en rapport avec Dieu qui est la fin dernière de la volonté humaine.
2. Il faut considérer dans l'ordre de la génération qu'il y a des obstacles et des contraires qu'on détruit avant tout. Ainsi le laboureur purge d'abord son champ, puis il l'ensemence, d'après ces paroles du prophète (Jérem., 4, 3) : Préparez- vous avec soin une terre nouvelle et ne semez pas sur des épines. C'est pourquoi, pour rendre l'homme religieux, il fallait tout d'abord écarter ce qui fait obstacle à la vraie religion. Le principal obstacle à la religion étant l'attachement à une fausse divinité, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 6, 24) : Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon, il s'ensuit que le premier précepte devait défendre le culte des faux dieux.

1 Nous n'avons plus le livre de Varron dont parle saint Augustin, mais on trouve la même chose dans Pline (liv. 34, chap. 4), dans Plutarque (Vie de Numa), et les Pères de l'Église ont rapporté ces mêmes faits (Clém. Alex., Strom., liv. 1 ; Tertul., Apolog., chap. 23). †

Article 3 : Le second précepte du décalogue est-il convenablement exprimé ?

122

Objection N°1.

Il semble que le second précepte du Décalogue ne soit pas convenablement ordonné. Car ce précepte : Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain est ainsi interprété dans la glose (interl., Ex., chap. 20) : Ne croyez pas que le Fils de Dieu soit une créature ; par là on défend une erreur contre la foi. En expliquant ces mêmes paroles (Deut., chap. 5) la glose (interl.) dit encore : Vous ne prendrez pas le nom de Dieu en vain, en l'attribuant au bois ou à la pierre ; et par là on défend une fausse confession, qui est un acte d'infidélité aussi bien qu'une erreur. Or, l'infidélité étant avant la superstition, et la foi avant la religion, il s'ensuit que ce précepte aurait dû être mis avant le premier qui défend la superstition.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces interprétations sont mystiques. L'interprétation littérale de ces paroles (Deut., chap. 5) : Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain, c'est de ne pas jurer pour une chose qui n'est pas.

Objection N°2.

On emploie le nom de Dieu pour beaucoup de choses. Ainsi on s'en sert pour louer, pour faire des miracles, et en général pour tout ce que nous disons ou ce que nous faisons, d'après ces paroles de saint Paul (Col., 3, 17) : Quelque chose que vous fassiez en parlant ou en agissant, faites-le au nom du Seigneur. Le précepte par lequel on défend de prendre en vain le nom de Dieu, parait donc être plus universel que celui par lequel on défend la superstition, et par conséquent on aurait dû le mettre avant.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce précepte ne défend pas absolument de faire usage du nom de Dieu, mais il défend proprement de l'employer par manière de serment pour confirmer une chose que l'on a dite, parce que les hommes l'emploient trop souvent de cette manière. Cependant on peut entendre conséquemment que l'on défend par là tout emploi déréglé de ce nom sacré. Et c'est de là que viennent les différentes interprétations dont il est parlé (in arg. 1).

Objection N°3.

La glose (interl.) expliquant ce précepte (Ex., chap. 20) : Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain, ajoute, c'est-à-dire en jurant pour rien. Il semble donc que l'on défende par là les vains serments qui se font sans jugement. Or, le faux serment qui est sans vérité et le serment injuste qui est sans justice sont bien plus graves. On aurait donc dû plutôt défendre ceux-là par ce précepte.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit qu'il jure pour rien celui qui jure pour ce qui n'est pas ; ce qui appartient au faux serment qu'on désigne principalement sous le nom de parjure, comme nous l'avons dit (quest. 98, art. 1, Réponse N°3). Car, quand on fait un faux serment, alors le serment est vain par lui-même parce qu'il ne repose pas sur la vérité ; au lieu que quand on jure sans jugement par légèreté, si le serment est vrai, la vanité ne tombe pas sur le serment lui-même, mais sur celui qui le fait.

Objection N°4.

Le blasphème ou toute parole ou toute action injurieuse à Dieu est un péché beaucoup plus grave que le parjure. On aurait donc dû surtout défendre par ce précepte le blasphème et les autres fautes de cette nature.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme on propose d'abord des principes généraux à celui qui est instruit dans une science ; de même la loi qui forme l'homme à la vertu lui a proposé dans le Décalogue ses premières règles de conduite, en lui défendant ou en lui commandant les choses qui arrivent le plus communément dans le cours de la vie humaine. C'est pourquoi parmi ces préceptes se trouve la défense du parjure qui est une faute bien plus commune que le blasphème, dans lequel l'homme tombe plus rarement.

Objection N°5.

Dieu a beaucoup de noms. On n'aurait donc pas dû dire d'une manière vague : Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain.

Réponse à l'objection N°5 :

On doit respecter les noms de Dieu par rapport à la chose qu'ils signifient et qui est une ; mais non en raison des mots qui l'expriment et qui sont multiples. C'est pourquoi il est dit au singulier : Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain ; parce que le parjure est le même, quel que soit le nom de Dieu qu'on emploie.

Mais c'est le contraire. L'autorité de l'Écriture est formelle.

Conclusion.

Le premier précepte ayant enlevé un premier empêchement contraire à la vertu de religion, qui est le vice de la superstition, il était convenable que le second précepte, qui défend de prendre le nom de Dieu en vain, en écartât un autre qui est le mépris de Dieu.

Il faut répondre qu'avant d'établir la véritable religion, il faut d'abord écarter ce qui empêche de pratiquer cette vertu. Or, il y a deux sortes d'obstacles qui sont opposés à la véritable religion. L'un pèche par excès ; quand on rend, par exemple, des devoirs religieux à quelqu'un à qui on n'en doit point ; ce qui appartient à la superstition. L'autre pèche par défaut ; comme quand on méprise Dieu, ce qui appartient au vice de l'impiété, comme nous l'avons vu (quest. 97). La superstition est un obstacle à la religion dans le sens qu'elle empêche qu'on s'attache à Dieu pour l'adorer. Car celui dont le cœur est attaché à un culte illégitime, ne peut plus en même temps offrir à Dieu le culte qui lui est dû, d'après ces paroles du prophète (Is., 28, 20) : Le lit est si resserré qu'il n'y a pas de place pour un second, c'est-à-dire que le Dieu véritable ou les fausses divinités doivent être hors du cœur de l'homme ; la couverture est trop étroite pour les envelopper l'un et l'autre. — L'impiété est un obstacle à la religion dans le sens qu'elle empêche d'honorer Dieu, après qu'on l'a admis. Et parce qu'il faut admettre Dieu pour lui offrir un culte, avant que de l'honorer, lorsqu'on l'a admis, il s'ensuit que le premier précepte qui défend la superstition est mis avant le second précepte qui défend le parjure qui appartient à l'impiété et à l'irréligion.

122

Article 4 : Le troisième précepte qui regarde la sanctification du sabbat, a-t-il été convenablement conçu ?

122

Objection N°1.

Il semble que le troisième précepte sur la sanctification du sabbat ne soit pas convenable. Car ce précepte pris spirituellement est général ; puisqu'à l'occasion de ces paroles de l'Évangile (Luc, 13, 14) : Or le chef de la synagogue, prenant la parole et s'indignant de ce que Jésus l'avait guérie le jour du sabbat, le vénérable Bède dit (Com., liv. 4, chap. 13) : La loi du sabbat ne défend pas de guérir quelqu'un ; mais elle empêche de faire des œuvres serviles, c'est-à-dire de faire des péchés. Dans le sens littéral c'est un précepte cérémoniel, puisqu'il est dit (Ex., 31, 13) : Ayez soin d'observer mes jours de repos, car ce sera un signe entre vous et moi dans la suite des générations. Or, les préceptes du Décalogue sont des préceptes spirituels et des préceptes moraux. C'est donc à tort que ce précepte en fait partie.

Réponse à l'objection N°1 :

Le précepte de la sanctification du sabbat, entendu littéralement, est en partie moral et en partie cérémoniel. Il est moral en ce que l'homme emploie une partie de sa vie à s'occuper des choses divines ; car l'homme est naturellement porté à consacrer quelque temps à tout ce qui lui est nécessaire. Ainsi il lui faut un temps pour renouveler ses forces corporelles, pour dormir et pour remplir d'autres fonctions de cette nature. Il lui faut donc aussi un temps, d'après le dictamen de la raison naturelle, pour se procurer cette réfection spirituelle par laquelle l'âme humaine se retrempe en Dieu. Par conséquent l'obligation de consacrer un temps quelconque au service de Dieu relève d'un précepte moral. Mais quand il s'agit de préciser à ce sujet un temps spécial en signe de la création du monde, alors c'est un précepte cérémoniel. Il est également cérémoniel, si on l'interprète allégoriquement, comme le signe du repos du Christ dans le sépulcre, qui eut lieu le septième jour. Il en est de même si on le considère selon sa signification morale, c'est-à-dire comme indiquant la cessation de tout péché et le repos de l'âme en Dieu. A ce point de vue, c'est en quelque sorte un précepte général. Il est aussi cérémoniel d'après sa signification anagogique, c'est-à-dire selon qu'il figure à l'avance le repos dont nous jouirons en Dieu, lorsque nous serons dans le ciel. Par conséquent le précepte de la sanctification du sabbat est placé dans le Décalogue comme précepte moral ; mais non comme précepte cérémoniel.

Objection N°2.

Les préceptes cérémoniels de la loi renferment les choses sacrées, les sacrifices, les sacrements et les observances, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 101, art. 4). Or, les choses sacrées ne comprenaient pas les jours sacrés, mais les lieux, les vases et les autres choses semblables. D'ailleurs il y avait beaucoup de jours sacrés indépendamment du sabbat. On a donc eu tort de faire mention exclusivement de l'observation du sabbat, sans parler de tous les autres préceptes cérémoniels.

Réponse à l'objection N°2 :

Les autres cérémonies de la loi sont des signes de certains bienfaits particuliers de Dieu, au lieu que l'observation du sabbat est le signe d'un bienfait général, c'est-à-dire de la production de toute créature. C'est pourquoi il était plus convenable de le mettre dans le Décalogue que tout autre précepte cérémoniel de la loi.

Objection N°3.

Celui qui transgresse un précepte du Décalogue pèche. Or, sous l'ancienne loi, il y en a qui transgressaient l'observation du sabbat sans pécher ; tels étaient ceux qui faisaient circoncire leurs enfants le huitième jour, les prêtres qui remplissaient leurs fonctions dans le temple le samedi ; tel fut Elie, qui vint à la montagne d'Oreb (3 Rois, chap. 19), après avoir marché quarante jours ; ce qui suppose qu'il voyagea le samedi. Il est pareillement rapporté (Jos., chap. 6) que les prêtres portèrent l'arche du Seigneur pendant sept jours, ce qui suppose qu'ils la portèrent le samedi. Enfin on lit (Luc, 13, 15) : Y a-t-il quelqu'un de vous qui ne délie pas son bœuf ou son âne le jour du sabbat, pour les mener boire ? C'est donc à tort qu'on met ce précepte dans le Décalogue.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans l'observation du sabbat il y a deux choses à considérer : La première c'est la fin ; ce précepte a été établi pour que l'homme s'occupe des choses divines, ce que signifient ces paroles : Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat. Car la loi dit qu'une chose est sanctifiée du moment qu'elle est employée au culte de Dieu. La cessation des œuvres que l'on indique plus loin est toute autre chose. Il est dit : Le septième jour du Seigneur votre Dieu, vous ne ferez aucune œuvre. On voit de quelle œuvre il s'agit, d'après ce qui est dit dans un autre endroit (Lév., 23, 3) : Vous ne ferez en ce jour aucune œuvre servile. L'œuvre servile vient de la servitude. Or, il y a trois sortes de servitude : l'une qui assujettit l'homme au péché, d'après ces paroles de saint Jean (8, 34) : Le pécheur est l'esclave du péché. En ce sens tout acte coupable est une œuvre servile. La seconde servitude est celle qui assujettit l'homme à son semblable. L'homme n'est pas l'esclave d'un autre quant à l'esprit, il l'est seulement quant au corps, comme nous l'avons vu (quest. 104, art. 5, et art. 6 ad 1). C'est pour cela que sous ce rapport on entend par œuvres serviles, les œuvres corporelles par lesquelles un homme en sert un autre. La troisième servitude est celle de Dieu. On pourrait ainsi donner le nom d'œuvre servile à tout acte de latrie qui appartient au service divin. Si on prend l'œuvre servile dans ce dernier sens, elle n'est pas défendue le jour du sabbat, parce que ce serait contraire à la fin pour laquelle on observe ce jour-là. Car l'homme s'abstient en ce jour des autres œuvres pour vaquer à celles qui regardent le service de Dieu. D'où il résulte que, comme on le voit (Jean, 7, 23), L'homme est circoncis le jour du sabbat, sans que la loi de Moïse soit détruite. Il s'ensuit aussi que, comme il est dit (Matth., 12, 5) : Les prêtres violent le sabbat, c'est-à-dire qu'ils travaillent corporellement dans le temple, sans être coupables. De même les prêtres qui portaient l'arche ne transgressaient pas non plus ce précepte. Quand on fait un acte spirituel, par exemple, si l'on enseigne de vive voix ou par écrit, on ne manque pas pour cela d'observer la loi. D'où la glose dit (Ord. Orig., hom. 23, in Serm. sup. illud Die autem sabbati) : que les forgerons et tous les autres artisans se reposent le jour du sabbat ; mais celui qui lit la loi de Dieu ou celui qui l'enseigne n'interrompt pas son travail, et que le sabbat n'est pas pour cela violé ; mais qu'ils sont innocents comme les prêtres qui violent le sabbat dans le temple. Quant aux œuvres serviles prises dans le premier et le second sens, elles sont contraires à l'observation du sabbat, en ce qu'elles empêchent l'homme de s'appliquer aux choses divines. Mais parce que l'homme est plus détourné du service de Dieu par une œuvre coupable que par une œuvre licite, quoiqu'elle soit corporelle ; il s'ensuit que celui qui pèche dans un jour de fête pèche plus contre ce précepte que celui qui fait une œuvre corporelle qui est licite. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de dec. chordis, chap. 3) : Le juif ferait mieux de travailler utilement dans son champ que d'aller exciter une sédition au théâtre ; et il vaudrait mieux que leurs femmes travaillassent la laine le jour du sabbat que d'aller danser, d'une manière impudique, pendant toute la journée, dans leurs néoménies. Toutefois, celui qui pèche véniellement le jour du sabbat ne pèche pas contre ce précepte, parce que le péché véniel n'exclut pas la sainteté. — Pour les œuvres corporelles qui n'appartiennent pas au culte spirituel de Dieu, elles sont d'autant plus serviles qu'elles sont plus propres à ceux qui servent les autres ; quand elles sont communes aux esclaves et aux hommes libres, on ne les appelle pas des œuvres serviles. Or, tout homme, qu'il soit esclave ou libre, est tenu de pourvoir dans le cas de

nécessité, non seulement à lui-même, mais encore au prochain. Il doit le faire d'abord en ce qui regarde le salut du corps, d'après ces paroles de l'Écriture (Prov., 24, 11) : Délivrez ceux qu'on mène à la mort ; ensuite pour éviter la perte de ce que l'on possède, d'après ces recommandations de la loi (Deut., 22, 4) : Lorsque vous verrez le bœuf ou la brebis de votre frère égarés, vous ne passerez pas outre, mais vous les ramènerez à votre frère. C'est pourquoi l'œuvre corporelle, qui a pour but la conservation de son propre corps, n'est pas une transgression du sabbat. On ne le viole pas non plus quand on mange et qu'on fait tout ce qui est nécessaire pour vivre. Ainsi les Macchabées n'ont pas violé le sabbat en combattant ce jour-là pour leur propre défense, comme on le voit (1 Mach., chap. 2). Il en est de même d'Élie qui s'enfuit de la face de Jézabel un jour de sabbat. Pour la même raison, le Seigneur (Matth., chap. 12) excuse ses disciples qui cueillaient des épis le jour du sabbat, parce qu'ils étaient pressés par la nécessité. De même l'œuvre corporelle, qui a pour but de sauver la vie du prochain, n'est pas contraire à l'observation du sabbat. C'est pour cela que le Seigneur dit (Jean, 7, 23) : Pourquoi vous indignez-vous contre moi, parce que j'ai guéri un homme, dans tout son corps, un jour de sabbat ? De même, celui qui travaille pour éviter la perte imminente d'une chose extérieure, ne viole pas le sabbat. D'où le Seigneur dit encore (Matth., 12, 11) : Quel est l'homme d'entre vous qui, ayant une brebis, si elle tombe dans un fossé le jour du sabbat, ne la prenne pas pour l'en retirer ?

Objection N°4.

Les préceptes du Décalogue doivent être aussi observés sous la loi nouvelle. Or, on n'observe ce précepte sous la loi nouvelle ni le samedi, ni le dimanche, où l'on prépare les aliments, on voyage, on pêche et l'on fait d'autres choses semblables. C'est donc à tort qu'on a donné ce précepte sur la sanctification du sabbat.

Réponse à l'objection N°4 :

L'observation du dimanche a succédé sous la loi nouvelle à l'observation du sabbat, non en vertu du précepte, mais d'après l'institution de l'Église[1] et la coutume du peuple chrétien. Car cette observation n'est pas figurative, comme le fut celle du sabbat, sous la loi ancienne. C'est pourquoi la défense de travailler n'est pas aussi stricte pour le dimanche que pour le sabbat. Il y a des choses qu'on laisse faire le dimanche et qui étaient défendues le jour du sabbat, comme la préparation des aliments. A l'égard des choses défendues, on dispense aussi plus facilement, dans le cas de nécessité, sous la loi nouvelle que sous l'ancienne, parce que la figure doit être l'expression de la vérité à laquelle on ne doit porter la plus légère atteinte ; au lieu que les œuvres, considérées en elles- mêmes, peuvent changer selon les lieux et les temps.

Mais c'est le contraire. L'autorité de l'Écriture le prouve.

Conclusion.

Il a été convenable, après avoir éloigné l'homme de ce qui est contraire à la religion par le premier et le second précepte, qu'on lui prescrivit par le troisième ce que demande cette vertu, quant au culte extérieur de la Divinité.

Il faut répondre qu'après avoir écarté les obstacles de la vraie religion, par le premier et le second précepte du Décalogue, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3), il a fallu ensuite que le troisième précepte établît ce que l'homme avait à faire pour jeter les fondements de cette vertu. Or, il appartient à la religion de rendre à Dieu un culte ; car comme l'Écriture sainte nous est donnée sous des images de choses corporelles, de même nous devons à Dieu un culte extérieur qui s'exprime par quelque signe sensible. La loi a dû particulièrement prescrire ce culte extérieur, parce que l'homme est principalement porté par l'impulsion intérieure de l'Esprit-Saint au culte intérieur qui consiste dans

1 C'est ce qu'exprime le catéchisme du concile de Trente : Placuit Ecclesiæ Dei ut diei sabbati cultus et celebritasin dominicam transferatur diem. Saint Alphonse de Liguori regarde ce sentiment comme beaucoup plus grave que le sentiment contraire, et il en conclut que le pape pourrait restreindre l'observation du dimanche à quelques heures et permettre certaines œuvres serviles (Theolog. moral., liv. 3, n° 265). †

la prière et la dévotion. De plus, les préceptes du Décalogue étant les principes premiers et généraux de la loi, c'est pour ce motif que le troisième précepte ordonne le culte extérieur de Dieu en signe d'un bienfait commun qui regarde tous les hommes. Car ce fut pour représenter l'œuvre de la création du monde, dont il est dit que Dieu se reposa le septième jour, qu'il a été ordonné de sanctifier ce septième jour, c'est-à-dire de l'employer au service de Dieu. C'est pourquoi, après avoir exprimé le précepte de la sanctification du sabbat, l'Écriture en donne la raison en disant (Ex., 20, 11) que Dieu fit en six jours le ciel et la terre, et qu'il se reposa le septième.

Article 5 : Le quatrième précepte qui nous ordonne d'honorer nos parents, est-il convenablement exprimé ?

122

Objection N°1.

Il semble que le quatrième précepte qui nous ordonne d'honorer nos parents ne soit pas convenable. Car ce précepte est celui qui appartient à la piété. Or, comme la piété est une partie de la justice, de même aussi le respect, la reconnaissance et toutes les autres vertus dont nous avons parlé (quest. 101 et quest. 102, et suiv.). Il semble donc qu'on n'aurait pas dû faire un précepte spécial pour la piété, sans en faire pour les autres vertus.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. 101, art. 2), la piété a pour objet ce que l'on doit aux parents, ce qui est commun à tout le monde. Comme les préceptes du Décalogue sont des préceptes généraux, on a dû y mettre ce qui regarde la piété plutôt que ce qui regarde les autres parties de la justice qui ont pour objet quelque devoir spécial.

Objection N°2.

La piété ne rend pas seulement un culte aux parents, mais elle en rend encore un à la patrie, à ceux qui nous sont unis par le sang et aux bienfaiteurs de notre pays, comme nous l'avons dit (quest. 101, art. 1 et 2). C'est donc à tort que dans ce quatrième précepte il est seulement fait mention de l'honneur que l'on doit à son père et à sa mère.

Réponse à l'objection N°2 :

Nous sommes obligés envers nos parents, avant de l'être envers notre patrie et nos proches ; parce que notre patrie et nos proches ne nous touchent que parce que nos parents nous ont donné le jour. C'est pourquoi les préceptes du Décalogue étant les premiers préceptes de la loi, le quatrième précepte règle plutôt les rapports de l'homme avec son père et sa mère, que ceux qu'il doit avoir avec sa patrie et ses proches. Néanmoins, dans ce précepte qui a pour objet de nous faire honorer nos parents[1], on comprend tout ce qui regarde les devoirs qu'on doit rendre à toutes les autres personnes, comme ce qui est secondaire se trouve renfermé dans ce qui est principal.

Objection N°3.

On ne doit pas seulement honorer ses parents, mais on doit encore les soutenir. Il ne suffit donc pas d'ordonner de les honorer exclusivement.

Réponse à l'objection N°3 :

On doit respecter les parents, comme tels, mais on ne doit les sustenter qu'en raison de quelque accident, par exemple, parce qu'ils sont indigents ou esclaves, ou pour quelque autre motif semblable, comme nous l'avons dit (quest. 101, art. 2). Et parce que ce qui est par soi est avant ce qui est par accident ; on recommande spécialement, parmi les premiers préceptes de la loi qui sont les

1 Sous le nom de Père on comprend tous ceux que la Providence a placés au-dessus de nous dans l'ordre spirituel et dans l'ordre temporel. †

préceptes du Décalogue, d'honorer les parents, mais par là on entend que l'on commande, à plus forte raison, de les sustenter et de leur donner tout ce qu'on leur doit.

Objection N°4.

Il arrive quelquefois que ceux qui honorent leurs parents meurent très jeunes, et qu'au contraire, ceux qui ne les honorent pas vivent longtemps. C'est donc à tort que l'on ajoute à ce précepte cette promesse : Pour que vous soyez longtemps sur la terre.

Réponse à l'objection N°4 :

On promet à ceux qui honorent leurs parents une longue vie, non seulement par rapport à la vie future, mais encore par rapport à la vie présente, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Tim., 4, 8) : La piété est utile à tout, et c'est à elle que les biens de la vie présente et de la vie future ont été promis. Et c'est avec raison. Car celui qui se montre reconnaissant pour un bienfait, mérite que ce bienfait lui soit conservé, ou du moins il y a là une certaine convenance ; au lieu que quand on est ingrat, on mérite de perdre le bienfait qu'on a reçu. Or, après Dieu, nous devons à nos parents le bienfait de la vie corporelle ; c'est pourquoi celui qui honore ses parents mérite de conserver la vie, parce qu'il est reconnaissant pour le bienfait qu'il a reçu, tandis que celui qui ne les honore pas mérite de la perdre, comme un ingrat. Toutefois les biens ou les maux actuels n'étant l'objet du mérite ou du démérite qu'autant qu'ils se rapportent à la récompense future, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 114, art. 12), il s'ensuit que parfois, d'après la raison secrète des jugements de Dieu qui regardent surtout la rémunération à venir, il y en a qui sont pieux envers leurs parents et qui meurent de bonne heure, tandis qu'il y en a d'autres qui se conduisent très mal à leur égard et qui vivent plus longtemps.

Mais c'est le contraire. L'autorité de l'Écriture le démontre.

Conclusion.

Après les préceptes qui règlent nos rapports avec Dieu, notre principe universel, il était convenable de placer le précepte qui nous ordonne d'honorer nos parents, qui sont notre principe particulier.
Il faut répondre que les préceptes du Décalogue se rapportent à l'amour de Dieu et du prochain. Or, parmi le prochain nous avons surtout des obligations envers nos parents. C'est pourquoi, après les préceptes qui règlent nos rapports avec Dieu, on place immédiatement celui qui règle nos rapports avec nos parents qui sont le principe particulier de notre être, comme Dieu en est le principe universel. Il y a par conséquent une certaine affinité entre ce précepte et ceux de la première table.

Article 6 : Les six autres préceptes du Décalogue sont-ils convenablement exprimés ?

122

Objection N°1.

Il semble que les six autres préceptes du Décalogue soient mal conçus. Car il ne suffît pas pour être sauvé de ne pas nuire à son prochain, mais il faut encore lui rendre ce qu'on lui doit, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 13, 17) : Rendez à chacun ce qui lui est dû. Or, les six derniers préceptes défendent seulement de faire tort au prochain. Ils ne sont donc pas convenablement exprimés.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme est tenu en général de ne faire tort à personne. C'est pourquoi on a dû mettre dans le Décalogue des préceptes négatifs qui défendent de nuire au prochain, parce que ce sont des préceptes généraux. Quant aux choses que nous devons à nos semblables, nous devons les rendre à

divers individus et d'une manière diverse. C'est pour cela qu'on n'a pas dû mettre à cet égard de préceptes affirmatifs dans le Décalogue.

Objection N°2.

Ces préceptes défendent l'homicide, l'adultère, le vol et le faux témoignage. Or, on peut nuire au prochain de beaucoup d'autres manières comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 72 et suiv.). Il semble donc que ces préceptes soient mal conçus.

Réponse à l'objection N°2 :

Tous les autres torts que l'on fait au prochain peuvent être ramenés à ce que ces préceptes défendent, comme à des choses communes et plus importantes. Ainsi tout ce que l'on peut faire pour nuire à la personne du prochain, se trouve compris dans la défense de l'homicide, comme dans la chose la plus principale. Tout ce que l'on peut faire contre une personne mariée, surtout d'après l'inspiration de la passion, est simultanément défendu avec l'adultère. Ce qui regarde le dommage causé dans les biens est renfermé dans la défense du vol. Les mauvaises paroles, comme les détractions, les blasphèmes et tout le reste, sont comprises dans le faux témoignage qui est plus directement opposé à la justice.

Objection N°3.

On peut considérer la concupiscence de deux manières :

1. Comme un acte de la volonté ; c'est ainsi qu'il est dit (Sag., chap. 6) : La concupiscence de la sagesse mène au royaume éternel.
2. Comme un acte de la sensualité, et c'est de la sorte que l'entend saint Jacques quand il dit (4, 1) : D'où viennent les guerres et les disputes qui s'élèvent parmi vous ? N'est-ce pas de la concupiscence qui combat dans votre chair ? Or, le précepte du Décalogue ne défend pas la concupiscence de la sensualité, parce que, d'après cette hypothèse, les mouvements premiers seraient des péchés mortels, comme étant contraires au précepte du Décalogue ; il ne défend pas non plus la concupiscence de la volonté, parce qu'elle est renfermée dans tout précepte. C'est donc à tort que, parmi les préceptes du Décalogue, on en a mis qui défendent la concupiscence.

Réponse à l'objection N°3 :

Par les préceptes qui défendent la concupiscence, on n'entend pas qu'ils interdisent les mouvements premiers de la concupiscence qui se renferme dans les limites de la sensibilité, mais on entend qu'ils défendent directement le consentement de la volonté qui se rapporte à l'action ou à la jouissance.

Objection N°4.

L'homicide est un péché plus grave que l'adultère ou le vol. Or, il n'y a pas de précepte qui défende de désirer l'homicide. C'est donc à tort qu'on en a fait qui défendent de désirer le vol et l'adultère.

Réponse à l'objection N°4 :

L'homicide n'est pas par lui-même une chose désirable, mais c'est plutôt une chose horrible, parce qu'il n'a rien de bon en lui-même. Au contraire, l'adultère a quelque chose de bon qui consiste dans l'agréable, et le vol a quelque chose de bon qui consiste dans l'utile. Et comme ce qui est bon est de soi-même désirable, il s'ensuit qu'il a fallu défendre par des préceptes particuliers le désir du vol et de l'adultère, et non celui de l'homicide.

Mais le contraire est établi par l'Écriture.

Conclusion.

Indépendamment des préceptes qui règlent les œuvres de religion et de piété dont l'homme doit s'acquitter envers Dieu et le prochain, il a été nécessaire d'ajouter d'autres préceptes qui lui ordonnent d'observer la justice envers ses semblables.

Il faut répondre que, comme au moyen des parties de la justice, on rend ce que l'on doit aux personnes particulières à l'égard desquelles on est obligé d'après une raison spéciale ; de même par la justice proprement dite on rend en général à tout le monde ce qui lui est dû. C'est pourquoi après les trois préceptes qui regardent la religion par laquelle on rend à Dieu ce qu'on lui doit ; après le quatrième précepte qui a pour objet la piété par laquelle on rend aux parents ce qui leur est dû, ce qui comprend tout ce que l'on doit d'après une raison spéciale, il a fallu donner ensuite des préceptes à l'égard de la justice proprement dite, qui rend indifféremment à tout le monde ce qui lui appartient.

122

QUESTION 123 : DE LA FORCE

Question 123 : De la force.....496
Article 1 : La force est-elle une vertu ?.....497
Article 2 : La force est-elle une vertu spéciale ?.....499
Article 3 : La force a-t-elle pour objet la crainte et l'audace ?.....500
Article 4 : La force n'a-t-elle pour objet que les dangers de mort ?.....501
Article 5 : La force consiste-t-elle, à proprement parler, dans les dangers de mort qu'on court à la guerre ?.....502
Article 6 : L'acte principal de la force consiste-t-il à rester ferme dans le péril ?.....504
Article 7 : L'homme fort agit-il pour le bien de sa propre habitude ?.....505
Article 8 : Le fort se délecte-t-il dans son acte ?.....506
Article 9 : La force consiste-t-elle surtout dans ce qui est soudain et imprévu ?.....507
Article 10 : Le fort fait-il usage de la colère dans ses actions ?.....508
Article 11 : La force est-elle une vertu cardinale ?.....510
Article 12 : La force l'emporte-t-elle sur toutes les autres vertus ?.....511

Après avoir traité de la justice, nous devons nous occuper de la force.

Nous parlerons :

1. De la vertu même de la force ;
2. De ses parties ;
3. Du don qui lui correspond ;
4. Des préceptes qui la concernent.

À l'égard de la force il y a trois choses à considérer :

1. La force elle-même ;
2. Son acte principal qui est le martyre ;
3. Les vices qui lui sont opposés.

Sur le premier de ces trois points douze questions se présentent :

1. La force est-elle une vertu ?[1]
2. Est-elle une vertu spéciale ?
3. N'a-t-elle pour objet que la crainte et l'audace ?
4. N'a-t-elle pour objet que la crainte de la mort ?

1 D'après tous les articles que comprend cette question, on peut définir ainsi la force : une vertu qui règle les mouvements de l'âme à l'égard de tout ce qui inspire la crainte, surtout quand il s'agit de braver ou de repousser un danger de mort. †

5. N’existe-t-elle qu’à la guerre ?
6. Son acte principal est-il de soutenir l’adversité ?[1]
7. Opère-t-elle pour son bien propre ?
8. Se délecte-t-elle dans son acte ?[2]
9. Consiste-t-elle principalement dans ce qui est imprévu ?
10. Se sert-elle de la colère quand elle agit ?
11. Est-elle une vertu cardinale ?
12. Ce qu’elle est par rapport aux autres vertus de ce genre.

Article 1 : La force est-elle une vertu ?

123

Objection N°1.

Il semble que la force ne soit pas une vertu. Car saint Paul dit (2 Cor., 12, 9) que la vertu trouve dans la faiblesse sa perfection. Or, la force est opposée à la faiblesse ; par conséquent elle n’est donc pas une vertu.

Réponse à l’objection N°1 :

La vertu n’est pas perfectionnée par la faiblesse de l’âme, mais par l’infirmité de la chair, dont parlait l’Apôtre. Au contraire il appartient à la force de l’âme de supporter avec courage cette infirmité, ce qui appartient à la vertu de la patience ou de la force, et de reconnaître sa propre faiblesse, ce qui regarde la perfection qu’on désigne sous le nom de l’humilité.

Objection N°2.

Si elle est une vertu, c’est une vertu théologale, ou intellectuelle, ou morale. Or, elle n’est pas du nombre des vertus théologales, ni des vertus intellectuelles, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 57, art. 2, et quest. 62, art. 3). Elle ne paraît pas être non plus une vertu morale ; parce que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 7 et 8), il y en a qui sont courageux à cause de leur ignorance ou de leur expérience, tels que les soldats ; ce qui appartient plutôt à l’art qu’à la morale. Il y en a d’autres qui doivent leur courage aux passions qui les émeuvent ; ainsi il y en a qui sont braves, parce qu’ils craignent les menaces qu’on leur a faites ou le déshonneur, ou parce qu’ils sont excités par la tristesse, la colère et l’espérance. La vertu morale n’agissant pas par passion, mais par élection, comme nous l’avons vu (1a 2æ, quest. 55, art. 4), il s’ensuit que la force n’est pas une vertu.

Réponse à l’objection N°2 :

Ceux qui produisent l’acte extérieur d’une vertu, sans avoir cette vertu, le font pour un autre motif que la vertu elle-même[3]. C’est pourquoi Aristote distingue (Eth., liv. 3, chap. 8) cinq sortes d’hommes que l’on appelle courageux par analogie, parce qu’ils exercent l’acte de la force sans avoir cette vertu. Ce qui arrive de trois manières :

1. Parce qu’ils se portent vers ce qui est difficile, ce qui a lieu encore de trois façons. Car on le fait tantôt par ignorance, parce qu’on ne voit pas la grandeur du péril ; tantôt parce qu’on a bon espoir de surmonter le danger, parce qu’on sait par expérience qu’on en est souvent sorti victorieux ; tantôt on s’y expose parce qu’on a confiance dans sa science et dans son art.

1 Cet article a pour objet d’examiner s’il y a plus de force et de courage à rester ferme dans le péril qu’à l’assaillir ou à le braver. Toute l’argumentation repose sur l’opposition de ces doux mots : sustinere, aggredi. †

2 On peut voir, à l’occasion de cet article, l’hymne des martyrs : Sanctorum meritis inclyta gaudia, où tous les sentiments que le fort éprouve sont parfaitement exprimés (Brev. Rom.). †

3 D’après Aristote, les hommes qui ont un courage véritable n’agissent que par un sentiment d’honneur ; celui qui obéit à un autre motif n’est courageux qu’en apparence. †

C’est ainsi que les soldats qui sont habiles dans le maniement des armes, ne regardent pas comme graves les périls de la guerre. Ils croient que par leur art ils sauront s’en défendre ; car, comme le dit Végèce (De re milit., liv. 1, chap. 1), personne ne craint de faire ce qu’il a confiance d’avoir bien appris.

2. On fait un acte de force sans avoir cette vertu sous l’impulsion d’une passion, telle que la tristesse qu’on veut repousser ou telle que la colère.
3. Enfin on agit ainsi par élection[1], non dans le but d’arriver à une bonne fin, mais pour obtenir un avantage temporel, comme un honneur, un plaisir, ou de l’argent, ou pour éviter un désagrément, comme un blâme, une affliction ou une perte.

Objection N°3.

La vertu humaine consiste surtout dans l’âme. Car elle est une bonne qualité de l’esprit, comme nous l’avons dit (ibid.). Or, la force paraît consister dans le corps ou du moins résulter de sa complexion. Il semble donc qu’elle ne soit pas une vertu.

Réponse à l’objection N°3 :

La force de l’âme dont on fait une vertu est ainsi désignée par analogie avec la force du corps, comme nous l’avons dit (Réponse N°1). Il n’est d’ailleurs pas contraire à l’essence de la vertu que l’on ait naturellement de l’inclination pour elle par suite de la complexion du corps, comme nous l’avons vu (1a 2æ, quest. 63, art. 1).

Mais c’est le contraire. Saint Augustin (Lib. de moribus Eccles., chap. 15, 21 et 22) met la force au nombre des vertus. [Q124-1]

Conclusion.

La force est une vertu qui maintient l’homme dans les limites de la raison, en repoussant ce qui pourrait empêcher de quelque manière l’usage de cette faculté ou les choses qui lui sont conformes. Il faut répondre que, d’après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6), la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, et ce qui rend aussi bonne son action. Par conséquent, la vertu humaine dont nous parlons est ce qui rend l’homme bon et ce qui rend bons ses actes. Or, le bien de l’homme consiste dans sa conformité avec la raison, d’après saint Denis (De div. nom., chap. 4). C’est pourquoi il appartient à la vertu humaine de rendre l’homme bon et de faire que ses actes soient conformes à la raison. C’est ce qui a lieu de trois manières :

1. Selon que la raison est elle-même rectifiée, ce que produisent les vertus intellectuelles ;
2. Selon que la droiture de la raison est maintenue dans les actions humaines, ce qui appartient à la justice ;
3. Selon que les obstacles qui s’opposent à l’établissement de cette droiture sont détruits.

Or, il y a deux choses qui empêchent la volonté humaine de suivre la droiture de la raison.

1. La première, c’est qu’elle est attirée par la jouissance à d’autres choses que celles que la droiture de la raison requiert ; cet obstacle est détruit par la vertu de la tempérance.
2. La seconde, c’est que la volonté est éloignée de faire ce que prescrit la raison, à cause de la difficulté qu’elle y trouve. Pour lever cet empêchement, il faut la force de l’âme par laquelle on résiste à ces difficultés, comme au moyen de la force corporelle l’homme surmonte et repousse tous les obstacles matériels. D’où il est évident que la force est une vertu, parce qu’elle fait agir l’homme conformément à la raison. [Q124-2]

123

1 Par choix ou librement. †

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

123

Objection N°1.

Il semble que la force ne soit pas une vertu spéciale. Car il est dit (Sag., 8, 7) que la sagesse enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la vertu ; le mot vertu est pris là pour la force. Par conséquent, puisque le nom de virtus est commun à toutes les vertus, il semble que la force soit une vertu générale.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après Aristote (De cælo, liv. 1, text. 116), le mot de vertu se rapporte au dernier effort de la puissance. Or, on appelle naturelle la puissance d'après laquelle on peut résister à ce qui nuit, et celle qui est un principe d'action[1], comme on le voit (Metaph., liv. 5, text. 47). C'est pourquoi cette acception étant la plus générale, le mot de vertu selon qu'il implique le dernier effort de cette puissance est un terme commun. Car la vertu prise en général n'est rien autre chose qu'une habitude par laquelle on peut bien agir. Mais selon qu'elle implique le dernier effort de la puissance prise dans le premier sens, qui est beaucoup plus spécial, on l'attribue à une vertu particulière qui est la force et à laquelle il appartient de résister fermement à toute espèce d'attaque.

Objection N°2.

Saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 39) que la force est le fait d'une grande âme, puisqu'elle défend à elle seule les ornements de toutes les vertus, elle garde les jugements, et elle soutient une lutte acharnée contre tous les vices ; indomptable au travail, forte dans les dangers, austère contre les plaisirs, dure contre l'attrait des passions, elle met en fuite l'avarice, comme une tache honteuse qui efféminе la vertu. Il poursuit de même son énumération à l'égard des autres vices. Or, tous ces caractères ne peuvent convenir à une vertu spéciale. La force n'est donc pas une vertu de ce genre.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Ambroise prend la force dans un sens large, selon qu'elle implique de la fermeté d'âme relativement à toutes les attaques possibles. D'ailleurs en la considérant comme une vertu spéciale, ayant une matière déterminée, elle aide à résister aux assauts de tous les vices. Car celui qui peut soutenir avec fermeté le choc des choses qui sont les plus difficiles à braver est conséquemment propre à résister aux autres qui sont plus faciles.

Objection N°3.

Le mot de force (fortitudo) paraît venir du mot fermeté (firmitas). Or, il appartient à toute vertu d'être ferme, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 4). La force est donc une vertu générale.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette objection repose sur la force entendue dans le premier sens.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire la compte au nombre des autres vertus (Mor., lib. 22, chap. 1).

1 Si la vertu est considérée comme principe d'action, dans ce cas, c'est un terme général qui convient à toutes les bonnes habitudes. †

Conclusion.

La force, considérée comme une certaine fermeté d'âme, est une vertu générale ou plutôt elle est la condition de toutes les vertus ; mais selon qu'elle fortifie l'esprit contre l'étendue et la grandeur du danger, elle est une vertu spéciale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 61, art. 3 et 4), le mot de force peut s'entendre de deux manières :

1. Selon qu'il implique absolument une certaine fermeté d'âme. En ce sens, c'est une vertu générale ou plutôt c'est la condition de toute vertu ; parce que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, loc. cit.), la vertu demande qu'on agisse d'une manière ferme et immuable.
2. On peut considérer la force selon qu'elle implique seulement la fermeté nécessaire pour supporter et repousser les choses qu'il est le plus difficile de braver, c'est-à-dire les graves dangers[1]. C'est ce qui fait dire à Cicéron (Rhet., liv. 2 de invent.) que la force consiste à braver les périls et à supporter les travaux. Elle est donc une vertu spéciale, puisqu'elle a une matière déterminée.

Article 3 : La force a-t-elle pour objet la crainte et l'audace ?

123

Objection N°1.

Il semble que la force n'ait pas pour objet la crainte et l'audace. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 7, chap. 8) : La force des justes consiste à vaincre la chair, à aller contre leurs propres plaisirs et à éteindre les jouissances de la vie présente. La force paraît donc avoir plutôt pour objet les délectations que la crainte et l'audace.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Grégoire parle en cet endroit de la force des justes selon qu'elle se rapporte en général à toute vertu. C'est pourquoi il parle d'abord de ce qui regarde la tempérance, comme on l'avoue, puis il ajoute quelque chose qui concerne la force proprement dite, selon qu'elle est une vertu spéciale, en disant : qu'elle aime les peines de ce monde pour obtenir les récompenses éternelles.

Objection N°2.

Cicéron dit (Rhet., liv. 2 de invent.) qu'il appartient à la force de braver les périls et de supporter les fatigues. Or, ceci ne paraît pas se rapporter à la passion de la crainte ou de l'audace, mais plutôt aux actions de l'homme qui sont pénibles, ou aux choses extérieures qui sont dangereuses. La force n'a donc pas pour objet la crainte et l'audace.

Réponse à l'objection N°2 :

Les choses dangereuses et les opérations pénibles n'éloignent la volonté de la voie de la raison qu'autant qu'on les redoute. C'est pourquoi il faut que la force ait immédiatement pour objet la crainte et l'audace, et médiatement les périls et les peines, comme les objets de ces passions.

Objection N°3.

Il n'y a pas que l'audace qui soit opposée à la crainte, mais il y a encore l'espérance, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 45, art. 1, Réponse N°2) en traitant des passions. La force ne doit donc pas plus avoir pour objet l'audace que l'espérance.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Le danger le plus grave étant celui qui menace notre existence, c'est ce danger qui est l'objet de la force. †

L’espérance est opposée à la crainte relativement à l’objet, parce que l’espérance a pour objet le bien, au lieu que la crainte a pour objet le mal. Mais l’audace se rapporte au même objet que la crainte ; elle lui est contraire parce qu’elle la brave au lieu de la fuir, ainsi que nous l’avons dit (1a 2æ, quest. 45, art. 1). Et comme la force a proprement pour objet les maux temporels qui éloignent de la vertu, ainsi qu’on le voit par la définition qu’en donne Cicéron (Objection N°2), il s’ensuit que cette vertu a pour objet propre la crainte et l’audace, mais non l’espérance, sinon en tant qu’elle est unie à l’audace, comme nous l’avons vu (1a 2æ, quest. 45, art. 2).

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 7, et liv. 3, chap. 9) que la force a pour objet la crainte et l’audace.

Conclusion.

La vertu de la force a pour objet la crainte et l’audace, car elle comprime la crainte et modère l’audace.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. 1), il appartient à la vertu de la force d’écarter ce qui empêche la volonté de suivre la raison. La crainte nous porte à nous éloigner de ce qui est difficile, parce qu’elle implique un mouvement d’éloignement à l’égard du mal qui présente une difficulté, comme nous l’avons vu (1a 2æ, quest. 42, art. 3 et 5) en traitant des passions. C’est pourquoi la force a principalement pour objet la crainte des difficultés qui peuvent empêcher la volonté de suivre la raison. Or, il faut non seulement résister avec fermeté à ces difficultés en comprimant la crainte, mais il faut encore les attaquer avec modération, quand il est nécessaire de les détruire pour s’assurer la sécurité à l’avenir, ce qui paraît être le fait de l’audace. C’est pour ce motif que la force a pour objet la crainte et l’audace, parce qu’elle comprime la crainte et modère l’audace. [Q126-2]

Article 4 : La force n’a-t-elle pour objet que les dangers de mort ?

123

Objection N°1.

Il semble que la force n’ait pas seulement pour objet le péril de la mort. Car saint Augustin dit (Lib. de mor. Eccles., chap. 15) que la force est l’amour qui supporte tout facilement pour l’objet aimé. Et ailleurs (in 6 Music.) il dit que la force est une affection qui ne craint ni la mort, ni aucune adversité. Par conséquent, elle n’a pas seulement pour objet le danger de mort, mais encore tous les autres malheurs.

Réponse à l’objection N°1 :

La force nous apprend à bien supporter toutes les adversités. Toutefois on ne considère pas comme fort absolument celui qui supporte quelques malheurs, mais on ne donne ce nom qu’à celui qui supporte bien les plus grands maux. Les autres font seulement dire qu’on est fort sous certain rapport.

Objection N°2.

Il faut que toutes les passions de l’âme soient ramenées à un milieu par une vertu. Or, il n’y a pas lieu de supposer une vertu qui ramène à leur milieu les autres craintes. Par conséquent la force a pour objet, non seulement la crainte de la mort, mais encore les autres craintes.

Réponse à l’objection N°2 :

Parce que la crainte naît de l’amour toute vertu qui règle l’amour de certains biens doit conséquemment régler la crainte des maux contraires. Ainsi la libéralité qui modère l’amour de l’argent, modère conséquemment la crainte de le perdre. Il en est de même pour la tempérance et les

autres vertus. Or, il est naturel d'aimer sa propre vie. C'est pourquoi il a fallu qu'il y eût une vertu spéciale pour modérer la crainte de la mort.

Objection N°3.

Aucune vertu ne consiste dans un extrême. Or, la crainte de la mort est extrême, parce qu'elle est la plus grande des craintes, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 6). La vertu de la force n'a donc pas pour objet la crainte de la mort.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans les vertus ce qu'il y a d'extrême se considère comme dépassant les limites de la droite raison. C'est pourquoi si l'on affronte de grands périls et qu'on le fasse conformément à la raison, il n'y a en cela rien de contraire à la vertu[1].

Mais c'est le contraire. Andronic dit que la force est une vertu de l'irascible qui ne se laisse pas abattre facilement par la crainte de la mort.

Conclusion.

La force a pour objet la crainte de la mort, parce que de tous les maux corporels elle est le plus terrible.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il appartient à la vertu de la force d'empêcher la volonté humaine de s'écarter du bien de la raison par crainte d'un mal corporel. Or, il faut maintenir fermement le bien de la raison contre toute espèce de mal[2], parce qu'aucun bien corporel n'est équivalent à celui-là. C'est pourquoi il est nécessaire qu'on appelle force d'âme l'énergie qui maintient fermement dans le bien rationnel la volonté humaine, malgré les maux les plus grands ; parce que celui qui résiste aux maux les plus grands résiste conséquemment aux maux qui sont moindres, mais non réciproquement. Et il est de l'essence de la vertu qu'elle se rapporte à ce qui est le dernier effort de la puissance. Or, de tous les maux corporels le plus terrible est la mort qui enlève tous les biens corporels. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de mor. Eccles., chap. 22) que de peur que le lien du corps ne se relâche et ne s'affaiblisse, Dieu frappe l'âme de la crainte du travail et de la douleur, et de peur qu'il ne se rompe et qu'il ne soit détruit, il la frappe de la crainte de la mort. C'est pour ce motif que la force a pour objet la crainte qu'inspirent les dangers de mort. [Q124-4] ; [Q125-2]

Article 5 : La force consiste-t-elle, à proprement parler, dans les dangers de mort qu'on court à la guerre ?

123

Objection N°1.

Il semble que la force n'ait pas pour objet propre les dangers de mort que l'on court à la guerre. Car on loue les martyrs principalement pour leur force et cependant on ne loue pas leurs exploits militaires. La force n'a donc pas pour objet propre les périls de mort que l'on court à la guerre.

Réponse à l'objection N°1 :

Les martyrs supportent pour le souverain bien, qui est Dieu, les attaques dont ils sont personnellement l'objet. C'est pourquoi on loue principalement leur force. Elle n'est pas d'ailleurs d'un autre genre que celle qui se rapporte aux exploits militaires ; c'est pourquoi il est dit : qu'ils se sont montrés forts dans le combat[3].

1 Car il n'y a, à proprement parler, rien d'extrême, puisque dans cette hypothèse on se renferme dans les limites de la raison. †

2 Toute la morale repose sur cette prééminence de l'âme sur le corps. †

3 Ces paroles sont de saint Paul (Héb., chap. 11). †

Objection N°2.

Saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 35) que la force comprend les choses guerrières et les choses domestiques. Cicéron fait aussi remarquer (De offic., liv. 1) que la multitude met dans son estime les exploits militaires au-dessus des vertus civiques ; mais que c'est un préjugé qu'il faut détruire. Si nous voulons, dit-il, apprécier les choses avec impartialité, nous reconnaîtrons qu'il y a beaucoup d'actions civiles qui ont eu plus de grandeur et d'éclat que des actions guerrières. Or, la plus grande force ayant pour objet les plus grandes choses, il s'ensuit que cette vertu n'a pas pour objet propre la mort qu'on trouve dans les combats.

Réponse à l'objection N°2 :

Les affaires domestiques ou civiles se distinguent des affaires militaires, en ce que celles-ci appartiennent à la guerre générale. Cependant dans les affaires domestiques ou civiles on peut courir des dangers de mort par suite de certaines attaques qui sont des guerres particulières. Par conséquent la force proprement dite peut avoir aussi pour objet ces périls.

Objection N°3.

Les guerres ont pour but de conserver la paix temporelle de l'État. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 19, chap. 12) qu'on ne fait la guerre que pour avoir la paix. Or, pour la paix temporelle de l'État, il ne semble pas qu'on doive s'exposer au péril de la mort ; puisque cette paix est l'occasion d'une foule de crimes honteux. Il semble donc que la vertu n'ait pas pour objet les dangers de mort que l'on court à la guerre.

Réponse à l'objection N°3 :

La paix de l'État est bonne en elle-même ; et elle ne devient pas mauvaise, parce qu'il y en a qui en font mauvais usage[1], car il y en a beaucoup d'autres qui s'en servent pour le bien. Elle empêche les homicides, les sacrilèges qui sont des maux beaucoup plus graves que ceux qu'elle occasionne et qui se rapportent principalement aux vices charnels.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 6) que la force a principalement pour objet la mort à laquelle on est exposé sur le champ de bataille.

Conclusion.

La force a pour objet principalement les dangers de mort, non seulement ceux dont on est menacé dans une guerre générale, mais encore dans les combats particuliers.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la force affermit l'esprit de l'homme contre les plus grands périls qui sont les périls de mort. Mais parce qu'elle est une vertu et qu'il est de l'essence de la vertu de tendre toujours vers le bien, il s'ensuit que l'homme ne se laisse pas arrêter par un danger de mort quand il y a du bien à faire. Les dangers de cette nature qui viennent de la maladie, ou d'une tempête sur mer, ou de l'attaque des brigands ou de toute autre cause semblable, ne paraissent pas menacer directement quelqu'un parce qu'il cherche à faire du bien. Au contraire les dangers que l'on court à la guerre menacent directement l'homme à cause du bien qu'il fait, c'est-à-dire parce qu'il défend le bien général par une guerre juste. Or, on peut distinguer deux sortes de guerre qui sont justes. Il y a la guerre générale, comme quand on combat en bataille rangée, et la guerre particulière[2], par exemple quand un juge ou un simple citoyen ne s'écarte pas de la justice par crainte du glaive qui le menace ou de tout autre péril, bien que ses jours soient en danger. Il appartient donc à la force d'affermir l'âme non seulement contre les dangers de mort qu'on court dans une guerre générale, mais encore contre ceux qu'on court dans une attaque particulière, ce que l'on peut désigner sous le nom commun de guerre[3]. En ce sens on doit accorder

1 L'abus d'une chose n'est qu'un fait accidentel qui ne peut vicier la chose elle-même. †

2 C'est de cette guerre qu'il est dit (Ps. 55, 3) : Il y en a beaucoup qui me font la guerre ; (Is., 41, 12) : Ceux qui te faisaient la guerre seront comme s'ils n'étaient pas, et disparaîtront ; (Jér., 1, 19) : Ils combattront contre toi, mais ils n'auront pas l'avantage. †

3 le mot de guerre désigne ici toute lutte qu'on soutient au péril de sa vie dans l'intérêt de la justice et de la vérité. †

que la force a pour objet propre les dangers de mort que l'on court à la guerre. — L'homme fort sait aussi supporter les dangers d'une autre mort quelle qu'elle soit ; surtout quand il peut braver ces dangers pour la vertu ; comme quand on n'hésite pas à soigner un ami malade, malgré la crainte de la contagion mortelle de son mal, ou quand la crainte d'un naufrage ou des brigands n'empêche pas de se mettre en route dans l'intérêt d'une bonne œuvre. [Q124-4] ; [Q125-2]

Article 6 : L'acte principal de la force consiste-t-il à rester ferme dans le péril ?

123

Objection N°1.

Il semble que l'acte principal de la force ne consiste pas à rester ferme dans le péril. Car la vertu a pour objet ce qui est difficile et bon, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 3). Or, il est plus difficile d'attaquer que de soutenir l'attaque. Ce dernier acte n'est donc pas l'acte principal de la force.

Réponse à l'objection N°1 :

La résistance est plus difficile que l'attaque pour trois raisons :

1. Parce que la résistance s'oppose à une attaque plus vive ; car celui qui est agresseur attaque, comme étant le plus fort. Or, il est plus difficile de combattre contre quelqu'un qui est plus fort que soi que contre quelqu'un qui l'est moins.
2. Parce que celui qui résiste sent déjà le péril qui le menace ; au lieu que celui qui attaque le considère comme à venir. Il est plus difficile de n'être pas ému par ce qui est présent que par ce qui doit arriver.
3. Parce que la résistance implique une prolongation de temps, au lieu que l'attaque peut être l'effet d'un mouvement subit. Et il est plus difficile de rester longtemps immobile que de se porter subitement vers une chose ardue. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 3, chap. 8) qu'il y en a qui sont triomphants avant le danger, mais qui prennent la fuite aussitôt qu'il est arrivé ; au lieu que les hommes forts font le contraire.

Objection N°2.

Il semble qu'il faille plus de puissance pour agir sur un autre que pour ne pas se laisser modifier par lui. Or, attaquer c'est agir sur un autre, tandis que supporter l'attaque, c'est rester immuable. Par conséquent, puisque la force désigne la perfection de la puissance, il semble qu'il appartienne plus à la force d'attaquer que de résister.

Réponse à l'objection N°2 :

La résistance implique à la vérité une passion du corps, mais aussi un acte de l'âme qui s'attache très fortement au bien ; d'où il suit qu'elle ne cède pas à la passion corporelle qui la presse. Or, la vertu se considère plutôt à l'égard de l'âme qu'à l'égard du corps.

Objection N°3.

Un contraire est plus éloigné de l'autre que sa simple négation. Or, celui qui résiste montre seulement qu'il n'a pas de crainte, tandis que celui qui attaque fait un mouvement contraire à celui qui craint, puisqu'il poursuit. Il semble donc que la force éloignant surtout l'esprit de la crainte, il lui appartienne plutôt d'attaquer que de résister.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui résiste ne craint pas, quoique la cause de la crainte soit présente ; au lieu que pour celui qui attaque la cause du danger est à venir[1].

1 Il est par conséquent plus facile de ne pas se laisser impressionner par elle. †

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 9) que c’est principalement en supportant avec fermeté la douleur qu’on mérite le nom de courageux.

Conclusion.

Supporter, c’est-à-dire se tenir immuable dans le danger, c’est plutôt l’acte de la force que d’affronter le danger même.

Il faut répondre que, comme nous l’avons vu (art. 3), Aristote dit (Eth., liv. 3, loc. cit.) que la force a plutôt pour objet de réprimer la crainte que de modérer l’audace. Car il est plus difficile de réprimer la crainte que de modérer l’audace, parce que le danger qui est l’objet de l’audace et de la crainte est par lui-même de nature à réprimer l’audace, tandis qu’il ne fait qu’augmenter la crainte. Or, il appartient à la force d’attaquer selon qu’elle règle l’audace ; au lieu que la résistance qu’elle oppose résulte de la compression de la crainte. C’est pourquoi l’acte principal de la force, c’est de résister, c’est-à-dire de rester immobile dans le danger plutôt que d’attaquer. [Q124-2]

Article 7 : L’homme fort agit-il pour le bien de sa propre habitude ?

123

Objection N°1.

Il semble que l’homme fort n’agisse pas pour le bien de sa propre habitude. Car dans la pratique, quoique la fin soit la première dans l’intention, elle est cependant la dernière dans l’exécution. Or, l’acte de la force dans l’exécution est postérieur à l’habitude même de cette vertu. Il ne peut donc pas se faire que l’homme fort agisse pour le bien de sa propre habitude.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (De Trin., liv. 13, chap. 8) : À l’égard des vertus que nous aimons pour la béatitude seule, il y en a qui osent nous engager à ne pas aimer la béatitude, en nous disant de les aimer pour elles-mêmes. Si nous le faisions, nous cesserions de les aimer elles-mêmes, du moment que nous n’aimerions plus la béatitude qui est la seule cause pour laquelle nous les aimons. Or, la force est une vertu. L’acte de la force ne doit donc pas se rapporter à la force elle-même, mais à la béatitude.

Objection N°3.

D’après saint Augustin (Lib. de mor. Eccles., chap. 15) la force est l’amour qui supporte tout facilement à cause de Dieu. Or, Dieu n’est pas l’habitude de la force, mais il est quelque chose de mieux, parce qu’il faut que la fin vaille mieux que les moyens. L’homme fort n’agit pas donc pour le bien de sa propre habitude.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 7) que la force est pour l’homme fort une chose honorable et bonne. Or, telle est la fin de ses actions.

Conclusion.

Le fort agit pour le bien de son habitude, comme pour sa fin prochaine, c’est-à-dire qu’il exprime dans ses actes la ressemblance de son habitude, quoique d’ailleurs il agisse pour la béatitude et pour l’amour de Dieu, comme pour sa fin dernière.

Il faut répondre qu’il y a deux sortes de fin, la fin prochaine et la fin dernière. La fin prochaine de chaque agent consiste à communiquer à un autre la ressemblance de sa forme. Ainsi la fin du feu qui échauffe c’est de transmettre à celui qui le subit quelque chose de semblable à sa chaleur ; la fin

de celui qui fait un édifice, c'est d'imprimer à la matière la ressemblance de son art. Tout le bien qui résulte de là et qu'on a eu en vue peut être appelé la fin éloignée de l'agent[1]. Mais, comme dans les travaux qu'on exécute la matière extérieure est disposée par l'art, de même dans la pratique les actes humains sont disposés par la prudence. On doit donc dire que le fort a pour fin prochaine d'exprimer la ressemblance de son habitude dans ses actes[2] ; car il se propose d'agir conformément à son habitude ; et il a pour fin éloignée la béatitude ou Dieu.
La réponse aux objections est par là même évidente. Car la première supposait que la fin que le fort se proposait était l'essence même de l'habitude, au lieu qu'elle en est seulement la ressemblance qu'il exprime dans son acte, comme nous l'avons dit. Les deux autres s'appuient sur la fin dernière.

Article 8 : Le fort se délecte-t-il dans son acte ?

123

Objection N°1.

Il semble que le fort se délecte dans son acte. Car la délectation est une opération naturelle de l'esprit qui n'est pas entravée, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 4, 6 et 8). Or, l'opération du fort provient de l'habitude qui agit à la manière de la nature. Par conséquent il trouve du plaisir dans son acte.

Réponse à l'objection N°1 :

La violence de l'acte ou de la passion d'une puissance empêche une autre puissance d'agir. C'est pourquoi le sentiment de la douleur empêche l'âme du fort de ressentir du plaisir dans sa propre opération[3].

Objection N°2.

Sur ces paroles de saint Paul (Gal., chap. 5) : Le fruit de l'esprit est la charité, la joie et la paix, saint Ambroise dit que les œuvres des vertus sont appelées des fruits, parce qu'elles remplissent l'âme d'une joie sainte et pure. Or, le fort fait des actes de vertu. Il se délecte donc dans son acte.

Réponse à l'objection N°2 :

Les actions vertueuses sont agréables, surtout à cause de leur fin ; elles peuvent être tristes dans leur nature, et c'est principalement ce qui à lieu à l'égard de la force. C'est pour ce motif qu'Aristote observe (Eth., liv. 3, chap. 9) que dans toutes les vertus les actes ne sont accompagnés de plaisir qu'autant qu'on en considère la fin.

Objection N°3.

Ce qui est plus faible est vaincu par ce qu'il y a de plus fort. Or, le fort aime plus le bien de la vertu que son propre corps qu'il expose à la mort. La délectation que lui procure le bien de la vertu anéantit donc la douleur corporelle, et par conséquent il fait tout avec plaisir.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans l'homme fort la joie de la vertu l'emporte sur la tristesse spirituelle. Mais parce que la douleur corporelle est plus sensible, et que les perceptions sensitives sont celles qui se manifestent le plus dans l'homme, il s'ensuit que la grandeur des souffrances physiques fait disparaître en quelque sorte la joie de l'esprit, qui a pour objet la fin de la vertu.

1 Ainsi l'architecte qui construit une maison a pour fin éloignée d'abriter ceux qui l'habiteront et de les protéger contre l'intempérie des saisons. †

2 C'est ce qui arrive quand il brave comme il faut et quand il faut, les plus grands périls pour faire le bien. †

3 Saint Augustin rend admirablement cette opposition de la douleur physique avec la joie spirituelle (De mor. Eccles., chap. 22). †

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 9) que le fort paraît ne trouver aucune jouissance dans son acte.

Conclusion.

Le fort goûte des joies spirituelles d’un côté lorsqu’il considère son acte et sa fin, mais d’un autre côté il éprouve de la douleur et de la tristesse par suite des chagrins et des peines qu’il est obligé de supporter.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (1a 2æ, quest. 31, art. 3 à 5) en traitant des passions, il y a deux sortes de délectation : l’une corporelle, qui résulte des impressions du corps ; l’autre spirituelle, qui est produite par les perceptions de l’âme. Celle-ci est l’effet propre des actions vertueuses, parce qu’on considère en elles le bien de la raison. Or, l’acte principal de la force consiste à supporter des choses qui sont pénibles au point de vue même de la pensée, telles que la perte de la vie corporelle que l’homme vertueux aime, non seulement comme un bien naturel, mais encore comme une chose nécessaire aux actes de vertu et à ce qui les concerne. Il consiste aussi à supporter des souffrances corporelles, comme les blessures ou les coups. C’est pourquoi le fort a, d’un côté, de quoi se délecter spirituellement, en considérant l’acte même de la vertu qu’il pratique et sa fin ; de l’autre, il a aussi de quoi gémir spirituellement et corporellement, quand il considère la perte de sa propre vie. C’est ce qui faisait dire à Eléazar (2 Mach., 6, 30) : Je souffre d’horribles douleurs dans mon corps, mais dans mon âme j’ai de la joie à les souffrir pour votre crainte. — La douleur sensible du corps empêche d’éprouver la joie spirituelle de la vertu, à moins que l’abondance de la grâce de Dieu n’élève l’âme vers les choses divines dans lesquelles elle se délecte plus fortement que les peines matérielles ne l’affectent. C’est ainsi que le B. Tiburce[1], quand il marchait les pieds nus sur des charbons ardents, disait qu’il lui semblait marcher sur des fleurs. La vertu de la force empêche que la raison ne soit absorbée par les douleurs corporelles, et la joie qu’elle produit surpasse la tristesse de l’âme en tant que l’homme préfère le bien de la vertu à la vie corporelle et à tout ce qui lui appartient. C’est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 9, et liv. 2, chap. 3) qu’on ne demande pas du fort qu’il éprouve une joie sensible, mais il suffit qu’il ne s’attriste pas.

Article 9 : La force consiste-t-elle surtout dans ce qui est soudain et imprévu ?

123

Objection N°1.

Il semble que la force ne consiste pas surtout dans ce qui arrive subitement. Car une chose paraît être soudaine quand elle arrive sans qu’on y pense. Or, Cicéron dit (Rhet., liv. 2 de invent.) que la force affronte les périls et supporte les fatigues, après les avoir considérés. Elle ne consiste donc pas principalement dans ce qui est imprévu.

Objection N°2.

Saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 38) : Il appartient à l’homme fort de ne pas dissimuler quand quelque chose le menace, mais d’aller au-devant, d’y réfléchir en lui-même, et de prévenir, par la prévoyance de la pensée, ce qui doit arriver, afin qu’il ne dise pas par la suite : Je suis tombé dans ce malheur, parce que je ne pensais pas qu’il pouvait arriver. Or, dès qu’une chose est soudaine, il n’y a pas lieu d’y pourvoir à l’avance. Par conséquent l’action de la force n’a pas pour objet ce qui est instantané.

1 Cette légende se trouve dans l’office de saint Tiburce : Prunæ enim mihi flores videntur (Brev. rom., 11 august.). †

Objection N°3.

Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 8) que le fort a bon espoir. Or, l'espérance attend une chose à venir, ce qui répugne à ce qui est soudain. L'opération de la force n'a donc pas ces choses pour objet.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 8) que la force se manifeste surtout dans les grands dangers, quand ils sont subits et imprévus.

Conclusion.

La force, à l'égard de ce qui consiste dans l'élection, n'a pas pour objet ce qui est subit et imprévu, quoique ces choses manifestent mieux l'habitude de cette vertu, selon qu'elle est établie fortement dans l'âme.

Il faut répondre que dans l'opération de la force il y a deux choses à considérer. L'une regarde la détermination qu'elle prend. À ce point de vue, la, force n'a pas pour objet ce qui est soudain ; car le fort a soin de réfléchir à l'avance aux périls qu'il peut courir pour pouvoir leur résister ou les supporter plus facilement ; parce que, selon la pensée de saint Grégoire (Hom. 25 in Ev.), les traits que l'on prévoit frappent moins, et nous supportons plus facilement les maux de ce monde, si nous savons nous en garantir par le bouclier de la prévision. — La seconde considération à faire regarde sa manifestation. Sous ce rapport, la force se montre principalement dans les circonstances imprévues. Car, d'après Aristote (Eth., liv. 3, chap. 8), c'est principalement dans les périls qui sont subits que l'habitude de la force se manifeste ; parce qu'alors elle agit comme une seconde nature. C'est pourquoi, si quelqu'un, sans préméditation, fait un acte de vertu, lorsque la nécessité le pousse par suite d'un péril imprévu, il montre par là même que l'habitude de la force est profondément établie dans son âme. Au contraire, celui qui n'a pas l'habitude de cette vertu peut, par de longues réflexions, disposer son esprit à affronter ces périls, mais il ne les brave pas subitement. D'ailleurs le fort use lui-même de cette préparation éloignée quand il en a le temps[1].

La réponse aux objections est par là même évidente.

Article 10 : Le fort fait-il usage de la colère dans ses actions ?

123

Objection N°1.

Il semble que l'homme fort ne fasse pas usage de la colère, quand il agit. Car on ne doit pas prendre pour l'instrument de son action ce dont on ne peut se servir librement. Or, l'homme ne peut se servir ainsi de la colère ; il n'a pas le pouvoir de l'exciter quand il veut et de la calmer quand il lui plaît, puisque, selon l'observation d'Aristote dans son livre sur la Mémoire (chap. 2), quand une passion corporelle est mise en mouvement, elle ne s'apaise pas aussitôt qu'on le veut. L'homme fort ne doit donc pas employer la colère pour agir.

Réponse à l'objection N°1 :

La colère qui est réglée par la raison se trouve soumise à son empire. D'où il suit que l'homme s'en sert à volonté ; mais il n'en est pas de même de la colère immodérée.

1 Parce que le meilleur moyen pour s'aguerrir contre un danger et pour le braver c'est de méditer à l'avance les moyens par lesquels on peut le vaincre. Les Romains devinrent braves en faisant de l'art de la guerre l'objet de leurs méditations continuelles, selon l'expression de Végèce. †

Objection N°2.

Celui qui se suffit par lui-même pour faire une chose ne doit pas appeler à son secours quelque chose de plus infirme et déplus imparfait. Or, la raison suffit par elle-même pour exécuter l'œuvre de la force dont la colère est incapable. C'est ce qui fait dire à Sénèque (De ira, liv. 1, chap. 16) : La raison suffit par elle-même non seulement pour prévoir ce qu'il faut faire, mais encore pour l'exécuter. Qu'y a-t-il de plus insensé pour elle que de demander du secours à la colère ? Ce qui est stable s'aide-t-il de ce qui est incertain ? ce qui est fidèle, de ce qui est perfide ? ce qui est sain de ce qui est malade ? La force ne doit donc pas employer la colère.

Réponse à l'objection N°2 :

La raison n'emploie pas la colère pour agir, comme si elle en recevait du secours, mais elle l'emploie parce qu'elle se sert de l'appétit sensitif comme d'un instrument, aussi bien que des membres du corps. Il ne répugne pas que l'instrument soit plus imparfait que l'agent principal, comme le marteau est plus imparfait que l'ouvrier. Sénèque était de l'école des stoïciens[1], et c'est contre Aristote directement qu'il parle dans le passage cité.

Objection N°3.

Comme il y en a que la colère excite à faire de plus grands actes de courage, de même il y en a qui y sont également portés par le chagrin ou la convoitise. D'où Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 8) que les bêtes sont portées par la tristesse ou la douleur à braver les dangers, et que les adultères deviennent très audacieux quand la concupiscence les enflamme. Or, la force n'emploie pour agir ni la douleur, ni la concupiscence. On ne doit donc pas, pour la même raison, l'unir à la colère.

Réponse à l'objection N°3 :

La force, comme nous l'avons dit (art. 6), produisant deux actes, supporter et attaquer, elle n'a pas recours à la colère pour le premier, parce que la raison seule suffit par elle-même pour le produire. Mais quand il faut attaquer, elle emploie la colère plutôt que les autres passions, parce qu'il appartient à la colère d'assaillir celui dont elle croit avoir à se plaindre. Par conséquent elle coopère directement avec la force pour ce qui est de l'attaque. Au contraire, la tristesse succombe par sa propre nature sous celui qui lui nuit. C'est seulement par accident qu'elle aide à l'attaque, soit parce qu'elle est cause de la colère, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 47, art. 3), soit parce qu'on s'expose au péril pour la fuir[2]. De même la concupiscence tend par sa propre nature au bien qui délecte, ce qui est par soi-même, en opposition avec l'agression des dangers. Cependant, par accident, elle aide quelquefois à l'attaque, quand on veut se jeter dans des périls plutôt que de se priver de ce qui est agréable. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 8) que parmi les différentes espèces de courage qu'inspirent les passions, le plus naturel est sans doute celui qu'excite la colère ; mais, pour être véritable, il faut qu'il soit l'effet d'un choix, d'une préférence, et qu'il ait pour but une fin légitime.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (loc. cit.) que ceux qui sont forts agissent par colère.

Conclusion.

Le fort emploie pour produire un acte de force, non pas toute espèce de colère, mais celle qui est réglée par la raison.

1 Sénèque prétend bien n'être d'aucune école, mais le caractère général de sa philosophie le range avec raison parmi les stoïciens. Voyez au sujet de ce stoïcisme le beau travail de M. Franz de Champagny sur les Césars. †

2 On ne craint pas de s'exposer à de grands périls pour être délivré de la douleur dont la tristesse est la cause. †

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 24, art. 2) à l'égard de la colère et de toutes les autres passions, les péripatéticiens et les stoïciens[1] ont été d'un sentiment différent. Car les stoïciens bannissaient de l'âme du sage ou de l'homme vertueux la colère et toutes les autres passions ; au lieu que les péripatéticiens, dont Aristote fut le chef, attribuaient aux hommes vertueux la colère et les autres passions de l'âme, mais ils voulaient qu'elles fussent réglées par la raison. Peut-être ces philosophes différaient-ils moins au fond que dans leur manière de s'exprimer. Car les péripatéticiens donnaient le nom de passions à tous les mouvements de l'appétit sensitif, quels qu'ils fussent, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 24, art. 2). Et parce que l'appétit sensitif est mû par l'empire de la raison, pour qu'il coopère plus promptement à l'action, ils supposaient que la colère et les autres passions devaient se trouver dans les hommes vertueux, mais réglées conformément à l'ordre de la raison. Les stoïciens, au contraire, donnaient le nom de passions aux affections immodérées de l'appétit sensitif, et par conséquent ils les appelaient des maladies de l'âme. C'est pourquoi ils les séparaient absolument de la vertu. Ainsi donc le fort emploie la colère modérée pour produire son action, mais il ne se sert pas de celle qui est immodérée[2].

Article 11 : La force est-elle une vertu cardinale ?

123

Objection N°1.

Il semble que la force ne soit pas une vertu cardinale. Car la colère, comme nous l'avons dit (art. préc.), a la plus grande affinité avec la force. Or, la colère n'est pas une passion principale, ni l'audace qui appartient aussi à la force. On ne doit donc pas faire de la force une vertu cardinale.

Réponse à l'objection N°1 :

L'audace et la colère ne coopèrent pas avec la force pour la production de son acte qui consiste à supporter[3], et qui manifeste avec le plus d'éclat sa fermeté ; car c'est par cet acte que le fort comprime la crainte qui est une passion principale, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 25, art. 4).

Objection N°2.

La vertu se rapporte au bien. Or, la force ne se rapporte pas au bien directement, mais elle se rapporte plutôt au mal ; c'est-à-dire qu'elle a pour but de supporter les périls et les fatigues, comme le dit Cicéron (De invent., liv. 2). Elle n'est donc pas une vertu cardinale.

Réponse à l'objection N°2 :

La vertu a pour but le bien de la raison qu'il faut conserver contre les attaques des méchants. Ainsi la force se rapporte aux maux corporels, comme aux choses contraires auxquelles elle résiste ; et elle se rapporte au bien de la raison, comme à la fin qu'elle se propose de conserver.

Objection N°3.

La vertu cardinale a pour objet les choses sur lesquelles roule principalement la vie humaine, comme une porte sur ses gonds. Or, la force a pour objet les dangers de mort qui se présentent rarement dans le cours de la vie. On ne doit donc pas la considérer comme une vertu cardinale ou principale.

Réponse à l'objection N°3 :

---

1 La discussion de ces deux systèmes a été très approfondie (1a 2æ, quest. 24, art. 2). †

2 Le fort ne peut faire usage de cette dernière espèce de colère, parce qu'il cesserait d'être vertueux. †

3 Supporter est son acte principal, et elle n'a pas besoin de s'unir avec la colère pour le produire ; attaquer est son acte secondaire à l'égard duquel elle se sert de cette passion à titre d'instrument. †

Quoique les dangers de mort soient rarement imminents, cependant les occasions de ces dangers se présentent souvent, puisque l'homme se fait des ennemis mortels à cause de la justice qu'il observe et des autres biens qu'il fait.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire (Mor., liv. 22, chap. 1), saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 6, Beati pauperes), et saint Augustin (Lib. de mor. Eccles., chap. 15), mettent la force au nombre des quatre vertus cardinales ou principales.

Conclusion.

Puisque la force revendique principalement pour elle-même une condition générale de toutes les vertus, qui est la fermeté, c'est avec raison qu'on l'a mise au nombre des vertus cardinales.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 61, art. 3 et 4), on appelle vertus cardinales ou principales celles qui revendiquent principalement pour elles-mêmes ce qui appartient en général aux vertus. Or, parmi les autres conditions générales de la vertu se trouve la fermeté d'action, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 4). La force revendique principalement pour elle-même le mérite de cette qualité. Car celui qui se tient ferme est d'autant plus louable qu'il est plus fortement excité à tomber ou à reculer. Or, l'homme est porté à s'éloigner de ce qui est conforme à la raison par le bien qui le délecte et par le mal qui l'afflige. Mais la douleur du corps agit sur lui plus vivement que la volupté. Car saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quæst. 36) qu'il n'y a personne qui ne fuie la douleur plus qu'il ne recherche le plaisir. En effet, nous voyons que les bêtes les plus farouches sont détournées des plus grandes jouissances par la crainte de souffrir. Et parmi les douleurs de l'âme ainsi que parmi les périls, ceux qu'on redoute le plus ce sont ceux qui mènent à la mort et auxquels l'homme fort résiste avec une inébranlable fermeté. La force est donc une vertu cardinale.

Article 12 : La force l'emporte-t-elle sur toutes les autres vertus ?

123

Objection N°1.

Il semble que la force l'emporte sur toutes les autres vertus. Car saint Ambroise dit (De offic., liv. 1, chap. 35) : La force est une vertu qui est en quelque sorte plus élevée que les autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Ambroise met la force avant toutes les autres vertus, relativement à l'utilité générale, c'est-à-dire selon qu'elle est utile dans l'armée, l'État ou la famille. C'est pourquoi il dit préalablement : Maintenant parlons de la force, qui étant en quelque sorte plus élevée que les autres vertus, comprend les affaires militaires et les affaires domestiques.

Objection N°2.

La vertu a pour objet ce qui est difficile et bon. Or, la force se rapporte à ce qu'il y a de plus difficile. Elle est donc la plus grande des vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

L'essence de la vertu consiste plutôt dans ce qui est bien que dans ce qui est difficile. Par conséquent on doit plutôt apprécier la grandeur de la vertu d'après la nature du bien que d'après la nature des difficultés qu'une chose présente[1].

1 Car il y a des crimes qui présentent une certaine difficulté à accomplir, et, par conséquent, ce n'est pas sur l'effort seul de la puissance qu'on doit juger la moralité de l'acte. †

Objection N°3.

La personne de l'homme est plus noble que ses biens. Or, la force a pour objet la personne de l'homme qu'on expose au danger de la mort pour le bien de la vertu. Au lieu que la justice et les autres vertus se rapportent aux biens extérieurs. La force est donc la plus importante des vertus morales.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme n'expose sa personne à la mort que pour faire respecter la justice. C'est pourquoi le mérite de la force dépend en quelque sorte de la justice. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (De offfic., liv. 1, chap. 35) que la force sans la justice est une source d'iniquité : car plus elle est puissante et plus elle est prompte à opprimer le faible.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. Cicéron dit (De offic., liv. 1, in tit. de Just.) : La splendeur de la vertu brille surtout dans la justice qui donne aux gens de bien leur nom.

Objection N°5.

Aristote dit (Rhet., liv. 1, chap. 9) : Les plus grandes vertus doivent être nécessairement celles qui sont les plus utiles aux autres. Or, la libéralité paraît plus utile que la force. Elle est donc une vertu plus grande.

Réponse à l'objection N°5 :

La libéralité est utile pour rendre quelques services particuliers ; mais la force a une utilité générale, puisqu'elle sert à la conservation de l'ordre entier de la justice. C'est pour cela qu'Aristote dit (Rhet., chap. 9) que les justes et les forts sont très aimés, parce qu'ils rendent les plus grands services dans la guerre et dans la paix.

Conclusion.

La prudence est la première des vertus cardinales, après elle vient la justice, puis la force et enfin la tempérance.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 6, chap. 8), pour les choses qui ne tirent pas leur grandeur de leur masse, plus grands et meilleurs sont des termes synonymes. Par conséquent plus la vertu est grande et meilleure elle est. Or, le bien de la raison est le bien de l'homme, d'après saint Denis (De div. nom., chap. 4). La prudence qui est la perfection de la raison possède ce bien essentiellement ; la justice l'exécute, en tant qu'il lui appartient d'établir dans toutes les choses humaines l'ordre de la raison. Quant aux autres vertus, elles conservent ce bien en ce qu'elles règlent les passions pour qu'elles n'en détournent pas l'homme. Parmi ces dernières la force occupe le premier rang, parce que la crainte de la mort est celle qui a le plus de puissance pour engager l'homme à s'éloigner du bien de la raison. Après elle vient la tempérance, parce que les jouissances sensibles sont celles qui produisent le plus grand obstacle à cette espèce de bien. Mais ce qui se dit de l'essence est avant ce qui se rapporte à la cause efficiente, et cette dernière est avant la cause conservatrice qui ne fait que d'éloigner les obstacles. Par conséquent la première de toutes les vertus cardinales est la prudence, la seconde la justice, la troisième la force, la quatrième la tempérance, et c'est après ces vertus qu'on doit placer les autres.

Nous accordons la quatrième. [Q124-1] ; [Q124-2]

123

QUESTION 124 : DU MARTYRE

Question 124 : Du martyre.....513
Article 1 : Le martyre est-il un acte de vertu ?.....514
Article 2 : Le martyre est-il un acte de force ?.....515
Article 3 : Le martyre est-il un acte de la plus haute perfection ?.....517
Article 4 : La mort est-elle de l’essence du martyre ?.....518
Article 5 : N’y a-t-il que la foi qui soit cause du martyre ?.....520

Après avoir parlé de la force, nous avons à nous occuper du martyre qui est son acte.

À ce sujet cinq questions se présentent :

1. Le martyre est-il un acte de vertu ?
2. Est-ce un acte de force ?
3. Cet acte est-il de la plus grande perfection ?
4. La mort est-elle de l’essence du martyre ?
5. Quelle est sa cause ?

Article 1 : Le martyre est-il un acte de vertu ?

124

Objection N°1.

Il semble que le martyre ne soit pas un acte de vertu. Car tout acte de vertu est volontaire. Or, quelquefois le martyre n'est pas volontaire, comme on le voit à l'égard des innocents qui ont été tués pour le Christ et dont saint Hilaire dit (Sup. Matth., can. 1) : qu'ils sont arrivés à l'éternité parfaite par la gloire du martyre. Le martyre n'est donc pas un acte de vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a des auteurs qui ont prétendu que les saints innocents avaient fait miraculeusement usage de leur libre arbitre, de telle sorte qu'ils souffrirent le martyre volontairement. Mais parce que ce sentiment n'est pas démontré par l'Écriture[1], il vaut mieux répondre que ces enfants ont obtenu par la grâce de Dieu la gloire du martyre que les autres méritent par leur volonté propre. Car quand on répand son sang pour le Christ, cet acte tient lieu du baptême. Par conséquent comme le mérite du Christ opère dans les enfants baptisés au moyen de la grâce du baptême pour leur faire obtenir la gloire céleste ; de même dans ceux qui ont été mis à mort pour lui le mérite de ses souffrances a opéré pour leur faire obtenir la palme du martyre. C'est ce qui fait dire à saint Augustin en s'adressant à ces victimes (In serm. de Epiph. 66, de divers, chap. 3) : Il doutera de la couronne que vous avez gagnée en souffrant pour le Christ, celui qui croit que le baptême du Christ ne sert pas aux enfants. Vous n'étiez pas d'un âge assez avancé pour croire au Christ qui devait souffrir ; mais vous aviez la chair dans laquelle vous avez souffert pour le Christ qui devait souffrir lui-même.

Objection N°2.

Jamais un acte de vertu n'est défendu. Or, il est défendu de se tuer, comme nous l'avons vu (quest. 64, art. 5), et c'est cependant là la consommation du martyre. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 1, chap. 26) que dans le temps de la persécution il y a eu de saintes femmes qui pour se soustraire aux brigands qui en voulaient à leur honneur, se sont jetées à la rivière, et que comme elles en sont mortes, l'Église catholique célèbre avec beaucoup de pompe leur martyre. Le martyre n'est donc pas un acte de vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Augustin dit au même endroit que l'autorité divine a pu porter l'Église par des témoignages dignes de foi à honorer la mémoire de ces saintes femmes[2].

Objection N°3.

Il est louable de s'offrir de soi-même pour exécuter un acte de vertu. Or, il n'est pas louable de se livrer pour être martyrisé, il semble plutôt que ce soit un acte de présomption et un acte dangereux. Le martyre n'est donc pas un acte de vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Les préceptes de la loi ont pour objet les actes de vertu. Or, nous avons dit (quest. 108, art. 1, Réponse N°4) qu'il y a dans la loi divine des préceptes qui ont été établis pour disposer l'âme, c'est-à-dire pour préparer l'homme à faire telle ou telle chose quand il convient. De même il y en a qui appartiennent à l'acte de la vertu relativement à la disposition de l'âme, afin que le cas se présentant, l'homme agisse

1 Il est même contraire à l'opinion des Pères (Vid. Aug., serm. 66 et epist. 28, et saint Pierre Chrysologue, serm. 152). †

2 D'après saint Ambroise, sainte Pélagie, sa mère et sa sœur se précipitèrent dans un fleuve pour échapper à la poursuite des soldats (De virg., liv. 3), et Sophronie échappa à la violence de Maxence, en se donnant la mort, d'après Eusèbe (Hist. eccles., liv. 5). On peut dire d'ailleurs que ces saintes femmes ont ainsi agi par inspiration. †

conformément à la raison[1]. Cette observation est principalement applicable au martyre, qui consiste à supporter d'une manière convenable les peines que l'on subit injustement. On ne doit pas fournir à un autre l'occasion de faire une injustice ; mais s'il l'a faite, on doit la supporter modérément.

Mais c'est le contraire. La récompense de la béatitude n'est due qu'à un acte de vertu. Or, elle est due au martyre, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 5, 10) : Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux. Le martyre est donc un acte de vertu.

Conclusion.

Le martyre est un acte de vertu par laquelle on reste inébranlable dans la justice et la vérité contre les attaques des persécuteurs.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1, Réponse N°3), il appartient à la vertu qu'on reste ferme dans le bien de la raison. Or, le bien de la raison consiste dans la vérité, comme dans son objet propre, et dans la justice, comme dans son propre effet, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 109, art. 1 et 2, et quest. préc., art. 12). Et comme il appartient à l'essence du martyre qu'on reste ferme et inébranlable dans la vérité et la justice contre les attaques des persécuteurs, il s'ensuit évidemment qu'il est un acte de vertu.

Article 2 : Le martyre est-il un acte de force ?

124

Objection N°1.

Il semble que le martyre ne soit pas un acte de force. Car en grec le mot μάρτυρ signifie témoin. Or, on rend témoignage à la foi de Jésus-Christ d'après ces paroles (Actes, 1, 8) : Vous serez nos témoins dans Jérusalem, etc. Et saint Maxime dit dans un de ses discours : La mère du martyre, c'est la foi catholique que d'illustres athlètes ont scellée de leur sang. Le martyre est donc plutôt un acte de foi qu'un acte de force.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans l'acte de la force il y a deux choses à considérer : l'une est le bien dans lequel le fort est affermi, et c'est là la fin de cette vertu ; l'autre est la fermeté par laquelle on ne se laisse pas vaincre par les efforts contraires qui tendent à détourner de ce bien, et c'est en cela que consiste l'essence même de la force. Or, comme le courage civique affermit l'âme de l'homme dans la justice humaine, pour la conservation de laquelle il affronte les dangers de mort ; de même la force qui est produite par la grâce affermit l'âme humaine dans le bien de la justice divine qui existe par la foi de Jésus-Christ, selon l'expression de saint Paul (Rom., 3, 22). Ainsi le martyre se rapporte à la foi comme à la fin dans laquelle il affermit, et il appartient à la force comme à l'habitude qui le produit.

Objection N°2.

Un acte louable appartient surtout à la vertu qui porte à le faire, qu'il manifeste et sans laquelle il est sans valeur. Or, c'est principalement la charité qui porte au martyre ; d'où saint Maxime dit (ibid.) que la charité du Christ triomphe dans ses martyrs. C'est cette vertu que l'acte du martyre manifeste tout particulièrement, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 15, 13) : Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Sans la charité le martyre ne vaut rien, suivant ces autres paroles de saint Paul (1 Cor., 13, 3) : Quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. Le martyre est donc plutôt un acte de charité qu'un acte de force.

1 Ainsi la loi demande que nous soyons dans la disposition de tout souffrir plutôt que d'abandonner notre foi. †

Réponse à l'objection N°2 :

La charité porte à l'acte du martyre, comme son motif premier et principal, à la manière de la vertu qui le commande, tandis que la force est son motif propre et agit comme la vertu qui le produit. D'où il résulte que le martyre est l'acte de la charité, selon qu'elle le commande[1], tandis qu'il est l'acte de la force, selon qu'elle le produit. Il est par conséquent une manifestation de ces deux vertus. Quant à ce qu'il a de méritoire, il le doit à la charité, comme tout autre acte de vertu. C'est pourquoi sans elle il n'a aucune valeur.

Objection N°3.

Saint Augustin dit dans un sermon sur saint Cyprien : Il est facile d'honorer un martyr en célébrant sa mémoire, mais la grande chose c'est d'imiter sa foi et sa patience. Or, dans chaque acte de vertu on loue principalement la vertu dont il émane. Le martyre est donc plutôt un acte de patience qu'un acte de force.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 6), l'acte principal de la force, c'est de supporter. C'est ce que fait le martyr. Il ne lui appartient pas de produire l'acte secondaire de cette vertu qui consiste à attaquer. Et, parce que la patience sert la force relativement à son acte principal qui consiste à supporter les périls, il s'ensuit qu'on loue dans les martyrs la patience par concomitance.

Mais c'est le contraire. Saint Cyprien dit dans son épître aux martyrs et aux confesseurs (liv. 2, epist. 6) : O bienheureux martyrs ! par quelles louanges vous exalterais-je ? O soldats courageux ! comment pourrais-je dire toute la force de votre âme ? Or, comme on loue les hommes d'après la vertu dont ils accomplissent les actes, il s'ensuit que le martyre est un acte de force.

Conclusion.

Puisque le martyre affermit les fidèles dans la justice et la vérité contre le péril de la mort, il est évident qu'il appartient à l'acte de la force.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 1 et suiv.), il appartient à la force d'affermir l'homme dans le bien de la vertu contre les dangers de mort, surtout contre ceux qu'on court à la guerre. Or, il est évident que dans le martyre l'homme reste inébranlablement attaché au bien de la vertu, puisqu'il n'abandonne pas la foi et la justice, malgré les dangers de mort imminents dont le menacent ses persécuteurs dans une sorte de combat particulier. C'est ce qui fait dire à saint Cyprien (loc. cit.) : La multitude de ceux qui étaient présents vit avec admiration ce combat céleste et la victoire des serviteurs du Christ qui conservèrent la liberté de leur parole, la pureté de leur âme, et qui montrèrent une force toute divine. D'où il est évident que le martyre est l'acte de la force, et c'est pour cela que l'Église dit de ceux qui l'ont souffert, qu'ils ont été forts dans le combat.

124

1 Ces paroles ne signifient pas que le martyre est toujours commandé par la charité habituelle, quoique Alain de Lisle, saint Bonaventure et plusieurs autres auteurs aient été de ce sentiment. Car il suffit d'avoir l'attrition et de donner sa vie pour le Christ, pour être véritablement martyr, comme l'observe Sylvius, d'après les saints Pères (Voy., part. 3, quest. 66, art. 9, ap. Sylvium). Mais on peut entendre que le martyre est toujours commandé par la charité habituelle ou actuelle, au moyen du secours de Dieu, qui excite l'âme, quoiqu'il n'habite pas encore en elle. †

Article 3 : Le martyre est-il un acte de la plus haute perfection ?

124

Objection N°1.

Il semble que le martyre ne soit pas un acte de la plus haute perfection. Car la perfection paraît comprendre ce qui est de conseil et non ce qui est de précepte, parce qu'elle n'est pas de nécessité de salut. Or, le martyre paraît être de nécessité de salut. Car l'Apôtre dit (Rom., 10, 10) : Qu'on croit de cœur pour être justifié, mais qu'on confesse de bouche pour être sauvé. Et d'après saint Jean (1 Jean, 3, 16) : Nous devons donner notre vie pour nos frères. Le martyre n'appartient donc pas à la perfection.

Réponse à l'objection N°1 :

Il n'y a pas d'acte de perfection qui soit de conseil, sans être de précepte dans certain cas, et sans être, pour ainsi dire, de nécessité de salut. Ainsi saint Augustin observe (Lib. de adult. conjug., chap. 13) que le mari devient obligé de garder la continence, si son épouse est absente ou malade. C'est pourquoi, si en certaines circonstances le martyre est de nécessité de salut, cela ne prouve rien contre sa perfection. Car il y a aussi des cas où il n'est pas nécessaire au salut de se faire martyriser ; par exemple, quand on s'y expose par zèle pour la foi, ou par l'ardeur de la charité fraternelle, comme l'histoire rapporte que les martyrs le firent si souvent. Ces préceptes doivent s'entendre de la disposition de l'âme.

Objection N°2.

Il semble plus parfait de donner à Dieu son âme, ce qui se fait par l'obéissance, que de lui donner son propre corps, ce qui a lieu par le martyre. D'où saint Grégoire conclut (Mor., liv. ult., chap. 10) que l'obéissance est préférable à toutes les victimes. Le martyre n'est donc pas l'acte le plus parfait.

Réponse à l'objection N°2 :

Le martyre embrasse ce qu'il peut y avoir de plus élevé dans l'obéissance ; il rend obéissant jusqu'à la mort, à l'exemple du Christ dont il est dit (Phil., 2, 8), qu'il a obéi jusqu'à mourir. D'où il est évident que le martyre est par lui-même plus parfait que l'obéissance prise absolument.

Objection N°3.

Il vaut mieux être utile aux autres que de se conserver soi-même dans le bien ; parce que le bien d'une nation vaut mieux que celui d'un individu (Eth., liv. 1, chap. 2). Or, celui qui supporte le martyre n'est utile qu'à lui-même, tandis que celui qui enseigne est utile à une foule de personnes. L'enseignement et le gouvernement des fidèles sont donc des actes plus parfaits que le martyre.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement s'appuie sur le martyre considéré selon l'espèce propre de son acte ; à ce point de vue il ne l'emporte pas sur les autres actes de vertu, comme la force n'est pas non plus la première de toutes les vertus.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin (Lib. de sanct. virg., chap. 46) met le martyre avant la virginité, qui est cependant une perfection. Le martyre paraît donc être un acte éminent de perfection.

Conclusion.

Le martyre, si on le considère par rapport à la force, n'est pas un acte de la plus grande perfection ; mais si on le considère relativement à la charité qui y pousse, il est de la perfection la plus éminente.

Il faut répondre que nous pouvons parler d'un acte de vertu de deux manières :

1. On peut en parler selon l'espèce de l'acte lui-même, selon qu'il se rapporte à la vertu dont il émane le plus prochainement : sous ce rapport il ne peut pas se faire que le martyre qui consiste à supporter la mort soit l'acte de vertu le plus parfait[1] ; parce que ce n'est pas une chose louable en soi que de supporter la mort ; ce sacrifice n'est digne d'éloge qu'autant qu'on le fait pour un bien qui consiste dans un acte de vertu ; par exemple, pour la foi ou l'amour de Dieu. Par conséquent cet acte de vertu vaut donc mieux que lui, puisqu'il est sa fin.
2. On peut considérer un acte de vertu selon qu'il se rapporte à son motif premier qui est l'amour de la charité. C'est surtout de cette manière qu'un acte appartient à la perfection de la vie ; parce que, comme le dit saint Paul (Col., 3, 14), la charité est le lien de la perfection. Or, parmi tous les actes de vertu le martyre est celui qui démontre le mieux la perfection de la charité. Car on prouve d'autant mieux que l'on aime une chose qu'on méprise pour elle ce qu'on aime le plus et qu'on se décide à souffrir ce qu'il y a de plus odieux. Or, de tous les biens de la vie présente il est évident que celui que l'homme aime le plus c'est sa propre vie, et qu'au contraire ce qu'il hait le plus, c'est la mort, surtout quand elle est accompagnée de tourments corporels. Car, selon la remarque de saint Augustin (Quæst., liv. 83, quest. 36), la crainte des souffrances détourne les brutes des plus grandes jouissances. D'après cela il est évident que de tous les actes humains le martyre est celui qui est le plus parfait dans son genre, comme étant le signe de la plus grande charité, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 15, 13) : Personne ne peut avoir une charité plus grande que de donner sa vie pour ses amis[2].

Article 4 : La mort est-elle de l'essence du martyre ?

124

Objection N°1.

Il semble que la mort ne soit pas de l'essence du martyre. Car saint Jérôme dit (Epist. ad Paul. et Eustoch.) : J'aurais raison de proclamer que la mère de Dieu a été vierge et martyre, quoiqu'elle ait terminé sa vie en paix. Saint Grégoire dit aussi (Hom. 3 in Evang.) : Quoique l'occasion de la persécution manque, notre paix a cependant aussi son martyre ; car, quoique nous ne placions pas notre tête sous le tranchant, cependant nous immolons dans notre âme nos désirs charnels avec le glaive spirituel. On peut donc être martyr sans être mis à mort.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces passages et tous ceux du même genre s'entendent du martyre par analogie[3].

Objection N°2.

Il y a des femmes qui sont louées d'avoir sacrifié leur vie pour conserver leur chasteté ; par conséquent il semble que l'intégrité de cette vertu soit préférable à la vie corporelle elle-même. Or, quelquefois il y en a qui pour confesser la foi chrétienne sacrifient l'intégrité matérielle de la chasteté, comme on le voit à l'égard de sainte Agnès et de sainte Lucie. Il semble donc qu'une femme doive plutôt recevoir le nom de martyre, si elle sacrifie sa virginité pour la foi du Christ, que si elle sacrifiait sa vie corporelle. C'est ce qui faisait dire à sainte Lucie : Si vous me violez malgré moi, ma chasteté méritera une double couronne.

1 Le martyre est un acte de force, et nous avons vu que la force n'était pas la première des vertus. Indépendamment des vertus théologales, elle a encore au-dessus d'elle la prudence et la justice. †

2 Mais si le martyre est le signe de la charité, il ne prouve pas pour cela que celui qui le subit ait plus de charité que celui qui ne le subit pas. Ainsi la sainte Vierge l'a emporté sur toutes les créatures par sa charité, et cependant elle n'a pas fini sa carrière par le martyre. On peut même mourir pour le Christ sans avoir pour cela la charité (1 Cor., 13, 3) : Quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. †

3 C'est ainsi que la sainte Vierge a subi le martyre, parce qu'elle a souffert dans son âme les plus vives douleurs, par suite de la mort de son Fils. †

Réponse à l'objection N°2 :

Pour la femme qui perd sa pureté corporelle ou qui est condamnée à la perdre à l'occasion de la foi chrétienne, il n'est pas évident pour les hommes si elle souffre cette injure par amour pour la foi du Christ ou par mépris pour la chasteté. C'est pourquoi ce témoignage n'est pas suffisant à leurs yeux, et par conséquent il n'a pas la nature propre du martyre. Mais devant Dieu, qui scrute le fond des cœurs, ce sacrifice peut être récompensé, comme le dit sainte Lucie.

Objection N°3.

Le martyre est un acte de force. Il appartient à la force non seulement de braver la mort, mais encore de braver les autres maux, comme le dit saint Augustin (Mus., liv. 6, chap. 15). Or, indépendamment de la mort il y a une multitude d'autres adversités que l'on peut supporter pour la foi du Christ ; tels que la prison, l'exil, la perte des biens, comme on le voit (Héb., chap. 10). Ainsi on célèbre le martyre du pape saint Marcel, qui mourut pourtant en prison. Le martyre n'exige donc pas nécessairement qu'on subisse la peine de mort.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4 et 5), la force a pour objet principal les dangers de mort ; elle ne se rapporte aux autres que conséquemment. C'est pourquoi il n'y a pas de martyre proprement dit[1], quand on souffre seulement la prison, l'exil ou la perte des biens, à moins que la mort ne résulte de ces mauvais traitements.

Objection N°4.

Le martyre est un acte méritoire, comme nous l'avons dit (art. préc. et art. 2, Réponse N°1). Or, il ne peut pas y avoir d'acte méritoire après la mort. Il existe donc auparavant, et par conséquent la mort n'est pas de l'essence du martyre.

Réponse à l'objection N°4 :

Le mérite du martyre n'est pas postérieur à la mort, mais il réside dans son acceptation volontaire, c'est-à-dire en ce que l'on souffre volontairement la mort à laquelle on a été condamné. Cependant il arrive quelquefois qu'après avoir reçu de mortelles blessures pour le Christ, ou après d'autres tribulations qu'on a souffertes de la part des persécuteurs, pour la foi du Christ, et qui se prolongent jusqu'à la mort, on vive encore longtemps. Dans ce cas, l'acte du martyre est méritoire, et il l'est dans le même temps qu'on souffre ces afflictions.

Mais c'est le contraire. Saint Maxime, dans un sermon, dit du martyr qu'il triomphe en mourant pour la foi, lui qui serait vaincu en vivant sans elle.

Conclusion.

Il est de l'essence parfaite du martyre de supporter la mort pour le Christ ou pour Dieu.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), on appelle martyr celui qui rend en quelque sorte témoignage à la foi chrétienne qui nous fait mépriser les biens visibles pour les biens invisibles, selon l'expression de saint Paul (Héb., chap. 11). Il appartient donc au martyre que l'homme rende témoignage de sa foi, en montrant par ses œuvres qu'il méprise les biens présents pour arriver aux biens futurs et invisibles. Or, tant que l'on conserve la vie du corps, on ne montre pas par un acte que l'on méprise tout ce qui est corporel. Car les hommes méprisent ordinairement leurs parents et tout ce qu'ils possèdent, et ils consentent même à endurer toutes les souffrances corporelles pour conserver la vie. C'est pourquoi Satan dit à l'occasion de Job (2, 4) : L'homme donnera toujours peau

1 Ainsi ceux qui souffrent des tourments et qui échappent à la mort par miracle, comme saint Jean, qui fut plongé dans l'huile bouillante, ne sont pas parfaitement et complètement martyrs. †

pour peau, et il abandonnera tout ce qu'il a pour sauver sa vie. C'est ce qui fait qu'on exige, pour que le martyre soit parfait, qu'on endure la mort pour le Christ.

Article 5 : N'y a-t-il que la foi qui soit cause du martyre ?

124

Objection N°1.

Il semble que la foi seule soit la cause du martyre. Car saint Pierre dit (1 Pierre, 4, 15) : Que personne d'entre vous ne souffre comme homicide ou comme voleur, ou pour tout autre motif semblable ; mais s'il souffre comme chrétien, qu'il n'en rougisse pas, mais qu'il en glorifie Dieu. Or, on dit qu'un homme est chrétien par là même qu'il a la foi du Christ. Il n'y a donc que la foi du Christ qui donne la gloire du martyre à ceux qui souffrent.

Réponse à l'objection N°1 :

On appelle chrétien celui qui est disciple du Christ. Or, on est appelé disciple du Christ, non seulement parce qu'on a la foi du Christ, mais encore parce qu'on fait des bonnes œuvres d'après son esprit, suivant ces paroles de saint Paul (Rom., 8, 9) : Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il n'est pas à lui. On l'est aussi parce qu'à son imitation on meurt au péché, selon ces autres paroles du même Apôtre (Gal., 5, 24) : Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses convoitises. C'est pourquoi, comme chrétien, on ne souffre pas seulement pour la confession de la foi, ce qui se fait de vive voix, mais on souffre encore comme tel, quand on souffre pour faire le bien ou pour éviter le mal à cause du Christ, parce que toutes ces choses sont une sorte de profession de foi.

Objection N°2.

Un martyr est un témoin. Or, on ne rend témoignage qu'à la vérité. On n'est donc pas appelé martyr pour avoir rendu témoignage à une vérité quelconque, mais seulement pour avoir déposé en faveur de la vérité divine. Autrement, si l'on mourait pour avoir confessé la vérité de la géométrie ou de toute autre science spéculative, on serait martyr, ce qui est ridicule. Il n'y a donc que la foi qui soit cause du martyre.

Réponse à l'objection N°2 :

La vérité des autres sciences n'appartient pas au culte de la Divinité. C'est pourquoi on ne dit pas que leur vérité se rapporte à la piété ; par conséquent, sa confession ne peut pas être une cause directe du martyre. Mais parce que tout mensonge est un péché, comme nous l'avons vu (quest. 110, art. 3 et 4), le désir d'éviter le mensonge, en tant qu'il est contraire à la loi de Dieu, peut être une cause de martyre, quelle que soit d'ailleurs la vérité qu'il blesse.

Objection N°3.

Parmi les autres œuvres de vertu, les meilleures paraissent être celles qui se rapportent au bien général : parce que le bien d'une nation vaut mieux que celui d'un individu, d'après Aristote (Eth., liv. 1, chap. 2). Par conséquent, s'il y avait quelque autre bien qui fût cause du martyre, il semble que les martyrs seraient principalement ceux qui meurent pour la défense de l'État. Ce que n'observe cependant pas l'Église, car on ne vénère pas comme des martyrs les soldats qui succombent dans une guerre légitime. La foi seule paraît donc être la cause du martyre.

Réponse à l'objection N°3 :

Le bien de l'État est le plus important de tous les biens humains. Mais le bien divin, qui est la cause propre du martyre, l'emporte sur le bien humain. Cependant, comme le bien humain peut devenir

divin, quand on le rapporte à Dieu[1], il s'ensuit que tout bien humain peut être une cause du martyre, selon qu'on le rapporte à Dieu[2].

Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth., 5, 10) : Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, ce qui appartient au martyre, comme le dit la glose (Ord. et Hier. in hunc locum). Or, la justice ne comprend pas seulement la foi, mais encore les autres vertus. Les autres vertus peuvent donc être aussi une cause du martyre.

Conclusion.

Non seulement la foi, mais encore les œuvres de toutes les vertus, selon qu'elles se rapportent à Dieu, peuvent être des causes du martyre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les martyrs sont appelés des témoins parce que, par les souffrances corporelles qu'ils endurent jusqu'à la mort, ils rendent témoignage à la vérité, non à toute vérité quelle qu'elle soit, mais à la vérité qui est conforme à la piété et que le Christ nous a fait connaître. C'est pour cela que les martyrs du Christ sont appelés, pour ainsi dire, ses témoins. Cette vérité est la vérité de la foi, et c'est pour ce motif que la vérité de la foi est la cause de tout martyre[3]. Mais la vérité de la foi ne comprend pas seulement la croyance du cœur, elle comprend encore sa manifestation extérieure, qui se produit non seulement par des paroles qui sont une confession de foi, mais encore par des actes qui montrent aussi que l'on a la foi, d'après ce mot de saint Jacques (2, 18) : Je vous montrerai ma foi par mes œuvres. C'est ce qui fait dire à saint Paul de quelques hommes (Tite, 1, 16), qu'ils font profession par parole de connaître Dieu, mais qu'ils le nient par leurs œuvres. C'est pourquoi les œuvres de toutes les vertus, selon qu'elles se rapportent à Dieu, sont des manifestations de la foi qui nous apprend que Dieu demande de nous ces œuvres et qu'il nous en récompensera, et à ce point de vue elles peuvent être une cause du martyre. C'est ainsi que l'Église célèbre le martyre de saint Jean-Baptiste, qui n'a pas été mis à mort pour avoir refusé d'abjurer la foi, mais pour avoir blâmé l'adultère[4].

124

1 D'après Sylvius, ceux qui meurent dans une guerre juste pour la défense de l'État, par amour pour la justice et la loi divine, peuvent être considérés comme martyrs. A plus forte raison ceux qui meurent dans une guerre contre les hérétiques et les infidèles. †

2 D'après ces divers articles, Billuart conclut qu'il faut quatre choses pour être véritablement martyr : **1°** que l'on soit mis à mort ; **2°** que l'on accepte la mort volontairement ; **3°** qu'on l'ait fait par amour pour Dieu et pour le Christ ; **4°** on doit se repentir de tous ses péchés mortels, et en avoir au moins l'attrition. †

3 Ainsi les hérétiques qui meurent pour soutenir leurs opinions particulières ne peuvent être appelés des martyrs, parce que ce n'est pas la foi du Christ qu'ils défendent. †

4 Saint Thomas de Cantorbéry est mort pour la défense de la liberté de l'Église, et plusieurs vierges pour la défense de la chasteté. †

QUESTION 125 : DE LA CRAINTE

Question 125 : De la crainte.....522
Article 1 : La crainte est-elle un péché ?.....523
Article 2 : Le péché de la crainte est-il contraire à la force ?.....524
Article 3 : La crainte est-elle un péché mortel ?.....525
Article 4 : La crainte excuse-t-elle du péché ?.....527

Après avoir parlé de la force et de son acte principal, nous devons nous occuper des vices opposés à cette vertu :

1. De la crainte ;
2. Du défaut de timidité ;
3. De l'audace.

Sur la crainte quatre questions se présentent :

1. La crainte est-elle un péché ?
2. Est-elle opposée à la force ?
3. Est-elle un péché mortel ?
4. Excuse-t-elle ou diminue-t-elle le péché ?

Article 1 : La crainte est-elle un péché ?

125

Objection N°1.

Il semble que la crainte ne soit pas un péché. Car la crainte est une passion, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 23, art. 4, et quest. 42). Or, les passions ne sont ni louables, ni blâmables, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 5). Par conséquent, puisque tout péché est digne de blâme, il semble que la crainte ne soit pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

La crainte prise en général implique par sa nature une fuite quelle qu'elle soit. Par conséquent sous ce rapport elle n'est ni bonne, ni mauvaise, et il en faut dire autant de toute autre passion. C'est pourquoi Aristote dit que les passions ne sont ni louables, ni blâmables, parce qu'on ne loue pas, ni on ne blâme pas ceux qui se fâchent ou qui craignent, mais ceux qui le font d'une manière réglée ou désordonnée.

Objection N°2.

La loi divine n'ordonne rien qui soit un péché ; parce que la loi du Seigneur est sans tache, comme le dit le Psalmiste (Ps. 18, 8). Or, elle ordonne la crainte, puisque l'Apôtre dit (Eph., 6, 5) : Serviteurs, obéissez à vos maîtres, selon la chair, avec crainte et tremblement. Par conséquent la crainte n'est pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette crainte à laquelle engage l'Apôtre est conforme à la raison ; car il faut que le serviteur craigne de ne pas remplir les devoirs auxquels il est tenu envers son maître.

Objection N°3.

Rien de ce qui existe naturellement dans l'homme n'est un péché ; parce que le péché est contre nature, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. ftd., liv. 2, chap. 3, et liv. 4, chap. 11). Or, la crainte est naturelle à l'homme. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 3, chap. 7) qu'on serait insensé ou insensible, si l'on ne craignait rien, ni les tremblements de terre, ni les inondations. La crainte n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

La raison nous dit de fuir les maux auxquels l'homme ne peut résister et que d'ailleurs il est inutile de supporter. C'est pourquoi la crainte de ces maux n'est pas un péché.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Matth., 10, 28) : Ne craignez pas ceux qui tuent le corps ; et le prophète ajoute (Ez., 2, 6) : Ne les craignez pas, n'appréhendez point leurs discours.

Conclusion.

La crainte par laquelle on craint et l'on fuit ce que la raison dit que l'on doit supporter plutôt que de renoncer à ce que l'on doit faire est un péché ; mais il n'en est pas de même de la crainte par laquelle on redoute ce que la raison veut que l'on fuie.

Il faut répondre qu'il y a péché dans les actes humains à cause de leur dérèglement ; car le bien de l'acte humain consiste dans un certain ordre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 109, art. 2, et quest. 114, art. 1). Or, l'ordre légitime veut que l'appétit soit soumis à la règle de la raison. La raison nous apprend qu'il y a des choses que nous devons fuir et d'autres que nous devons rechercher. Parmi celles que nous devons fuir, il y en a que nous devons fuir plus que d'autres, et il en est de

même à l'égard de celles que nous devons rechercher. Il y en a que nous devons rechercher plus que d'autres, et selon que nous devons rechercher le bien, nous devons fuir dans la même proportion le mal qui lui est opposé. De là il arrive que la raison nous dit qu'il y a certains biens que nous devons rechercher plus que nous ne devons fuir certains maux. Par conséquent, quand l'appétit fuit ce que la raison lui dit de supporter plutôt que de renoncer à d'autres biens qu'il doit rechercher davantage[1], la crainte est déréglée et elle est un péché. Mais quand l'appétit fuit par la crainte ce que la raison nous dit de fuir, dans ce cas l'appétit n'est pas déréglé et il n'est pas un péché.

Article 2 : Le péché de la crainte est-il contraire à la force ?

125

Objection N°1.

Il semble que le péché de la crainte ne soit pas opposé à la force. Car la force a pour objet les dangers de mort, comme nous l'avons vu (quest. 123, art. 4 et 5). Or, le péché de la crainte ne se rapporte pas toujours à ces dangers ; puisqu'à l'occasion de ces paroles (Ps. 127) : Bienheureux tous ceux qui craignent le Seigneur, la glose dit (Ord. August.) que la crainte humaine est celle qui nous fait redouter les souffrances corporelles ou la perte des biens de ce monde. Et sur ces autres paroles de saint Matthieu (26, 44) : Il pria une troisième fois, disant les mêmes paroles, etc., le même docteur observe (Quæst. Evangel., liv. 1, quest. ult.) qu'il y a trois sortes de mauvaise crainte : celle de la mort, celle de la douleur et celle de l'abjection. Le péché de la crainte n'est donc pas opposé à la force.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces passages s'entendent de la crainte déréglée prise en général qui peut être contraire à des vertus diverses.

Objection N°2.

Ce qu'on loue principalement dans la force, c'est qu'elle s'expose à la mort. Or, quelquefois on s'expose à ce danger par crainte de la servitude ou de l'ignominie, comme saint Augustin (De civ., liv. 1, chap. 24) le raconte de Caton, qui se donna la mort pour échapper à la domination de César. Le péché de la crainte n'est donc pas opposé à la force, mais il a plutôt de l'analogie avec elle.

Réponse à l'objection N°2 :

Les actes humains se jugent principalement d'après leur fin, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 1, art. 3, et quest. 18, art. 6). Or, il appartient à l'homme fort de s'exposer à la mort en vue du bien. Au contraire celui qui s'y expose pour fuir la servitude ou éviter quelque peine est vaincu par la crainte[2] ; ce qui est contraire à la force. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 3, chap. 7) que rechercher la mort, pour se soustraire à la pauvreté, à l'amour, ou à quelque chagrin, ce n'est pas le fait d'un homme de courage, mais bien plutôt d'un homme timide ; car c'est une lâcheté de fuir les choses pénibles et affligeantes.

Objection N°3.

Tout désespoir provient d'une crainte. Or, le désespoir n'est pas opposé à la force, mais il l'est plutôt à l'espérance, comme nous l'avons vu (quest. 20, art. 1, et 1a 2æ, quest. 40, art. 4). Le péché de la crainte n'est donc pas opposé à la force.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Ainsi la raison nous dit que nous devons supporter les peines du corps, plutôt que de compromettre notre réputation ou de manquer à la justice, parce que les biens spirituels sont supérieurs aux biens matériels. †

2 La crainte de voir ces maux se continuer indéfiniment. C'est ce qui fait, avec raison, accuser de lâcheté ceux qui se suicident. †

Il faut répondre au troisième, qu'ainsi que nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 45, art. 2), comme l'espérance est le principe de l'audace, de même la crainte est le principe du désespoir. Par conséquent comme le fort qui use de l'audace avec modération a préalablement besoin de l'espérance, de même le désespoir procède de la crainte. Mais il n'est pas nécessaire que tout désespoir procède d'une crainte quelconque ; il suffit qu'il provienne d'une crainte qui est du même genre que lui[1]. Or, le désespoir qui est opposé à l'espérance se rapporte à un autre genre, puisqu'il a pour objet les choses divines, tandis que la crainte qui est opposée à la force, a pour objet les dangers de mort[2]. Par conséquent le raisonnement n'est pas concluant.

Mais c'est le contraire. Aristote (Eth., liv. 2, chap. 7, et liv. 3, chap. 7) met la timidité en opposition avec la force.

Conclusion.

La crainte déréglée de la mort est opposée à la force, mais la crainte prise en général peut être opposée non à une seule, mais à différentes vertus.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 19, art. 3, et 1a 2æ, quest. 43, art. 1), toute crainte vient de l'amour ; car personne ne craint que le contraire de ce qu'il aime. L'amour ne se rapporte pas d'une manière déterminée à quelque genre de vertu ou de vice ; mais l'amour réglé est renfermé dans toute vertu, car tout homme vertueux aime le bien propre de la vertu ; au lieu que l'amour désordonné se trouve dans tout péché, puisque la cupidité déréglée vient de cette espèce d'amour. De même la crainte déréglée se trouve dans tout péché. Par exemple, l'avare craint la perte de l'argent, l'intempérant la perte du plaisir et ainsi des autres. Mais la crainte principale a pour objet les dangers de mort, comme le prouve Aristote (Eth., liv. 3, chap. 6). C'est pourquoi le dérèglement de cette crainte est opposé à la force qui se rapporte à ces sortes de périls. C'est pour cela qu'on dit par antonomase que la timidité est opposée à la force. [Q126-1]

Article 3 : La crainte est-elle un péché mortel ?

125

Objection N°1.

Il semble que la crainte ne soit pas un péché mortel. Car la crainte, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 23, art. 1), est dans l'irascible qui est une partie de la sensualité. Or, dans la sensualité il n'y a que le péché véniel, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 74, art. 4). La crainte n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement s'appuie sur la crainte, selon qu'elle réside dans l'appétit sensitif.

Objection N°2.

Tout péché mortel détourne de Dieu totalement. Or, la crainte ne le fait pas. Car sur ces paroles (Juges, 7, 3) : Que celui qui est effrayé et timide s'en retourne, etc., la glose dit (Ord.) que le timide est celui qui au premier aspect tremble avant le combat mais qu'il ne se laisse pas absolument abattre, qu'on peut relever son courage et l'animer de nouveau. La crainte n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette glose peut s'entendre de la crainte qui existe dans l'appétit sensitif. — Ou bien il vaut mieux répondre qu'il est complètement abattu celui dont la crainte triomphe de son âme irréparablement. Mais quoique la crainte soit un péché mortel, il peut se faire cependant qu'on ne soit pas si fortement saisi par elle que la persuasion ne puisse rendre le courage ; comme quand on pèche

1 Ainsi le désespoir du salut provient de la crainte des jugements de Dieu, qui est opposée à l'espérance chrétienne. †

2 Cette crainte est purement naturelle, tandis que de désespoir se rapporte à des choses surnaturelles. †

mortellement en consentant à la concupiscence, on est quelquefois détourné d'exécuter ce que l'on s'est proposé de faire.

Objection N°3.

Le péché mortel n'éloigne pas seulement de ce qui est de perfection, mais encore de ce qui est de précepte. Or, la crainte n'éloigne pas de ce qui est de précepte, mais seulement de ce qui est de perfection ; car sur ces paroles (Deut., 20, 8) : Y a-t-il quelqu'un qui soit timide, et dont le cœur soit frappé de terreur ?, etc., la glose dit (Ord. Isid.) que Dieu nous apprend par là qu'on ne peut embrasser la contemplation ou s'enrôler dans la milice spirituelle, quand on craint encore d'être dépouillé des biens de la terre. La crainte n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette glose parle de la crainte qui éloigne l'homme du bien qui n'est pas de nécessité de précepte, mais de perfection de conseil. Cette crainte n'est pas un péché mortel. Tantôt elle est un péché véniel, tantôt elle n'est pas un péché ; par exemple quand elle a une cause raisonnable.

Mais c'est le contraire. Il n'y a que le péché mortel qui mérite les peines de l'enfer. Or, ceux qui sont craintifs les méritent, d'après ces paroles de l'Apocalypse (21, 8) : Pour ce qui est des timides, et des incrédules et des exécrables, etc., leur partage sera dans l'étang brûlant de feu et de soufre qui est la seconde mort. La timidité est donc un péché mortel.

Conclusion.

La crainte qui est déréglée au point que l'on veuille délibérément quelque chose qui soit contraire à la charité ou à la loi divine, est un péché mortel, mais celle qui n'existe que dans la sensualité est un péché véniel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la crainte est un péché selon qu'elle est déréglée, c'est-à-dire selon qu'elle fuit ce que d'après la raison on ne doit pas fuir. Ce dérèglement de la crainte consiste quelquefois exclusivement dans l'appétit sensitif[1] sans que le consentement de l'appétit rationnel survienne. Dans ce cas elle ne peut pas être un péché mortel, mais elle est seulement un péché véniel. — D'autres fois le dérèglement de cette crainte s'élève jusqu'à l'appétit rationnel ou la volonté qui, en vertu de son libre arbitre, fait une chose contrairement à la raison. Ce dérèglement de la crainte est tantôt un péché mortel, tantôt un péché véniel. Car si, par suite de la crainte que l'on a de la mort ou de tout autre mal temporel, on est disposé[2] à faire quelque chose qui soit défendu ou à omettre quelque chose qui soit commandé par la loi de Dieu[3], cette crainte est un péché mortel. Autrement elle est un péché véniel.

1 La crainte est alors un mouvement purement sensible, qui peut même être complètement exempt de péché. †

2 La crainte est alors un péché véniel qu'on est tenu de déclarer, parce que cette disposition a une malice indépendante de l'acte qu'elle fait faire. †

3 On suppose ici une chose défendue sub gravi ; car, dans un autre cas, la faute ne serait que vénielle. †

Article 4 : La crainte excuse-t-elle du péché ?

125

Objection N°1.

Il semble que la crainte n'excuse pas du péché. Car la crainte est un péché, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, un péché n'excuse pas d'un autre, mais il l'aggrave plutôt. La crainte n'excuse donc pas du péché.

Réponse à l'objection N°1 :

La crainte n'excuse pas en raison de ce qu'elle est un péché, mais en raison de ce qu'il y a en elle d'involontaire.

Objection N°2.

Si une crainte excusait du péché, ce serait surtout la crainte de la mort, qui frappe sur l'homme constant. Or, cette crainte ne paraît pas excuser ; parce qu'il semble qu'on ne doive pas craindre la mort, puisqu'elle est nécessairement imminente pour tout le monde. La crainte n'excuse donc pas du péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la mort soit nécessairement imminente pour tout le monde, cependant la diminution de la vie temporelle est un mal et par conséquent on doit la craindre.

Objection N°3.

Toute crainte a pour objet un mal temporel ou un mal spirituel. Or, la crainte du mal spirituel ne peut pas excuser du péché, parce qu'elle ne porte pas à faire le mal, mais qu'elle en éloigne plutôt. La crainte du mal temporel n'en excuse pas non plus, parce que, d'après Aristote (Eth., liv. 3, chap. 6), nous ne devons craindre ni l'indigence, ni la maladie, ni toutes les choses qui ne proviennent pas de notre propre malice. Il semble donc que la crainte n'excuse du péché d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après les stoïciens qui disaient que les biens temporels ne sont pas les biens de l'homme, il en résulte conséquemment que les maux temporels ne sont pas non plus ses maux et que par suite on ne doit les craindre d'aucune manière. Mais, d'après saint Augustin (De lib. arb., liv. 2, chap. 18 et 19), les biens temporels sont les biens les moins estimables, et ce sentiment a été aussi celui des péripatéticiens. C'est pourquoi on doit craindre leurs contraires, mais on ne doit pas les craindre au point de s'écarter pour eux de ce qui est un bien selon la vertu[1].

Mais c'est le contraire. Le droit porte (Decret. 1, quest. 1, chap. Constat) que celui qui a souffert violence et qui a été ordonné malgré lui par les hérétiques est excusable.

Conclusion.

Il n'y a que la crainte déréglée qui excuse du péché en raison de ce qu'il y a en elle d'involontaire. Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la crainte n'est un péché qu'autant qu'elle est contraire à l'ordre de la raison. La raison jugeant qu'il y a des maux que l'on doit fuir plus que d'autres, il s'ensuit que celui qui pour éviter les maux que l'on doit fuir le plus d'après la raison,

1 C'est-à-dire un bien moral. †

n’évite pas ceux que l’on doit fuir le moins, ne fait pas un péché. Ainsi on doit éviter la mort du corps plutôt que la perte des biens temporels. Par conséquent, si dans la crainte de la mort on promettait ou l’on donnait quelque chose à des brigands, on serait excusé du péché que l’on commettrait, si sans cause légitime on faisait des largesses aux pécheurs, en laissant de côté les gens de bien auxquels on devrait donner principalement. — Mais si quelqu’un fuyait par crainte les maux qu’on doit fuir le moins d’après la raison et qu’il s’exposât à ceux qu’on doit fuir le plus[1], il ne pourrait pas être totalement exempt de péché : parce que cette crainte serait déréglée. Or, les maux de l’âme sont plus à craindre que les maux du corps et ceux-ci le sont plus que les maux des choses extérieures. C’est pourquoi si on subit les maux de l’âme ou le péché pour éviter les maux du corps, tels que les coups ou la mort, ou les maux extérieurs, comme une perte d’argent ; ou si l’on supporte les maux du corps pour éviter un dommage matériel, on n’est pas totalement exempt de péché. — Cependant le péché est moins grave sous ce rapport ; parce que ce que l’on fait par crainte est moins volontaire. Car l’homme se trouve dans la nécessité d’agir quand la crainte est imminente. C’est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1) que les choses que l’on fait par crainte ne sont pas absolument volontaires, mais qu’elles sont partie involontaires et partie volontaires.

125

1 Tel serait, par exemple, celui qui s’exposerait au péril de perdre la vie pour la conservation de quelques biens temporels. †

QUESTION 126 : DU DÉFAUT DE CRAINTE[1]

Question 126 : Du défaut de crainte.....529
Article 1 : Le défaut de crainte est-il un péché ?.....530
Article 2 : Le défaut de crainte est-il opposé à la force ?.....531

Nous avons maintenant à nous occuper du défaut de crainte ou de timidité.

À cet égard deux questions se présentent :

1. Le défaut de crainte est-il un péché ?
2. Est-il opposé à la force ?

1 On peut définir ce vice un défaut qui consiste en ce que l'on ne craint ni Dieu, ni les hommes. †

Article 1 : Le défaut de crainte est-il un péché ?

126

Objection N°1.

Il semble que le défaut de timidité ne soit pas un péché. Car ce qu'on dit à la louange du juste n'est pas un péché. Or, il est dit (Prov., 28, 1) : Que le juste sera sans crainte, comme le lion qui a confiance dans ses forces. Le défaut de crainte n'est donc pas un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Le juste est loué parce qu'il craint sans que ce sentiment le détourne du bien, mais non parce qu'il est absolument sans crainte. Car l'Écriture dit (Ecclésiastique, 1, 28) que celui qui est sans crainte ne pourra être justifié.

Objection N°2.

La mort est la chose la plus redoutable, d'après Aristote (Eth., liv. 3, chap. 6). Or, on ne doit pas la craindre, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 10, 28) : Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. On ne doit rien craindre non plus de ce que peut faire un autre homme. Qui êtes-vous pour craindre quelque chose d'un homme mortel ? dit le prophète (Is., 51, 12). Ce n'est donc pas un péché d'être sans crainte.

Réponse à l'objection N°2 :

La mort et tous les maux que l'homme peut faire, ne doivent pas être redoutés au point de se laisser par là éloigner de la justice ; mais on doit les craindre, parce que l'on peut être empêché par là de faire le bien pour soi ou pour les autres dont on aurait pu faciliter les progrès. D'où il est dit (Prov., 14, 16) : Le sage craint et s'éloigne du mal.

Objection N°3.

La crainte naît de l'amour, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 2). Or, il est de la perfection de la vertu de ne rien aimer de mondain, parce que, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 28), l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même produit les habitants de la cité céleste. Il semble donc que ce ne soit pas un péché de ne rien craindre humainement.

Réponse à l'objection N°3 :

L'on doit mépriser les biens temporels en tant qu'ils nous empêchent d'aimer Dieu et de le craindre. Sous ce rapport, on ne doit avoir aucune crainte ; car l'Écriture dit (Ecclésiastique, 34, 16) : Celui qui craint le Seigneur ne souffrira de rien. Mais on ne doit pas mépriser ces biens, selon qu'ils nous aident, comme des instruments, relativement à ce qui regarde l'amour et la crainte de Dieu.

Mais c'est le contraire. Il est dit du juge inique (Luc, 18, 2) : Qu'il ne craignait ni Dieu, ni les hommes.

Conclusion.

Si le défaut de crainte provient soit du défaut d'amour, soit de l'orgueil ou de la stupidité, c'est un vice ; cependant il excuse du péché quand il est invincible.

Il faut répondre que la crainte provenant de l'amour, on doit juger la crainte et l'amour de la même manière. Ici il s'agit de la crainte par laquelle on redoute les maux temporels, et qui provient de l'amour des biens qui sont temporels aussi. Chacun est naturellement porté à aimer sa propre vie et les choses qui s'y rapportent dans une mesure légitime, c'est-à-dire qu'on les aime non de manière à s'y arrêter comme à sa propre fin, mais de telle sorte qu'on en use pour atteindre sa fin dernière. Par conséquent, quand quelqu'un n'aime pas ces biens comme on doit les aimer, il agit contrairement à

son inclination naturelle et par suite il pèche. Cependant on n'est jamais totalement dépourvu de cet amour, parce que ce qui est naturel ne peut se perdre totalement. C'est pourquoi l'Apôtre dit (Eph., 5, 25) : Personne n'a jamais haï sa chair. Ainsi ceux qui se suicident le font par amour pour leur chair qu'ils veulent délivrer des peines qu'elle éprouve. Il peut donc se faire que l'on craigne la mort et les autres maux temporels moins qu'on ne le doit, parce qu'on les aime moins qu'il ne faudrait. Quand on ne les craint point, ce sentiment ne peut provenir d'un défaut total d'amour, mais il provient de ce qu'on croit que les maux opposés aux biens que l'on aime ne peuvent arriver. Ce qui résulte tantôt de l'orgueil de l'esprit qui présume de lui-même et qui méprise les autres, d'après ces paroles de Job (41, 24) : Il est arrivé à ne craindre personne ; il méprise tout ce qui est grand et élevé ; tantôt du défaut de raison[1]. Ainsi Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 7) que les Celtes ne craignent rien à cause de leur stupidité. — D'où il est évident que le défaut de crainte est un vice, qu'il vienne soit du défaut d'amour, soit de l'enflure du cœur, soit de la stupidité[2] ; cependant il excuse du péché, s'il est invincible.

Article 2 : Le défaut de crainte est-il opposé à la force ?

126

Objection N°1.

Il semble que le défaut de crainte ne soit pas opposé à la force. Car nous jugeons des habitudes par les actes. Or, le défaut de crainte n'empêche aucun des actes de la force, puisque du moment que la crainte est repoussée, on supporte avec courage et on brave avec audace le danger. Le défaut de crainte n'est donc pas opposé à la force.

Réponse à l'objection N°1 :

L'acte de la force a pour objet de supporter et d'attaquer, non pas d'une manière quelconque, comme le fait celui qui ne craint rien, mais conformément à la raison.

Objection N°2.

Le défaut de crainte est un vice, soit parce que l'on manque de l'amour qu'on devrait avoir, soit parce qu'on est orgueilleux, soit parce qu'on est insensé. Or, le défaut d'amour est opposé à la charité ; l'orgueil à l'humilité, et la folie à la prudence ou à la sagesse. Le défaut de crainte n'est donc pas un vice opposé à la force.

Réponse à l'objection N°2 :

Le défaut de crainte corrompt le milieu de la force d'après sa propre nature ; c'est pourquoi il est directement opposé à cette vertu ; mais, par rapport à ses causes, rien n'empêche qu'il ne soit opposé à d'autres vertus.

Objection N°3.

Les vices sont opposés à la vertu comme les extrêmes au milieu. Or, un milieu n'a d'un côté qu'un seul extrême. Par conséquent puisque la crainte est d'une part opposée à la force et que de l'autre c'est l'audace il semble que le défaut de crainte ne lui soit pas opposé.

Réponse à l'objection N°3 :

L'audace est opposée à la force en ce qu'elle a d'excessif, au lieu que le manque de crainte lui est opposé par défaut. La force établissant un milieu entre ces deux passions, il ne répugne pas qu'elle ait des extrêmes différents en raison des divers rapports sous lesquels on la considère.

1 On ne suppose pas ici un défaut de raison absolu ; car, dans ce cas, il n'y aurait pas de péché ; mais il s'agit de ce défaut de raison qui provient de l'étourderie et de la légèreté. †

2 Puisque ces divers principes sont vicieux eux-mêmes. †

Mais c’est le contraire. Aristote met le défaut de crainte en opposition avec la force (Eth., liv. 3, chap. 7).

Conclusion.

Le manque de crainte qui fait qu’on ne redoute pas ce que l’on doit craindre, est opposé à la force par défaut, comme la timidité qui fait craindre quand on ne le doit pas, l’est par excès.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. 123, art. 3), la force a pour objet la crainte et l’audace. Toute vertu morale soumet à la raison la matière sur laquelle elle s’exerce. Ainsi la force comprend la crainte réglée par la raison, c’est-à-dire qu’elle veut que l’homme craigne ce qu’il faut, quand il faut, et ainsi du reste. Cet usage de la raison peut être altéré soit par excès, soit par défaut. Ainsi comme la timidité est opposée à la force par l’excès de crainte, parce que l’on craint ce qu’il ne faut pas ou de la manière qu’il ne faut pas ; de même le manque de crainte lui est opposé par défaut, parce que dans ce cas on ne craint pas quand il faut.

126

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.