

# MOELLE DE LA SOMME THEOLOGIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

## PRIMA PARS (Ia 1-119)

### DOCTRINE SACREE (Ia 1)

Notre intention est dans cet ouvrage d'exposer ce qui concerne la religion chrétienne de la façon la plus convenable à **la formation des débutants**. En effet,

- la vérité sur Dieu atteinte par la raison n'eût été le fait que d'un petit nombre,
- elle eût coûté beaucoup de temps,
- et se fût mêlée de beaucoup d'erreurs.

De la connaissance d'une telle vérité, cependant, dépend tout le salut de l'homme, puisque ce salut est en Dieu. Il était donc nécessaire, si l'on voulait que ce salut fût procuré aux hommes d'une façon plus ordinaire et plus certaine, que ceux-ci fussent instruits par une révélation divine. Pour toutes ces raisons, il était nécessaire qu'il y eût, en plus des disciplines philosophiques, œuvres de la raison, une doctrine sacrée, acquise par révélation.

Les autres sciences sont appelées les servantes de la théologie. La moindre connaissance touchant les choses les plus hautes est plus désirable qu'une science très certaine des choses moindres. Toutefois la doctrine sacrée utilise aussi la raison humaine, non point certes pour prouver la foi, ce qui serait en abolir le mérite, mais pour mettre en lumière certaines autres choses que cette doctrine enseigne. Donc, puisque la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait, c'est un devoir, pour la raison naturelle, de servir la foi, tout comme l'inclination naturelle de la volonté obéit à la charité.

#### *Ia Q1 a. 10 : Est-ce que la "lettre" de l'Écriture sainte peut revêtir plusieurs sens ?*

S. Grégoire dit : « L'Écriture sainte, par la manière même dont elle s'exprime, dépasse toutes les sciences ; car, dans un seul et même discours, tout en racontant un fait, elle livre un mystère. »

- La première signification, celle par laquelle les mots signifient certaines choses, correspond au premier sens, qui est le sens historique ou littéral.
- La signification par laquelle les choses signifiées par les mots signifient encore d'autres choses, c'est ce qu'on appelle le sens spirituel, qui est fondé sur le sens littéral et le suppose.

A son tour, le sens spirituel se divise en trois sens distincts. En effet, dit l'Apôtre (He 7, 19), la loi ancienne est une figure de la loi nouvelle, et la loi nouvelle elle-même, ajoute Denys, est une figure de la gloire à venir ; en outre, dans la loi nouvelle, ce qui a lieu dans le chef est le signe de ce que nous-mêmes devons faire.

- Donc, lorsque les réalités de la loi ancienne signifient celles de la loi nouvelle, on a le sens allégorique ;
- quand les choses réalisées dans le Christ, ou dans ce qui signifie le Christ, sont le signe de ce que nous devons faire, on a le sens moral ;

- pour autant, enfin que ces mêmes choses signifient ce qui existe dans la gloire éternelle, on a le **sens anagogique**.

Il n'y a pas d'obstacle à dire, à la suite de S. Augustin, que selon le sens littéral, même dans une seule "lettre" de l'Écriture, il y a plusieurs sens. Il n'y aura pas non plus de confusion dans l'Écriture, car tous les sens sont fondés sur l'unique sens littéral, et **l'on ne pourra argumenter qu'à partir de lui, à l'exclusion des sens allégoriques**. Rien cependant ne sera perdu de l'Écriture sainte, car **rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans le sens spirituel sans que l'Écriture nous le livre clairement ailleurs, par le sens littéral**. Quand, en effet, l'Écriture parle du bras de Dieu, le sens littéral n'est pas qu'il y ait en Dieu un bras corporel, mais ce qui est signifié par ce membre, à savoir une puissance active. Cela montre bien que, dans le sens littéral de l'Écriture, il ne peut jamais y avoir de fausseté.

**Dieu est son être même**. Mais comme nous ne connaissons pas l'essence de Dieu, cette proposition n'est pas évidente pour nous ; elle a besoin d'être démontrée par ce qui est mieux connu de nous, même si cela est, par nature, moins connu, à savoir par les œuvres de Dieu.

L'Apôtre dit (Rm 1, 20) : « **Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres**. » Mais cela ne serait pas si, par ses œuvres, on ne pouvait démontrer l'existence même de Dieu ; car la première chose à connaître au sujet d'un être, c'est qu'il existe.

## **DIEU UN (Ia 2-26)**

### ***Ia Q2 a. 3 : Dieu existe-t-il ?***

Dieu Lui-même dit (Ex 3, 14) : « Je suis Celui qui suis. » Que Dieu existe, on peut prendre cinq voies pour le prouver.

- **La première et la plus manifeste est celle qui se prend du mouvement**. Il est évident, nos sens nous l'attestent, que dans ce monde certaines choses se meuvent. Or, tout ce qui se meut est mû par un autre. **Mouvoir, c'est faire passer de la puissance à l'acte**. Or il n'est pas possible que le même être, envisagé sous le même rapport, soit à la fois en acte et en puissance. Il est donc impossible que sous le même rapport et de la même manière quelque chose soit à la fois mouvant et mû, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même. Il faut donc que tout ce qui se meut soit mû par un autre. Donc, si la chose qui meut est mue elle-même, il faut qu'elle aussi soit mue par une autre, et celle-ci par une autre encore.

Or, on ne peut ainsi continuer à l'infini. Donc **il est nécessaire de parvenir à un mo-teur premier qui ne soit lui-même mû par aucun autre, et un tel être, tout le monde comprend que c'est Dieu**.

- **La seconde voie part de la notion de cause efficiente**. Nous constatons, à observer les choses sensibles, qu'il y a un ordre entre les causes efficientes ; mais ce qui ne se trouve pas et qui n'est pas possible, c'est qu'une chose soit la cause efficiente d'elle-même, ce qui la supposerait antérieure à elle-même, chose impossible.

Or, il n'est pas possible non plus qu'on remonte à l'infini dans les causes efficientes. **Il faut donc nécessairement affirmer qu'il existe une cause efficiente première, que tous appellent Dieu**.

- **La troisième voie se prend du possible et du nécessaire (contingence)**, et la voici. Parmi les choses, nous en trouvons qui peuvent être et ne pas être. Donc, tous les êtres ne sont pas seulement possibles, et il y a du nécessaire dans les choses. Or, tout ce qui est nécessaire, ou bien tire sa nécessité d'ailleurs, ou bien non.

Et il n'est pas possible d'aller à l'infini dans la série des nécessaires ayant une cause de leur nécessité, pas plus que pour les causes efficientes, comme on vient de le prouver. **On est donc contraint d'affirmer l'existence d'un Être nécessaire par lui-même, qui ne tire pas d'ailleurs sa nécessité, mais qui est cause de la nécessité que l'on trouve hors de lui, et que tous appellent Dieu.**

- **La quatrième voie procède des degrés que l'on trouve dans les choses.** On voit en effet dans les choses du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, etc. Il y a donc quelque chose qui est souverainement vrai, souverainement bon, souverainement noble, et par conséquent aussi souverainement être.

**Il y a donc un être qui est, pour tous les êtres, cause d'être, de bonté et de toute perfection.** C'est lui que nous appelons Dieu.

- **La cinquième voie est tirée du gouvernement des choses.** Nous voyons que des êtres privés de connaissance, comme les corps naturels, agissent en vue d'une fin ; il est donc clair que ce n'est pas par hasard, mais en vertu d'une intention qu'ils parviennent à leur fin. Or, ce qui est privé de connaissance ne peut tendre à une fin que dirigé par un être connaissant et intelligent, comme la flèche par l'archer.

**Il y a donc un être intelligent par lequel toutes choses naturelles sont ordonnées à leur fin, et cet être, c'est lui que nous appelons Dieu.**

arg. 1 : Si Dieu existait, il n'y aurait plus de mal. Or l'on trouve du mal dans le monde. Donc Dieu n'existe pas.

**ad 1.** A l'objection du mal, S. Augustin répond : « **Dieu, souverainement bon, ne permettrait aucunement que quelque mal s'introduise dans Ses œuvres, s'Il n'était tellement puissant et bon que du mal même Il puisse faire du bien.** » C'est donc à l'infinie bonté de Dieu que se rattache sa volonté de permettre des maux pour en tirer des biens. Puisque la nature ne peut agir en vue d'une fin déterminée que si elle est dirigée par un agent supérieur, on doit nécessairement faire remonter jusqu'à Dieu, première cause, cela même que la nature réalise. Et de la même manière, les effets d'une libre décision humaine doivent être rapportés au-delà de la raison ou de la volonté humaine, à une cause plus élevée.

**Dieu est l'être même subsistant par soi : il suit de là nécessairement qu'il y a en Lui toute la perfection de l'acte d'être.** Il suit de là que la perfection d'aucun étant ne fait défaut à Dieu. La similitude que l'on reconnaît entre Dieu et la créature ne consiste pas en la communauté d'une forme semblable selon la perfection générique et spécifique, mais selon la proportion, **Dieu étant par essence, les autres par participation.** On dit pourtant que **les choses sont loin de Dieu en raison d'une dissimilitude de nature ou de grâce**, comme Lui-même est au-dessus de tout par l'excellence de Sa nature.

L'agent n'agit qu'en vue d'une fin rien n'est attiré que par ce qui lui est semblable. Ce qui est attirant par soi, c'est donc l'être. Le bon est communicatif de soi. Tout agent fait ce qui lui ressemble en cela même par quoi il est agent.

### ***La Q8 a. 3 : Dieu est-Il partout par l'essence, la puissance et la présence ?***

Dieu est d'une manière générale en toutes choses par Sa présence, Sa puissance et Sa substance ; pourtant, il est dit présent chez certains d'une présence intime et familière par sa grâce. Il y a deux manières dont on dit que Dieu est dans une chose :

- d'abord comme cause efficiente, et de la sorte il est dans tout ce qu'il a créé ;
- ensuite, comme l'objet d'une opération est en celui qui opère, ce qui est propre aux opérations de l'âme, où l'objet connu est dans le sujet connaissant, l'objet désiré dans celui qui le désire.

Dieu est spécialement dans la créature raisonnable, lorsqu'elle Le connaît et L'aime, en acte ou par *habitus*. Et parce que la créature raisonnable a cela par grâce, c'est de cette façon que Dieu est dit être dans les saints par la grâce.

Mais comment il est dans les autres créatures, il faut l'examiner par comparaison avec ce qui se passe dans les choses humaines.

- Ainsi, on dit d'un roi qu'il est dans tout son royaume, à savoir **par sa puissance**, bien qu'il ne soit pas présent partout.
- Mais **par sa présence** quelqu'un est dit être dans toutes les choses placées sous son regard, comme, dans une maison, tout ce qui s'y trouve est présent à celui qui l'habite, bien qu'il ne soit pas substantiellement dans toutes les parties de la maison.
- Enfin, **selon la substance ou l'essence**, quelqu'un est dans le lieu où sa substance se trouve.

Or, certains, les manichéens, ont prétendu qu'à la puissance divine sont soumises toutes les créatures spirituelles et incorporelles, mais que les créatures visibles et corporelles sont soumises au pouvoir du principe contraire. Contre ceux-là il faut dire que Dieu est en toutes choses par sa puissance.

D'autres, admettant que tout est soumis à la puissance divine, ne consentaient pourtant pas à étendre la providence de Dieu jusqu'aux humbles réalités corporelles. Ce sont eux qui parlent ainsi au livre de Job (22, 14 Vg) : « Il circule au pourtour des cieux et ne s'occupe pas de nos affaires. » Contre ceux-là il était nécessaire de dire que Dieu est en toutes choses par sa présence.

Enfin d'autres encore, en accordant que tout relève de la Providence, ont prétendu que tout n'a pas été créé par Dieu immédiatement, mais seulement les premières créatures, lesquelles ont créé les autres. Contre ces derniers, il faut dire que Dieu est en tout être par son essence.

- Ainsi donc, **Dieu est en tout par Sa puissance, parce que tout est soumis à Son pouvoir.**
- **Il est en tout par présence, parce que tout est à découvert et comme à nu devant Ses yeux.**
- **Il est en tout par essence, parce qu'Il est présent à toutes choses comme cause universelle de leur être.**

Sa substance est présente à tous les êtres comme la cause de leur existence. Les choses sont en Dieu plutôt que Dieu n'est dans les choses. En dehors de la grâce, nulle perfection surajoutée à la substance ne fait que Dieu soit en quelqu'un comme objet connu et aimé ; par conséquent **la grâce seule détermine une manière singulière dont Dieu est dans les choses.**

L'éternité est la possession toute à la fois et parfaite d'une vie sans terme. Or, le temps n'est autre chose que « le nombre du mouvement selon l'ordre de l'avant et de l'après ».

Toute chose, comme elle conserve son être, conserve aussi son unité. Le nombre étant la multitude mesurée par l'un, l'intellect créé peut ainsi être proportionné à Dieu pour le connaître.

**Il est impossible qu'un intellect créé, par ses facultés naturelles, voie l'essence de Dieu.** Car la connaissance consiste en ce que le connu est dans le connaissant. Or, le connu est dans le connaissant selon son mode à lui. Ainsi la connaissance, pour chaque connaissant, est conforme au mode d'être qui convient à sa nature. Donc, si le mode d'existence d'une chose connaissable surpasse le mode d'être que le connaissant tient de sa nature, il faut que la connaissance de cette chose soit au-dessus des facultés naturelles de ce connaissant.

**Nulle créature n'est son être, mais a un être participé. Donc l'intellect créé ne peut voir Dieu dans Son essence que si Dieu, par Sa grâce, s'unit à cet intellect comme intelligible pour lui.**

S. Augustin : « Malheureux, mon Dieu, l'homme qui connaît toutes ces choses (les créatures) et cependant Vous ignore ! Bienheureux celui qui Vous connaît, ignorât-il tout le reste ! Mais qui connaît à la fois Vous et toutes choses n'est pas plus heureux à cause de ces choses ; il est bienheureux à cause de Vous seul. »

La nature divine n'est pas communicable, sinon par mode de participation de ressemblance. **L'immatérialité d'un être est ce qui fait qu'il soit doué de connaissance, et son degré de connaissance se mesure à son immatérialité. Comme Dieu est au sommet de l'immatérialité, Il est en conséquence au sommet de la connaissance.**

Mais le mal n'est pas connaissable par lui-même ; car **ce qui caractérise le mal, c'est d'être privation du bien ; et ainsi il ne peut être défini ni connu, si ce n'est par l'intermédiaire du bien.**

L'intellect spéculatif est la considération de la vérité. Le vrai étant dans l'intelligence selon que celle-ci se conforme à la chose connue, il est nécessaire que la raison formelle de vrai passe à la chose par dérivation, de sorte que cette dernière soit dite vraie elle aussi en tant qu'elle est en rapport avec l'intelligence.

**La vérité est l'adéquation entre la chose et l'intelligence : la conformité de l'intellect et de la chose.** Il en résulte que connaître une telle conformité, c'est connaître la vérité. Il en résulte que, comme le bon est convertible avec l'étant, ainsi le vrai. Toutefois, de même que le bien ajoute à l'être la raison formelle d'attraction, de même le vrai ajoute à l'être un rapport à l'intelligence. L'intelligence est toujours droite, si l'on entend par "intelligence" la saisie des premiers principes. Aussi, de même que toute privation est fondée sur un sujet qui est un étant, ainsi **tout mal est fondé sur quelque bien, et tout faux sur quelque vrai.** Tout agent, pour autant qu'il est en acte et achevé, produit son semblable.

### ***La Q19 a. 6 : La volonté divine s'accomplit-elle toujours ?***

Le Psaume (115, 3) dit : « **Tout ce que Dieu veut, Il le fait.** » Il est nécessaire que la volonté de Dieu soit toujours accomplie. Si un sujet peut bien, par sa défaillance, manquer d'une forme particulière, toutefois, à l'égard de la forme universelle, rien ne peut être manquant. **Quelque chose, en effet, peut bien se produire qui échappe à l'ordre de quelque cause agente particulière ; mais non pas à l'ordre d'une cause universelle, sous l'action de laquelle toutes les causes particulières sont comprises.** Parce que, si quelque cause particulière manque son effet, cela vient de l'empêchement que lui apporte une autre cause particulière, qui rentre dans l'ordre de la cause universelle. **L'effet ne peut donc en aucune manière se soustraire à l'ordination posée par la cause universelle.**

Donc, puisque la volonté de Dieu est cause universelle à l'égard de toutes choses, il est impossible que la volonté de Dieu n'obtienne pas son effet. C'est pourquoi, **ce qui semble s'écarter de la divine volonté dans un certain ordre y retombe dans un autre. Le pécheur, par exemple, autant qu'il est en lui, s'éloigne de la divine volonté en faisant le mal ; mais il rentre dans l'ordre de cette volonté par le châtement que lui inflige la justice.**

arg. 1. « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » Mais cela ne se passe pas ainsi. Donc la volonté de Dieu ne s'accomplit pas toujours.

ad 1. Ce texte se comprend de la volonté antécédente, non de la volonté conséquente. Cette distinction ne se prend pas du côté de la volonté divine elle-même, dans laquelle il n'y a ni avant ni après, mais du côté des choses voulues. Aussi pourra-t-on dire d'un juge épris de justice : de volonté antécédente il veut que tout homme vive ; mais de volonté conséquente il veut que l'assassin soit pendu. Par conséquent on peut dire que le juge épris de justice veut purement et simplement que l'assassin soit pendu ; mais sous un certain aspect il voudrait qu'il vive, en tant qu'il est un homme ; ce qu'on peut appeler une velléité plutôt qu'une volonté absolue. Cela fait bien voir que tout ce que Dieu veut de façon absolue se réalise, bien que ce qu'il veut de volonté antécédente ne se réalise pas.

Semblablement, **Dieu veut de volonté antécédente que tous les hommes soient sauvés ; mais de volonté conséquente Il veut que quelques-uns soient damnés, comme Sa justice l'exige.**

### ***La Q19 a. 8 : La volonté de Dieu rend-elle forcément nécessaires les choses qu'elle veut ?***

Toutes les choses bonnes qui sont faites, Dieu veut qu'elles soient faites. Donc, si Sa volonté rend nécessaires les choses qu'Il veut, il s'ensuit que toutes les choses adviennent nécessairement. De la sorte périssent le libre arbitre, la délibération et tout ce qui s'ensuit.

**La volonté divine rend nécessaires certaines choses qu'elle veut, mais non pas toutes.** Les choses que Dieu produit par des causes nécessaires sont nécessaires ; celles qu'il produit par des causes contingentes sont contingentes.

**Or nulle défaillance de la cause seconde ne peut empêcher la volonté de Dieu de produire son effet.** S'il y a des choses auxquelles la volonté divine confère la nécessité, et d'autres auxquelles elle ne la confère pas, cela provient de l'efficacité de cette volonté. Donc, comme la volonté divine est parfaitement efficace, il s'ensuit que, non seulement les choses qu'elle veut sont faites, mais qu'elles se font de la manière qu'Il veut.

**Dieu veut que certaines choses se produisent nécessairement, et d'autres, de façon contingente, afin qu'il y ait un ordre dans les choses, pour la perfection de l'univers.** C'est pourquoi Il a préparé pour certains effets des causes nécessaires, qui ne peuvent défaillir, et d'où proviennent nécessairement les effets ; et pour d'autres effets Il a préparé des causes défectibles, dont les effets se produisent d'une manière contingente. Ainsi donc, **ce n'est pas parce que leurs causes prochaines sont contingentes que des effets voulus par Dieu arrivent de façon contingente, mais c'est parce que Dieu a voulu qu'ils arrivent de façon contingente qu'Il leur a préparé des causes contingentes.**

Du fait que rien ne résiste à la volonté de Dieu, il s'ensuit non seulement que se réalise ce que Dieu veut, mais aussi que cela se réalise de façon contingente ou nécessaire, selon qu'Il l'a voulu ainsi. **Les choses qui sont produites par la volonté de Dieu ont la sorte de nécessité que Dieu veut pour elles : c'est-à-dire ou une nécessité absolue, ou une nécessité conditionnelle seulement.** Ainsi, toutes les choses ne sont pas nécessaires absolument.

***La Q19 a. 9 : Y a-t-il en Dieu la volonté des choses mauvaises ?***

Ce n'est pas par la volonté de Dieu qu'un homme devient vil. Donc Dieu ne veut pas le mal. Il est donc impossible qu'une chose mauvaise, en tant que telle, soit attirante : un mal peut devenir attirant par accident, en tant qu'il résulte d'une chose bonne. Or, le mal qui est lié à un bien est la privation d'un autre bien. Jamais donc le mal n'attirerait l'appétit, même accidentellement, si le bien auquel est lié le mal n'attirait pas davantage que le bien dont le mal est la privation.

En conséquence **le mal de faute qui prive la créature de son ordination au bien, Dieu ne le veut en aucune manière. Mais le mal qui est une déficience de la nature, ou le mal de peine, Dieu le veut en voulant quelque bien auquel est lié un tel mal.** Par exemple, en voulant la justice, Il veut la peine du coupable, et en voulant que soit gardé l'ordre de nature, Il veut que par un effet de nature certains êtres soient détruits.

Si le mal est ordonné au bien, ce n'est pas par lui-même, c'est par accident. En effet, il n'est pas dans l'intention du pécheur qu'un bien sorte de son péché, les tyrans ne se proposaient pas de faire briller la patience des martyrs. **Le mal ne concourt à la perfection et à la beauté de l'univers que par accident.** Dieu, en effet, ne veut ni que les choses mauvaises soient faites ni qu'elles ne soient pas faites, mais Il veut permettre qu'elles soient faites.

Ce qui est tel par soi est toujours antérieur à ce qui ne l'est que par autre chose. Dieu aime les pécheurs en tant qu'ils sont des natures déterminées et qu'ils sont par Lui. Mais en tant qu'ils sont pécheurs, ils ne sont pas, ils manquent à l'être, et en eux cela n'est pas de Dieu : c'est pourquoi, sous ce rapport, ils sont haïs par Dieu.

**Dieu aime certains êtres plus que d'autres. Car, puisque l'amour de Dieu est cause de la bonté des choses, ainsi qu'on vient de le dire, une chose ne serait pas meilleure qu'une autre, si Dieu ne voulait pas un bien plus grand pour elle que pour une autre.** Il administre toutes choses avec une égale sagesse et une égale bonté.

**Si Dieu a pris la nature humaine, ce n'est pas qu'absolument parlant Il aimât l'homme davantage, c'est parce que le besoin de l'homme était plus grand.** C'est ainsi qu'un bon père de famille dépense davantage pour son serviteur malade que pour son fils bien portant.

La vie active, signifiée par Pierre, aime Dieu plus que ne le fait la vie contemplative, figurée par Jean, en ceci qu'elle éprouve davantage les contraintes de cette vie et qu'elle aspire plus ardemment à en être délivrée pour aller à Dieu. Mais Dieu aime davantage la vie contemplative, puisqu'Il en prolonge la durée au-delà de cette vie corporelle, où s'achève la vie active. **Dans un combat, le chef aime mieux le soldat qui, ayant fui et s'étant ressaisi, presse avec force l'ennemi, que celui qui n'a jamais fui, mais n'a jamais non plus agi avec force.** On doit reconnaître la vraie justice de Dieu en ce qu'Il attribue à tous les êtres ce qui leur convient selon la dignité de chacun, conservant la nature de chaque être à sa place et dans sa propre valeur. **Dieu accomplit la justice, quand Il donne à chacun ce qui lui est dû selon ce que comporte sa nature et sa condition.**

« Lorsque Vous punissez les méchants, c'est justice, parce que cela convient à leurs mérites ; mais quand Vous les épargnez c'est justice, parce que cela s'accorde à Votre bonté ». La miséricorde ne supprime pas la justice, mais est en quelque sorte une plénitude de justice. C'est donc le plan même selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin qu'on nomme en Dieu "providence".

***La Q22 a. 2 : Toutes choses sont-elles soumises à la providence divine ?***

Il est dit de la Sagesse divine (Sg 8, 1, Vg) : « Elle atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur. » **Toutes les choses sont soumises à la providence, non seulement dans l'universalité de leur nature, mais dans leur singularité.** Et en voici la preuve : puisque tout agent agit en vue d'une fin, l'ordination des effets à la fin doit s'étendre aussi loin que s'étend la causalité du premier agent. Or la causalité de Dieu, qui est l'agent premier, s'étend à tous les étants, non seulement quant à leurs éléments spécifiques, mais aussi quant à leurs caractères d'individus, et aussi bien à ceux des choses incorruptibles qu'à ceux des choses corruptibles.

**Il est donc nécessaire que toutes les choses, d'une manière ou d'une autre, soient ordonnées par Dieu à une fin,** selon l'Apôtre (Rm 13, 1) : « Les choses faites par Dieu sont ordonnées. » Donc, comme **la providence de Dieu n'est autre chose que le plan de l'ordination des choses à leur fin,** il est nécessaire que toutes choses, pour autant qu'elles participent à l'être, soient soumises, dans cette mesure même, à la providence divine. Il est nécessaire que toutes choses soient soumises à l'ordre conçu par lui de même que tous les objets fabriqués sont soumis à l'ordre conçu par l'artisan.

A l'ordre d'une cause particulière un effet peut échapper ; mais rien à l'ordre de la cause universelle. Comme toutes les causes particulières sont sous l'emprise de la cause universelle, il est impossible qu'un effet échappe à l'ordre de celle-ci. Donc, lorsqu'un effet se soustrait à l'ordre de quelque cause particulière, on le dit casuel ou fortuit par rapport à cette cause particulière ; mais par rapport à la cause universelle, à l'ordre de laquelle il ne peut échapper, on dit qu'il est prévu, au sens de "projeté".

Il en va autrement de celui qui a la charge d'un bien particulier, et de celui qui pourvoit à un tout universel. Le premier exclut autant qu'il le peut tout défaut de ce qui est soumis à sa vigilance ; tandis que le second permet qu'il arrive quelque défaillance dans une partie, pour ne pas empêcher le bien du tout.

C'est pourquoi les destructions et les défaillances qui se constatent dans les choses de la nature sont considérées comme contraires à telle nature particulière ; mais elles n'en sont pas moins dans l'intention de la nature universelle, en tant que le mal de l'un tourne au bien de l'autre ou au bien de tout l'univers. Car la destruction de l'un est toujours la génération de l'autre, génération par laquelle l'espèce se conserve.

Donc, puisque Dieu est le Pourvoyeur de l'étant dans son universalité, il appartient à Sa providence de permettre certains défauts à l'égard de telles choses particulières, afin que le bien parfait de l'univers ne soit pas empêché. **S'Il s'opposait à tous les maux, beaucoup de biens feraient défaut à Son œuvre entière. Sans la mort de beaucoup d'animaux, la vie du lion serait impossible, et la patience des martyrs n'existerait pas sans la persécution des tyrans.** Aussi S. Augustin écrit-il : « **Le Dieu tout puissant ne permettrait en aucune manière qu'un quelconque mal s'introduise dans Ses œuvres, s'Il n'était assez puissant et assez bon pour tirer du bien du mal lui-même.** »

Mais l'acte même du libre arbitre se ramenant à Dieu comme à sa cause, il est nécessaire que les œuvres du libre arbitre soient soumises à la providence. Car la providence de l'homme est sous l'emprise de la providence de Dieu, comme une cause particulière sous celle de la cause universelle. **Quant aux hommes justes, Dieu exerce à leur égard la providence d'une façon plus excellente qu'envers les impies, en ce qu'Il ne permet pas qu'il arrive quoi que ce soit contre eux qui compromette finalement leur salut ;** car « pour ceux qui aiment Dieu, tout coopère à leur bien », dit l'Apôtre (Rm 8, 28). Mais du fait qu'il ne retire pas les impies du mal

moral, on dit qu'Il les abandonne. Mais ce n'est pas qu'ils soient exclus en tout de Sa providence, car ils retomberaient au néant s'ils n'étaient conservés par Sa providence.

Parce que la créature raisonnable a, par le libre arbitre, la maîtrise de ses actes, elle est soumise à la providence d'une façon spéciale, en ce qu'on lui impute ses actes à mérite ou à faute, et qu'elle reçoit en retour la récompense ou le châtement.

La providence comprend deux moments : le plan de l'ordination des choses à leur fin, et la mise en œuvre de ce plan, qu'on appelle le gouvernement.

- Pour ce qui est du premier, Dieu par Sa providence, s'occupe de toutes les choses, car Il a dans Son intelligence la représentation de toutes les choses, même les plus petites, et quelques causes qu'Il ait attribuées aux divers effets, c'est Lui qui leur a donné la vertu de les produire.
- C'est au second moment que la providence divine use d'intermédiaires, car **Dieu gouverne les inférieurs par l'entremise des supérieurs, non que Sa providence soit en défaut, mais par surabondance de bonté, afin de communiquer aux créatures elles-mêmes la dignité de cause.**

**La providence divine impose la nécessité à certaines choses ; mais non pas à toutes.** Il appartient en effet à la providence d'ordonner les choses à leur fin. Or, après la bonté divine qui est la fin transcendante, **le premier des biens immanents aux choses mêmes est la perfection de l'univers, perfection qui n'existerait pas si tous les degrés de l'être ne se rencontraient pas dans les choses.** Il appartient donc à la providence divine de produire tous les degrés des étants. Et c'est pourquoi **à certains effets elle a préparé des causes nécessaires afin qu'ils se produisent nécessairement, et à certains autres des causes contingentes pour qu'ils arrivent de façon contingente, selon la condition des causes prochaines.**

### ***La Q23 a. 3 : La réprobation de certains hommes vient-elle de Dieu ?***

On trouve dans Malachie (1, 23) : « J'ai aimé Jacob ; mais j'ai haï Esau. » **Dieu réprouve certains.** La prédestination est une part de la providence. Or il appartient à la providence de permettre quelque défaillance dans les choses qui lui sont soumises.

Aussi, **puisque les hommes sont ordonnés à la vie éternelle par la providence divine, il appartient également à la providence de permettre que certains manquent cette fin, et c'est cela qu'on appelle réprouver.** Donc, de même que la prédestination est une part de la providence à l'égard de ceux qui sont ordonnés par Dieu au salut éternel, la réprobation à son tour est une part de la providence à l'égard de ceux qui manquent cette fin. Car de même que la prédestination inclut la volonté de conférer la grâce et la gloire, ainsi **la réprobation inclut la volonté de permettre que tel homme tombe dans la faute, et d'infliger la peine de damnation pour cette faute.**

**Dieu aime tous les hommes et même toutes Ses créatures, en ce sens qu'Il veut du bien à toutes. Mais Il ne veut pas tout bien à toutes.** Donc, en tant qu'il ne veut pas pour certains ce bien qu'est la vie éternelle, on dit qu'Il les a en haine ou qu'Il les réprouve. La réprobation n'est pas cause de ce qui lui correspond dans le présent, à savoir la faute ; elle est cause du délaissement par Dieu. Mais elle est cause de la sanction future, à savoir la peine éternelle. La faute, elle, provient du libre arbitre chez celui qui est réprouvé et que la grâce délaisse. Et ainsi se vérifie le mot du prophète : « Ta perdition vient de toi, Israël. »

Lorsque l'on dit que le réprouvé ne peut obtenir la grâce, il faut l'entendre d'une impossibilité non pas absolue, mais conditionnée ; **s'il est nécessaire que le prédestiné soit sauvé, c'est d'une nécessité conditionnée, qui ne supprime pas le libre arbitre.** Aussi, bien que l'homme

réprouvé par Dieu ne puisse obtenir la grâce, cependant, **le fait qu'il tombe dans tel péché ou dans un autre, cela provient de son libre arbitre**, et c'est donc à juste titre qu'il en est jugé coupable.

La prédestination, comme on l'a dit, fait partie de la providence. En nous le choix précède l'amour. En Dieu c'est l'inverse. **Tous les prédestinés sont élus et aimés. Dieu veut le salut de tous les hommes par Sa volonté antécédente.**

***La Q23 a. 5 : Les mérites sont-ils la cause ou la raison de la prédestination, ou de la réprobation, ainsi que de l'élection ?***

Tite (3, 5) : « Il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous faisons, mais selon Sa miséricorde. » Or, de même qu'Il nous a sauvés, Il nous a prédestinés à être sauvés. Donc **la prévision des mérites n'est pas la raison ou la cause de la prédestination.**

On ne peut assigner de cause à la volonté divine en ce qui concerne l'acte de vouloir, mais on peut lui assigner une cause à l'égard des choses voulues, en tant que Dieu veut qu'une chose soit à cause d'une autre. **Personne n'a donc été assez insensé pour dire que les mérites fussent cause de la prédestination quant à l'acte même de celui qui prédestine.**

Il y a ces paroles de l'Apôtre (2 Co 3, 5 Vg) : « Nous ne sommes pas capables par nous-mêmes de penser quoi que ce soit qui vienne de nous-mêmes. » Or, on ne peut trouver aucun principe qui soit antérieur à la pensée.

Ce qui vient de la grâce est un effet de la prédestination ; il n'y a pas lieu de distinguer ainsi ce qui vient du libre arbitre et ce qui vient de la prédestination, de même que l'effet de la cause première et celui de la cause seconde. La providence divine produit ses effets par l'opération des causes secondes de sorte que **cela même que réalise le libre arbitre vient de la prédestination.**

Ainsi nous pouvons dire : Dieu a préordonné de donner à quelqu'un la gloire à cause de ses mérites ; et Il a préordonné de donner à quelqu'un la grâce afin qu'il mérite la gloire. Quoi que ce soit qui se trouve dans l'homme et l'ordonne au salut, tout cela est compris sous l'effet de la prédestination, même la préparation à la grâce ; car cela non plus n'a pas lieu autrement que par le secours divin, selon ce mot de l'Écriture (Lm 5, 21) : « Fais-nous revenir à Vous, Seigneur, et nous reviendrons. » De ce point de vue pourtant, la prédestination, quant à ses effets, a pour raison la bonté divine.

La raison de la prédestination, considérée dans son effet global, c'est la bonté divine. **C'est dans la bonté divine elle-même qu'on peut trouver la raison de la prédestination de certains et de la réprobation des autres.** Dieu a tout fait pour Sa bonté, afin que celle-ci soit représentée dans les choses. Or il est nécessaire que la bonté divine, une et simple en elle-même, soit représentée dans les choses sous des formes diverses, parce que l'être créé ne peut atteindre à la simplicité divine.

De là vient que pour l'achèvement de l'univers sont requis divers ordres de choses, dont les unes tiennent un haut rang et d'autres un rang infime dans cet univers. Et afin que la diversité des degrés se maintienne, **Dieu permet que certains maux se produisent, pour éviter que beaucoup de biens ne se trouvent empêchés.**

**Parmi les hommes, Dieu a voulu, pour certains qu'Il a prédestinés, faire apparaître Sa bonté sous la forme de la miséricorde qui pardonne ; et pour d'autres qu'Il réprouve, sous la forme de la justice qui punit.** Telle est la raison pour laquelle Dieu choisit certains et réprouve les autres. C'est cette cause qu'assigne l'Apôtre en disant (Rm 9, 22, 23) : « Dieu, vou-

lant manifester Sa colère » (c'est-à-dire la vindicte de sa justice) « et faire connaître Sa puissance, a supporté » (c'est-à-dire a permis) « avec une grande patience des vases de colère, méritant la perdition, afin de montrer les richesses de Sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'Il a d'avance préparés pour la gloire ».

Pourquoi Dieu choisit ceux-ci pour la gloire et pourquoi Il réprouve ceux-là, il n'y en a pas d'autre raison que la volonté divine. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : « Pourquoi attire-t-Il celui-ci et non celui-là, gardez-vous de vouloir en juger, si vous ne voulez pas vous égarer. » Mais pourquoi telle partie de matière est sous telle forme, et telle partie sous telle autre, cela ne dépend que de la volonté divine. C'est ainsi qu'il dépend de la seule volonté de l'architecte que cette pierre-ci soit en cet endroit du mur, et cette autre ailleurs, bien qu'il entre dans le plan de l'art que certaines pierres soient ici, et d'autres là.

Et pourtant, il n'y a pas d'injustice chez Dieu, s'Il réserve des dons inégaux à des êtres qui ne le sont pas. **Cela ne heurterait la raison de justice que si l'effet de la prédestination était conféré comme un dû, au lieu de l'être comme une grâce. Là où l'on donne par grâce, chacun peut à son gré donner ce qu'il veut, plus ou moins, pourvu qu'il ne refuse à personne son dû ; cela sans préjudice de la justice.** C'est ce que dit le père de famille de la parabole (Mt 20, 14, 15) : « Prends ce qui te revient et va t'en ; ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux ? »

C'est ainsi que les hommes ont été substitués aux anges déchus, et les païens aux Juifs. **Mais bien rares, parmi les humains, sont ceux qui parviennent à une science profonde des choses intelligibles. Donc, puisque la béatitude éternelle, qui consiste dans la vision de Dieu, excède le niveau commun de la nature, surtout parce que cette nature a été privée de la grâce par la corruption du péché originel, il y a peu d'hommes sauvés. Et en cela même apparaît souverainement la miséricorde de Dieu, qui élève certains êtres à un salut que manque le plus grand nombre, selon le cours et la pente commune de la nature.**

**Dans la prédestination il y a deux choses : la préordination divine, et son effet.**

- Quant à la première, la prédestination n'est nullement influencée par les prières des saints ; car ce n'est pas grâce aux prières des saints que quelqu'un est prédestiné par Dieu.
- Mais quant à la seconde, on peut dire que **la prédestination est aidée par les prières des saints et par les autres bonnes œuvres ; parce que la providence, dont la prédestination fait partie, ne supprime pas les causes secondes ; elle pourvoit à ses effets de telle manière que même l'ordre des causes secondes est soumis à cette providence.** Donc, de même que les effets naturels sont organisés de telle sorte que les causes naturelles s'y ordonnent, car sans elles ces effets ne se produiraient pas ; de même le salut d'un homme est prédestiné par Dieu de telle sorte que le plan de la prédestination englobe tout ce qui favorise le salut de l'homme : ses propres prières, ou celles des autres, ou d'autres bonnes œuvres sans lesquelles il n'obtient pas le salut. Il faut donc que les prédestinés s'efforcent de bien agir et de prier, puisque c'est par ce moyen que l'effet de la prédestination se réalise avec certitude.

La prédestination n'est pas aidée par les prières des saints quant à la préordination. **Nous sommes les coopérateurs de Dieu. C'est Dieu qui veut se servir des causes intermédiaires afin de ménager dans les choses la beauté de l'ordre, et aussi afin de communiquer aux créatures la dignité d'être causes.** Il y en a qui sont ordonnés, par la grâce, qui est en eux, à recevoir la vie éternelle, mais ils en déchoient par le péché mortel.

Donc ceux qui sont ordonnés à posséder la vie éternelle par la prédestination divine sont inscrits purement et simplement au livre de vie ; car ils y sont inscrits comme devant posséder la vie éternelle en elle-même. Et ceux-là ne sont jamais effacés du livre de vie.

Mais ceux qui sont ordonnés à recevoir la vie éternelle, non par la prédestination divine, mais seulement par la grâce, sont dits inscrits au livre de vie non purement et simplement, mais d'une certaine façon ; car ils y sont inscrits comme devant recevoir la vie éternelle non en elle-même, mais dans sa cause.

Et ceux-là peuvent être effacés du livre de vie. Non pas que cette radiation ait rapport à la connaissance de Dieu, comme si Dieu prévoyait d'abord quelque chose et ensuite l'ignorait ; mais elle a rapport à la chose connue ; car Dieu sait que tel homme est d'abord destiné à la vie éternelle et qu'ensuite il n'y est plus ordonné, ayant perdu la grâce.

Recouvrant la grâce, l'homme est à nouveau ordonné par elle à la vie éternelle. **La toute-puissance de Dieu se montre surtout en pardonnant et en faisant miséricorde parce que cela montre que Dieu a le pouvoir suprême, puisqu'Il pardonne librement les péchés ; car celui qui est astreint à la loi d'un être supérieur ne peut librement pardonner les péchés.**

« Dieu, qui peut tout, ne peut pas faire d'une femme déflorée une femme qui ne l'ait pas été. » **Pour la même raison, il ne peut donc pas faire de tout autre événement passé un événement qui ne se soit pas passé. Ce qui implique contradiction ne tombe pas sous la toute-puissance de Dieu. Donc, que les choses passées n'aient pas été, cela n'est pas soumis à la puissance divine.**

L'humanité du Christ, du fait qu'elle est unie à Dieu ; la béatitude créée, du fait qu'elle est jouissance de Dieu ; et la bienheureuse Vierge, du fait qu'elle est Mère de Dieu, ont en quelque sorte une dignité infinie, dérivée du bien infini qu'est Dieu. Sous ce rapport rien ne peut être fait de meilleur qu'eux, comme rien ne peut être meilleur que Dieu.

## **DIEU TRINE (Ia 27-43)**

Puisque les Personnes divines se distinguent par leurs relations d'origine, l'ordre de notre exposé est tout tracé : nous aurons à considérer 1° l'origine ou procession ; 2° les relations d'origine ; 3° les Personnes.

Il y a en Dieu :

- **Une substance** : Les Personnes sont consubstantielles (contre Arius : «trois substances, NSJC est une créature»).
- **Deux processions** :
  - celle de l'Intelligence, qui est la **Génération** du Verbe de Dieu
  - celle de la Volonté, qui est la **Spiration** du Saint Esprit, spiration d'amour.
- **Trois Personnes** (contre Sabellius : « une substance et une Personne »).
- **Quatre Relations** : Paternité – Filiation – Procession – Spiration ;
- **Cinq Notions** : Paternité – Filiation – Spiration commune – Procession – Innascibilité.

Si en Dieu il n'y a réellement ni paternité, ni filiation, il s'ensuit que Dieu n'est pas réellement Père, ni Fils ; Il ne l'est que par considération de notre esprit. Or c'est là l'hérésie de Sabellius. De là vient que la relation aux créatures n'est pas réelle en Dieu. En revanche, la relation à Dieu est réelle dans les créatures ; car celles-ci sont soumises à l'ordre divin, et il est intrinsèque à leur nature de dépendre de Dieu. Les trois relations de paternité, filiation et procession sont

qualifiées de “propriétés personnelles”, comme constituant les personnes : **la paternité est la personne du Père, la filiation est la personne du Fils, la procession est la personne du Saint-Esprit.**

Quand on parle de la Trinité, il faut procéder avec précaution et modestie : « Nulle part, dit S. Augustin, l’erreur n’est plus dangereuse, la recherche plus laborieuse, la découverte plus fructueuse. » **La raison naturelle pourra donc connaître de Dieu ce qui a trait à l’unité d’essence, et non ce qui a trait à la distinction des Personnes.** C’est par le moyen de la foi qu’on parvient à la connaissance, et non inversement. En ces matières, quelqu’un peut avoir une opinion fautive sans risque d’hérésie, avant de se rendre compte ou avant qu’il soit défini que pareille position entraîne une conséquence contraire à la foi, surtout s’il n’y met pas d’opiniâtreté. Mais une fois qu’il est devenu manifeste, et surtout une fois que l’Église a défini que cette position entraîne une conséquence contraire à la foi, l’erreur en cette matière n’est plus exempte d’hérésie.

De là vient que beaucoup d’opinions sont maintenant tenues pour hérétiques, qui ne l’étaient pas précédemment. Mais **celui qui, en cette matière, soutiendrait une opinion fautive en se rendant compte qu’elle entraîne une conséquence contraire à la foi, tomberait dans le péché d’hérésie.**

Quand l’intellect est parvenu à atteindre sa forme ou perfection, qui est la vérité, il ne “cogite” plus, il contemple parfaitement la vérité. La divinité de la Sainte Trinité est l’image d’après laquelle l’homme a été façonné. Pour signifier cette imperfection de l’image, dans le cas de l’homme, on ne dit pas sans nuances qu’il est l’image de Dieu, mais qu’il est “à l’image” de Dieu ; cette construction marque l’effort d’une tendance vers la perfection. Du Fils, au contraire, on ne peut pas dire qu’il soit “à l’image” du Père : Il en est la parfaite image. Une Personne divine ne peut être possédée que par la créature raisonnable unie à Dieu.

Les autres créatures peuvent bien être mues par une Personne divine : cela ne leur confère pas le pouvoir de jouir de cette divine Personne, ni d’user de son effet. Mais la créature raisonnable obtient parfois ce privilège, lorsqu’elle se met à participer du Verbe divin et de l’Amour qui procède, jusqu’à pouvoir librement connaître Dieu en vérité et l’aimer parfaitement. Donc la créature raisonnable peut seule posséder une personne divine.

Lorsqu’il s’agit de Dieu, on doit éviter tout ce qui peut être occasion d’erreur pour la foi ; S. Jérôme l’a bien dit : des formules insuffisamment pesées font encourir l’hérésie. De même donc que nous recourons aux analogies du vestige et de l’image, découvertes dans les créatures, pour manifester les Personnes divines, de même aussi nous recourons aux attributs essentiels. **Manifester ainsi les Personnes au moyen des attributs essentiels, c’est ce qu’on nomme appropriation.**

La beauté requiert trois conditions : l’intégrité ou perfection : les choses tronquées sont laides par là même, puis les proportions voulues ou harmonie ; enfin l’éclat : des choses qui ont de brillantes couleurs, on dit volontiers qu’elles sont belles.

La puissance évoque un principe. Par là elle s’apparente au Père céleste, principe de toute la déité. Au contraire, elle fait parfois défaut chez les pères de la terre, en raison de leur vieillesse. La sagesse s’apparente au Fils qui est dans les cieux, car il est le Verbe, c’est-à-dire le concept de la sagesse.

Mais elle fait parfois défaut chez les fils d’ici-bas, par manque d’expérience. Quant à la bonté, motif et objet d’amour, elle s’apparente à l’Esprit divin, qui est l’Amour.

Les personnes sont les relations subsistantes mêmes. Boèce : « La personne est “la substance individuelle de nature raisonnable”. » Il faut donc que le Père, en engendrant le Fils, au lieu de Lui transmettre une portion de Sa nature, la Lui communique tout entière et ne se distingue de

Lui que par une pure relation d'origine, Une pluralité sans ordre est une confusion. Or, il n'y a pas de confusion dans les Personnes divines. Il y a donc là un ordre.

### ***La Q43 a. 3 : Comment une Personne divine est-elle envoyée ?***

S. Augustin dit que « le Saint-Esprit procède temporellement pour sanctifier la créature. » Or, la mission est une procession temporelle. Et puisqu'il n'y a sanctification de la créature que par la grâce qui rend agréable à Dieu, il s'ensuit qu'il n'y a de mission d'une Personne divine que par la grâce sanctifiante. On dit qu'une Personne divine est "envoyée", en tant qu'elle existe en quelqu'un d'une manière nouvelle ; elle est "donnée", en tant qu'elle est possédée par quelqu'un. Or ni l'un ni l'autre n'a lieu sinon en raison de la grâce sanctifiante.

**Il y a en effet pour Dieu une manière commune d'exister en toutes choses par Son essence, Sa puissance et Sa présence ;** il y est ainsi comme la cause dans les effets qui participent de Sa bonté.

Mais, au-dessus de ce mode commun, il y a un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable : on dit que Dieu existe en celle-ci comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et parce qu'en le connaissant et aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, **par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'Il habite en elle comme dans son temple.**

Ainsi donc, en dehors de la grâce sanctifiante, il n'y a pas d'autre effet qui puisse être la raison d'un nouveau mode de présence de la Personne divine dans la créature raisonnable. Et c'est seulement en raison de la grâce sanctifiante qu'il y a mission et procession temporelle de la Personne divine.

On dit que nous "possédons" cela seulement dont nous pouvons librement jouir Or, on n'a pouvoir de jouir d'une Personne divine qu'en raison de la grâce sanctifiante. Cependant, dans le don même de la grâce sanctifiante, c'est le Saint-Esprit que l'on possède et qui habite l'homme. Aussi est-ce le Saint-Esprit Lui-même qui est donné et envoyé.

Le don de la grâce sanctifiante perfectionne la créature raisonnable pour la mettre en état, non seulement d'user librement du don créé, mais encore de jouir de la Personne divine elle-même. C'est donc bien en raison de la grâce sanctifiante qu'il y a mission invisible ; et pourtant la Personne divine elle-même nous est donnée.

**La grâce sanctifiante dispose l'âme à posséder la Personne divine ;** c'est ce que signifie notre formule : « Le Saint-Esprit est donné en raison de la grâce. » Cependant, ce don même qu'est la grâce provient du Saint-Esprit ; et c'est ce qu'exprime S. Paul, lorsqu'il dit que « l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit ». **Il est vrai que nous pouvons connaître le Fils par certains effets de grâce, différents de la grâce sanctifiante ; cependant ces autres effets ne suffisent pas pour qu'il habite en nous, et que nous Le possédions.**

**Par la grâce sanctifiante, c'est toute la Trinité qui habite l'âme, selon ce qui est écrit en S. Jean (14, 23) : « Nous viendrons à Lui et nous ferons en Lui notre demeure. »** Or, dire qu'une Personne divine est envoyée à quelqu'un par la grâce invisible, c'est signifier un mode nouveau d'habitation de cette Personne, et l'origine qu'elle tient d'une autre. Puisque ces deux conditions : habiter l'âme par la grâce, et procéder d'un autre, conviennent également au Fils et au Saint-Esprit, concluons qu'il convient à tous deux d'être envoyés invisiblement. Quant au Père, il Lui appartient sans doute d'habiter l'âme par la grâce, mais non pas d'être d'un autre, ni par suite d'être envoyé.

Il est vrai que tous les dons, à titre de dons, sont appropriés au Saint-Esprit, parce que celui-ci, en tant qu'Amour, a le caractère du premier don. Cependant, certains dons, considérés selon leur teneur en propre et spécifique, sont attribués par appropriation au Fils : tous ceux précisément qui se rattachent à l'intellect. Et selon ces dons il y a une mission du Fils. S. Augustin dit ainsi : « Le Fils est invisiblement envoyé à chacun, lorsqu'on Le connaît et Le perçoit. »

**La grâce rend l'âme conforme à Dieu.** Aussi pour qu'il y ait mission d'une Personne divine à l'âme par la grâce, il faut que l'âme soit conforme ou assimilée à cette personne par quelque don de grâce. Il ne s'ensuit pas, d'ailleurs, que l'homme donne le Saint-Esprit, puisqu'il ne peut pas causer l'effet de grâce.

## **DIEU CREATEUR (Ia 44-49)**

Dieu est l'être même subsistant par soi ; l'être subsistant ne peut être qu'unique. **Tous les êtres autres que Dieu ne sont pas leur être, mais participent de l'être.** Il est donc nécessaire que tous les êtres qui se diversifient selon qu'ils participent diversement de l'être, si bien qu'ils ont plus ou moins de perfection, soient causés par un unique être premier, qui est absolument parfait. Mais il n'appartient pas au premier agent, qui est pur agent, d'agir pour acquérir une fin ; il veut seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté. Et chaque créature entend obtenir sa propre perfection, qui est une ressemblance de la perfection et de la bonté divines. Ainsi donc **la bonté divine est la fin de toutes choses.**

Tout agent agit en vue d'une fin. Créer c'est faire quelque chose de rien. Tout agent produit un être semblable à lui. Dieu est la cause suffisante du monde : cause finale en raison de Sa bonté ; cause exemplaire en raison de Sa sagesse ; cause efficiente en raison de Sa puissance. Il n'est donc pas nécessaire que le monde ait toujours existé et on ne peut pas le prouver de manière démonstrative. Donc la nouveauté du monde ne nous est connue que par la révélation et on ne peut l'établir par démonstration. Aussi, que le monde ait commencé, est objet de foi, non de démonstration ou de savoir.

Aussi faut-il dire que la distinction entre les choses ainsi que leur multiplicité proviennent de l'intention du premier agent, qui est Dieu. En effet, Dieu produit les choses dans l'être pour communiquer Sa bonté aux créatures, bonté qu'elles doivent représenter. Et parce qu'une seule créature ne saurait suffire à la représenter comme il convient, **Il a produit des créatures multiples et diverses, afin que ce qui manque à l'une pour représenter la bonté divine soit suppléé par une autre.** Ainsi la bonté qui est en Dieu sous le mode de la simplicité et de l'uniformité est-elle sous le mode de la multiplicité et de la division dans les créatures.

Par conséquent l'univers entier participe de la bonté divine et la représente plus parfaitement que toute créature quelle qu'elle soit. Et c'est parce que la distinction entre les créatures a pour cause la sagesse divine, que Moïse l'attribue au Verbe de Dieu, dessein de Sa sagesse. Donc, de même que la sagesse divine est cause de la distinction entre les choses, pour la perfection de l'univers, ainsi est-elle cause de leur inégalité. Car **l'univers ne serait point parfait si l'on ne trouvait dans les êtres qu'un seul degré de bonté.**

Le bien est tout ce qui est désirable. Ainsi le mal, qui est une différence constitutive en matière morale, est un certain bien joint à la privation d'un autre bien. Par exemple, la fin que se propose l'homme intempérant n'est pas de perdre le bien de la raison ; c'est de jouir d'un bien sensible en dehors de l'ordre de la raison.

**Le mal n'agit et n'est désiré qu'en raison du bien qui lui est adjoit « Dieu est si puissant qu'Il peut faire sortir le bien du mal ».** De sorte que beaucoup de biens seraient supprimés si Dieu ne permettait que se produise aucun mal. Le feu ne brûlerait pas si l'air n'était pas détruit ; la vie du lion ne serait pas assurée si l'âne ne pouvait être tué ; et on ne ferait l'éloge ni de la justice qui punit, ni de la patience qui souffre, s'il n'y avait pas l'iniquité d'un persécuteur.

***Ia Q48 a. 4 : Le mal détruit-il totalement le bien ?***

Le mal ne peut entièrement épuiser le bien. **Le mal ne peut détruire complètement le bien.** Pour s'en convaincre, il faut observer qu'il y a trois sortes de bien.

- **La première est totalement détruite par le mal ; c'est le bien opposé au mal : ainsi la lumière est totalement détruite par les ténèbres, et la vue par la cécité.**
- **La deuxième n'est ni totalement détruite par le mal, ni même affaiblie par lui : ainsi, du fait des ténèbres, rien de la substance de l'air n'est diminué.**
- **Enfin, la troisième sorte de bien est diminuée par le mal, sans être complètement détruite : c'est l'aptitude du sujet à son acte.**

Si les dispositions adverses peuvent être indéfiniment multipliées, l'aptitude en question peut être elle-même indéfiniment diminuée ou affaiblie ; mais elle ne serait jamais totalement détruite ; car elle demeure dans sa racine, qui est la substance du sujet.

De même, si l'on interposait indéfiniment des corps opaques entre le soleil et l'air, celui-ci verra indéfiniment diminuer sa capacité de recevoir la lumière ; mais il ne la perdrait nullement, puisqu'il est translucide par nature.

**De même on pourrait ajouter indéfiniment péchés sur péchés, et ainsi affaiblir de plus en plus l'aptitude de l'âme à la grâce ; car les péchés sont comme des obstacles interposés entre nous et Dieu, selon la parole d'Isaïe (59, 2) : « Nos iniquités ont mis une séparation entre nous et Dieu. »** Cependant, ils ne détruisent pas totalement cette aptitude, car elle tient à la nature de l'âme. Le bien opposé au mal est totalement aboli par le mal ; mais il n'en est pas de même des autres biens.

**Le mal est la privation du bien, et non sa simple négation.** Tout manque n'est donc pas un mal, mais seulement le manque d'un bien qu'on doit avoir par nature. Ce n'est pas un mal pour la pierre de n'avoir pas la vue ; c'en est un seulement pour l'animal ; car il n'est pas conforme à la nature de la pierre de posséder la vue. Puisque la faute consiste dans un acte désordonné de la volonté, et la peine dans la privation de l'un des biens que la volonté utilise, on voit que la faute a raison de mal plus que la peine. **Dieu est l'auteur du mal de peine et non du mal de faute.**

***Ia Q49a. 2 : Le souverain bien, qui est Dieu, est-il cause du mal ?***

**Dieu n'est pas l'auteur du mal,** car il n'est pas cause que l'on tende au non-être. Le mal qui vient d'une déficience dans l'action a toujours pour cause le défaut de l'agent. Or, en Dieu, il n'y a aucun défaut, mais une perfection souveraine. Par conséquent, Dieu n'est pas responsable du mal de l'action qui est causé par une déficience de l'agent. En revanche, le mal qui consiste dans la destruction de certaines choses se ramène à Dieu comme à sa cause, et cela se voit clairement dans le domaine de la nature comme dans celui de la volonté.

Or, il est évident que **la forme que Dieu se propose principalement dans les choses créées, c'est le bien de l'univers. Et l'ordre de l'univers requiert que certains êtres puissent défaillir et parfois défont.** De telle sorte que Dieu, en causant le bien de l'ordre universel,

**cause aussi, par voie de conséquence et pour ainsi dire par accident, la corruption de certains êtres**, conformément à ces paroles de l'Écriture (1 S 2, 6) : « C'est le Seigneur qui fait mourir et qui fait vivre. »

A l'ordre de l'univers se ramène également l'ordre de la justice, d'après lequel un châtiment doit être infligé aux pécheurs. On peut donc dire que **Dieu est l'auteur de ce mal qu'est la peine, mais non du mal qu'est la faute. Tout ce qu'il y a d'être et d'action dans une action mauvaise, remonte à Dieu comme à sa cause ; mais ce qu'il y a là de défaillant n'est pas causé par Dieu ; c'est l'effet de la cause seconde qui défaille.**

Le naufrage du navire est attribué au pilote comme cause parce qu'il a omis de faire ce qui était nécessaire au salut du navire. Mais Dieu ne manque jamais de réaliser ce qui est nécessaire au salut.

### ***La Q49 a. 3 : Y a-t-il un souverain mal, qui soit la cause première de tous les maux ?***

Le souverain bien est cause de tout l'être. Il ne peut donc pas y avoir de principe opposé à lui, qui soit cause des maux. Il n'y a pas de premier principe des maux, comme il y a un premier principe des biens.

**Rien ne peut être le mal par essence, puisque en tant qu'être, est bon, et que le mal ne se trouve que dans le bien, comme dans son sujet.** Le premier principe des biens est le bien souverain et parfait, en qui préexiste toute bonté. Or il ne peut y avoir un souverain mal ; car, même si le mal diminuait sans cesse le bien, jamais il ne peut le détruire totalement. Comme il y a toujours du bien dans les êtres, **il n'y a rien qui soit intégralement et parfaitement mauvais.**

Ceux qui ont admis deux premiers principes, l'un bon et l'autre mauvais, sont tombés dans cette erreur pour la même raison qui fit avancer aux philosophes anciens d'autres erreurs également étranges. **Au lieu de s'élever à la cause universelle de tout l'être, ils se sont arrêtés aux causes particulières d'effets particuliers.** C'est pourquoi, quand ils ont observé que certains êtres nuisent à d'autres en vertu de leur nature, ils en ont conclu que cette nature était mauvaise, comme si l'on disait que le feu est mauvais par nature parce qu'il a brûlé la maison d'un pauvre.

De même, ceux qui trouvaient à deux effets antagonistes particuliers des causes particulières également antagonistes, **ne surent pas ramener ces causes particulières à une cause universelle commune**, et ils conclurent que les principes premiers étaient eux-mêmes antagonistes. Mais étant donné que tous les contraires se rejoignent dans un même genre, il est nécessaire de reconnaître, au-dessus des causes particulières qui s'opposent, une cause unique commune. De même, au-dessus de tout ce qui est d'une manière quelconque, se trouve un unique premier principe d'être.

Bien que les contraires aient des causes particulières contraires, il faut pourtant en venir à leur trouver une cause première commune. Le sujet de la privation est l'être en puissance. Ainsi, puisque le mal est la privation du bien, le mal ne peut s'opposer qu'au bien dans lequel se trouve de la potentialité, et non pas au souverain bien, qui est acte pur.

Aucun être n'est dit mauvais par participation ; il est dit mauvais au contraire par manque de participation. Le mal ne peut avoir de cause que par accident. Il est donc impossible de remonter de lui à quelque chose qui serait cause du mal par soi. Quant à dire que le mal est le cas le plus fréquent, cela est faux, absolument parlant. Car les êtres engendrés et corruptibles, chez lesquels

seuls le mal de nature peut se rencontrer, ne sont qu'une faible partie de l'univers. Et de plus, dans chaque espèce, les défauts de nature ne se produisent que dans les cas les moins nombreux.

**C'est parmi les hommes seulement que le mal semble être le cas le plus fréquent ; car le bien de l'homme, tel qu'il apparaît aux sens, n'est pas le bien de l'homme en tant qu'homme ; celui-ci doit se juger selon la raison ; or le plus grand nombre suivent les sens plutôt que la raison.** Dans la recherche des causes du mal, on ne remonte pas à l'infini ; on ramène tous les maux à une cause bonne, d'où le mal découle par accident.

## **LES ANGES (Ia 50-64)**

La fin doit être plus noble que ce qui lui est ordonné. **Les anges ne sont donc pas tous de la même espèce.** Il est nécessaire d'affirmer que les anges sont incorruptibles par nature. En effet, une chose est corrompue uniquement parce que sa forme est séparée de la matière. L'ange étant une pure forme subsistante, sa substance ne peut donc être corruptible. **C'est donc en raison de son immatérialité que l'ange est incorruptible par nature.** L'objet intelligible, lui, échappe au temps ; il est donc éternel. Par conséquent, **toute substance intellectuelle est incorruptible par nature.**

Ce n'est pas pour eux que les anges ont besoin d'assumer des corps, mais pour nous. Dans la nouvelle Alliance, c'est pour montrer, par un commerce familier avec les hommes, ce que sera la société intellectuelle que les hommes espèrent avoir avec eux dans la vie future. Dans l'ancienne Alliance, c'était pour annoncer par mode de figure que le Verbe de Dieu devait assumer un corps humain ; car toutes les apparitions de l'Ancien Testament étaient ordonnées à l'apparition du Fils de Dieu dans la chair.

Le mouvement de l'être en puissance est l'acte de ce qui est imparfait. Il est impossible que l'action de l'ange, ni d'une créature quelconque, soit sa substance. Car, à proprement parler, l'action est l'actualité de la puissance active, comme l'être est l'actualité de la substance ou de l'essence. Or, l'actualité excluant la potentialité, ce qui n'est pas acte pur et renferme de la puissance ne peut être son actualité. Et **comme Dieu seul est acte pur, il est le seul en qui la substance, l'existence et l'action s'identifient.**

De plus, si l'acte d'intellection de l'ange était sa substance, il faudrait qu'il soit subsistant. Or, un acte d'intellection subsistant, comme toute forme abstraite supposée subsistante, ne peut être qu'unique. La substance de tel ange ne se distinguerait donc plus de celle de Dieu, qui est l'acte d'intellection subsistant, ni de celle d'un autre ange. Tout ce qui est dans un autre s'y trouve selon le mode de cet autre.

### ***Ia Q56 a. 3 : Les anges peuvent-ils connaître Dieu par leurs facultés naturelles ?***

Les anges ont une connaissance plus puissante que les hommes. Pour le prouver, rappelons qu'il y a trois manières de connaître une chose :

1° Par la présence de son essence dans le sujet connaissant, à la façon dont l'œil voit la lumière ; c'est de cette manière, a-t-on dit, que l'ange se connaît lui-même.

2° Par la présence de sa similitude dans la puissance connaissante, comme l'œil voit la pierre parce que la similitude de la pierre est dans l'œil.

3° Par une similitude de la chose connue qui n'est pas donnée immédiatement par cette chose, mais par une autre en laquelle se trouve cette similitude, comme lorsque nous voyons un homme dans un miroir.

A la première manière correspond la connaissance qu'on a de Dieu lorsqu'on le voit par son essence ; aucune créature ne peut la posséder par ses moyens naturels. A la troisième manière correspond la connaissance que nous donne de Dieu, ici-bas, Sa similitude qui se reflète dans les créatures. Comme dit S. Paul (Rm 1, 20) : « Nous connaissons les réalités invisibles de Dieu par les choses visibles qu'Il a faites. » C'est pourquoi l'on dit que nous Le voyons "dans un miroir". L'image de Dieu étant imprimée dans sa propre nature, l'ange connaît Dieu par sa propre essence, en tant qu'elle est similitude de Dieu. Cependant il ne voit pas l'essence même de Dieu, aucune similitude créée n'étant capable de représenter l'essence divine. Cette connaissance se rapproche donc davantage de la connaissance au moyen d'un miroir, puisque la nature angélique est comme un miroir qui présente la similitude de Dieu.

La distance infinie qui sépare de Dieu l'intelligence et l'essence de l'ange a seulement pour effet d'empêcher l'ange de comprendre Dieu complètement et de voir Son essence par sa propre nature, non pas de lui rendre toute connaissance impossible ; car, de même que Dieu est infiniment distant de l'ange, la connaissance que Dieu a de lui-même est infiniment distante de la connaissance que l'ange a de Dieu.

Tout ce qui se trouve dans un sujet se conforme au mode d'être du sujet où il se trouve. Seule l'intelligence saisit leurs essences. C'est par cette exclusion des conditions matérielles que ce qui est rendu abstrait devient universel. Dans son éternité Dieu voit tout, car, grâce à Sa simplicité, cette éternité est présente au temps tout entier et elle le contient. Le mode d'intellection d'une intelligence est corrélatif au mode de sa substance. **L'ange ne connaît pas par composition et division, mais par intuition de l'essence.**

Mais chez les démons, la volonté perverse soustrait l'intelligence à la sagesse divine ; aussi jugent-ils parfois les choses d'une manière absolue, en ne tenant compte que des conditions naturelles. Dans cet ordre naturel ils ne peuvent se tromper, mais pour ce qui relève de l'ordre surnaturel, ils le peuvent ; cela arriverait, par exemple, si voyant un homme mort, ils pensaient qu'ils ne ressuscitera pas, ou bien, voyant le Christ dans Sa nature humaine, ils pensaient qu'Il n'est pas Dieu.

La connaissance par laquelle l'ange connaît les choses dans leur nature est lumineuse en comparaison de l'ignorance et de l'erreur, mais obscure en comparaison de la vision du Verbe. L'image de la Trinité se trouve dans l'esprit, en tant qu'il y a en lui mémoire, intelligence et volonté. Cette image de Dieu n'existe pas seulement dans l'esprit humain, mais aussi dans l'esprit angélique, car celui-ci est capable de Dieu. Il y a donc une volonté dans l'ange.

D'autres créatures enfin sont inclinées au bien avec une connaissance qui leur fait appréhender la raison même de bien, ce qui est le propre de l'intelligence. L'intelligence connaît par simple intuition ; la raison connaît par raisonnement.

**L'objet de l'intelligence, c'est le vrai ; et celui de la volonté, c'est le bien.** Il n'y aura donc identité entre essence et volonté que dans le cas où la totalité du bien sera contenue dans l'essence du sujet voulant. C'est le cas de Dieu, qui ne veut rien en dehors de Lui qu'en raison de Sa bonté. Il faut donc bien que, dans toute créature, l'intelligence soit autre que la volonté. En Dieu, il n'en est pas ainsi, car Dieu possède en Lui-même l'être universel et le bien universel, et il en résulte que Sa volonté, aussi bien que Son intelligence, est identique à Son essence.

Le bien et le vrai sont convertibles dans la réalité, et c'est pourquoi le bien peut être appréhendé par l'intelligence sous la raison de vrai, et le vrai sous la raison de bien par la volonté. Toute dilection est droite ou déviée. Mais la première relève de la charité, la seconde de l'iniquité. Or, ni l'une ni l'autre ne relève de la nature, puisque la charité est au-dessus d'elle et l'iniquité contre elle.

De même que toute connaissance naturelle est vraie, de même toute dilection naturelle est droite, car l'amour naturel est une inclination de nature qui vient de l'auteur de chaque nature. Et ce serait l'offenser de prétendre qu'une inclination naturelle n'est pas droite. Cependant la rectitude de la dilection naturelle et celle de la charité et de la vertu sont différentes, car cette dernière vient perfectionner la première. Ainsi peut-on dire également que la vérité de la connaissance naturelle et la vérité de la connaissance infuse ou acquise sont différentes.

**Tout ce que veut l'homme, il le veut pour la fin. Deux cités sont fondées sur deux amours : l'une, la cité terrestre, fondée sur l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu ; l'autre, la cité céleste fondée sur l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi.**

En tant que Dieu est le bien béatifiant, objet propre de la béatitude surnaturelle, Il est aimé de charité. **Dieu seul est un être par Son essence, tandis que les autres réalités sont des êtres par participation.** C'est pourquoi aucune créature rationnelle ne peut avoir un mouvement de volonté ordonné à cette béatitude, si elle n'est mue par un agent surnaturel.

Or il y a une triple conversion possible vers Dieu.

- La première, par cette parfaite dilection qui est celle de la créature jouissant déjà de Dieu ; elle requiert la grâce consommée.
- La deuxième est celle qui mérite la béatitude. Elle requiert la grâce habituelle, principe du mérite.
- La troisième conversion est celle par laquelle on se prépare à recevoir la grâce. Elle ne requiert pas la grâce habituelle, mais une opération de Dieu convertissant l'âme à Lui, selon cette parole de l'Écriture (Lm 5, 21) : « Faites-nous revenir à Vous, Seigneur, et nous reviendrons. » L'inclination de la grâce n'impose donc pas de nécessité, mais celui qui possède la grâce peut ne pas s'en servir, et pécher.

**Le libre arbitre n'est pas cause suffisante du mérite ; pour être méritoire, l'acte libre doit être informé par la grâce.** L'ange n'a pas mérité sa béatitude par sa conversion naturelle vers Dieu, mais par la conversion de la charité, qui se fait par la grâce. La grâce perfectionne la nature selon le mode de cette nature. Toute perfection est reçue dans son sujet conformément à la nature de celui-ci.

Les anges dotés d'une nature plus parfaite se sont tournés aussi vers Dieu avec plus de force et d'efficacité. C'est ce qui arrive même chez les hommes, auxquels la grâce et la gloire sont accordées en proportion de l'intensité de leur retour à Dieu. Il semble donc que les anges qui ont reçu une nature plus parfaite ont obtenu aussi plus de grâce et de gloire. De même, que le libre arbitre puisse choisir divers moyens, du moment qu'ils sont ordonnés à la fin, cela relève en lui de cette perfection qu'est la liberté ; mais qu'il opère un choix en se soustrayant à l'ordre de la fin, ce qui est pécher, cela relève de ce qu'il y a de déficient dans sa liberté. **C'est pourquoi il y a une plus grande liberté chez les anges, qui ne peuvent pas pécher, qu'en nous, qui pouvons pécher.**

Le péché n'est pas autre chose qu'une déviation par rapport à la rectitude de l'acte qu'on doit accomplir ; c'est un péché d'orgueil de ne pas se soumettre à son supérieur lorsqu'on le doit. C'est pourquoi le premier péché de l'ange ne peut être qu'un péché d'orgueil.

L'intention divine n'est frustrée ni à propos de ceux qui pèchent, ni à propos de ceux qui sont sauvés. Dieu a prévu l'un et l'autre événement, et de l'un et de l'autre Il tire Sa gloire, soit en sauvant les fidèles, en raison de Sa bonté, soit en punissant les pécheurs, en raison de Sa justice. On est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre. Les démons voulaient avoir un inférieur pour prince et pour chef en vue de conquérir, par leur puissance naturelle, leur béatitude ultime. Cela confirme encore l'indépendance du libre arbitre, qui peut s'infléchir vers le mal, quelle que soit la dignité de la créature.

### *La Q64 a. 1 : L'obscurcissement de l'intelligence des démons*

D'après Denys, « les dons angéliques accordés aux démons n'ont pas changé ; ils demeurent dans leur intégrité et leur splendeur ». Or, parmi ces dons naturels, se trouve la connaissance de la vérité.

C'est donc qu'elle existe chez les démons. Il y a une double connaissance de la vérité, celle qui vient de la grâce et celle qui vient de la nature. La première, à son tour, est soit spéculative, comme lorsque les secrets divins sont révélés à quelqu'un, soit affective, et c'est elle qui produit l'amour de Dieu et qui relève à proprement parler du don de sagesse.

Il y a trois connaissances :

- Celle qui est naturelle n'est chez les démons ni enlevée, ni diminuée.
- Quant à la connaissance spéculative qui vient de la grâce, elle n'est pas enlevée totalement, mais diminuée. Cependant, cette connaissance n'a pas l'étendue et la clarté de celle des saints anges qui voient dans le Verbe les vérités révélées.
- Mais pour ce qui est de la connaissance affective issue de la grâce, ils en sont totalement privés, aussi bien que de la charité.

Le bonheur consiste dans l'application de l'intelligence à une réalité supérieure. Mais la félicité parfaite se trouve dans la connaissance de la première des substances, c'est-à-dire de Dieu. C'est pourquoi, de même que le bonheur de l'homme ne consiste pas dans la connaissance des natures sensibles, de même le bonheur de l'ange ne réside pas dans l'appréhension des substances séparées.

Ce qui est le plus évident en soi nous est caché parce qu'il est hors de proportion avec notre intelligence, et non pas seulement parce que notre intelligence tire ses idées des images. Or la substance divine est hors de proportion aussi bien avec l'intelligence angélique qu'avec l'intelligence humaine. C'est pourquoi l'ange lui-même, par nature, ne peut connaître la substance de Dieu. Il peut cependant parvenir naturellement à une connaissance de Dieu supérieure à celle de l'homme, en raison de la perfection de son intelligence.

Cette connaissance demeure aussi chez les démons ; car, bien qu'ils n'aient pas cette pureté du regard que donne la grâce, ils ont celle qui leur vient de la nature et qui suffit à leur connaissance de Dieu.

**La créature est ténèbres, comparée à l'excellence de la lumière divine** : c'est pourquoi la connaissance que l'on prend de la créature en sa nature propre est dite connaissance du soir. Tous les anges, au commencement, ont connu de quelque manière le mystère du royaume de Dieu qui devait être accompli par le Christ ; mais surtout ceux qui furent béatifiés dans la vision du Verbe, que les démons n'ont jamais eue.

Cependant tous les anges ne saisirent pas ce mystère parfaitement ni également ; et beaucoup moins encore les démons eurent-ils une connaissance parfaite du mystère de l'Incarnation au moment de la venue du Christ en ce monde. Mais s'ils avaient connu parfaitement et avec certitude qu'il est le Fils même de Dieu et quels seraient les fruits de sa passion, jamais ils n'auraient cherché à faire crucifier le Seigneur de gloire.

Les démons connaissent une vérité de trois manières :

- Premièrement, du fait de la perspicacité de leur nature, car bien qu'enténébrés par la privation de la lumière de la grâce, ils sont cependant lucides du fait de la lumière de leur nature intellectuelle.

- Deuxièmement, par révélation reçue des saints anges, auxquels certes ils ne ressemblent pas par la rectitude de la volonté, mais par une similitude de nature intellectuelle qui rend possible la communication.
- Troisièmement, par suite d'une longue expérience.

### *1a Q64 a. 2 : L'obstination de leur volonté*

La miséricorde infinie de Dieu est plus grande que la malice du démon, qui est finie. Les démons persévèrent dans leur malice. La stabilité éternelle est une condition essentielle de la vraie béatitude ; de là son nom de vie éternelle. La Sainte Écriture affirme que les démons et les pécheurs doivent être envoyés au « supplice éternel », tandis que les bons doivent être introduits dans « la vie éternelle ».

La volonté des bons anges est confirmée dans le bien, tandis que la volonté des démons est devenue obstinée dans le mal. La cause de cette obstination, il faut la prendre non de la gravité de la faute, mais de la condition naturelle de leur état. « Ce que la mort est pour les hommes, écrit S. Jean Damascène, la chute l'est pour les anges. » Or, il est manifeste que tous les péchés mortels des hommes, quelle que soit leur gravité, sont rémissibles avant la mort ; mais après la mort, ils sont irrémisibles et subsistent perpétuellement.

Pour découvrir la cause d'une telle obstination, il faut considérer que la puissance appétitive, chez la créature, est, par rapport à la puissance appréhensive qui la meut, comme le mobile par rapport au moteur. L'appétit sensitif a pour objet un bien particulier ; la volonté, le bien universel ; et de même les sens ont pour objet le particulier, l'intelligence, l'universel. Or, l'appréhension de l'ange diffère de celle de l'homme en ce que l'ange appréhende immuablement l'objet par son intelligence à la manière dont nous saisissons immuablement les premiers principes dont nous avons l'intuition. Par la raison au contraire, l'homme appréhende la vérité d'une manière progressive et mobile en passant d'une proposition à une autre, gardant la voie ouverte vers l'une ou l'autre des conclusions opposées.

C'est pourquoi la volonté humaine, elle aussi, adhère à son objet avec une certaine mobilité et inconstance, pouvant s'en détourner pour adhérer à l'objet contraire. En revanche, la volonté de l'ange adhère à son objet d'une façon fixe et immuable. Par conséquent, si nous considérons l'ange avant son adhésion, il peut librement se fixer sur tel objet ou son contraire (sauf s'il s'agit d'objets voulus naturellement) ; mais après l'adhésion, il se fixe immuablement sur l'objet de son choix. Aussi a-t-on coutume de dire que **le libre arbitre de l'homme est capable de se porter sur des objets opposés, aussi bien après l'élection qu'avant ; tandis que le libre arbitre de l'ange est capable de se porter vers des objets opposés avant l'élection, mais pas après.** Ainsi donc, les bons anges adhérant toujours à la justice, sont confirmés en elle ; les mauvais anges, en péchant, s'obstinent dans le péché.

**La miséricorde de Dieu délivre de leur péché ceux qui se repentent. Mais ceux qui ne sont pas capables de se repentir, parce qu'ils adhèrent immuablement au mal, ne peuvent bénéficier de la miséricorde divine.**

**Le péché commis au commencement demeure dans le diable pour autant qu'il comporte le désir de son objet, bien que le diable se sache très bien dans l'impossibilité de l'atteindre. Il en est de même pour celui qui croit pouvoir commettre un homicide et qui veut le commettre, mais ensuite n'en a plus la possibilité ; sa volonté demeure cependant en lui, en ce sens qu'il voudrait le faire s'il le pouvait.**

L'activité du démon est double.

- Il y a d'abord celle qui provient d'une délibération de sa volonté ; c'est vraiment son activité propre. Une telle activité est toujours mauvaise chez le démon, car, bien qu'il puisse faire quelque chose de bon, cependant il ne l'accomplit pas d'une façon correcte ; ainsi quand il dit la vérité pour induire en erreur, ou quand il croit et confesse la divinité du Christ, non pas volontairement, mais forcé par l'évidence des faits.
- L'autre activité du démon est celle qui lui est naturelle ; elle peut être bonne et atteste la bonté de la nature. Et pourtant, même de cette activité bonne, les démons abusent pour faire le mal.

## **L'ŒUVRE DES SIX JOURS (Ia 65-74)**

Plus les créatures sont proches de Dieu, qui est absolument immuable, plus elles sont immuables. Chaque créature est faite en vue de la perfection de l'univers. En poussant plus loin encore, l'univers tout entier, avec chacune de ses parties, est ordonné à Dieu comme à sa fin, en tant que, dans ces créatures, la bonté divine est représentée par une certaine imitation qui doit faire glorifier Dieu. Ce qui n'empêche pas que les créatures rationnelles, au-dessus de ce plan, aient leur fin en Dieu selon une modalité spéciale, car elles peuvent l'atteindre par leur propre opération en Le connaissant et en L'aimant. Ainsi est-il évident que la bonté divine est la fin de toutes les réalités corporelles. Un maître d'œuvre ne commet aucune injustice quand il place des pierres de même nature à des endroits différents d'un édifice. Car il ne le fait pas à cause d'une diversité antécédente qui serait dans les pierres, mais en recherchant la perfection de l'édifice tout entier ; et cette perfection ne peut être réalisée si les pierres ne sont pas réparties de façon diverse dans l'édifice. Il en est de même pour Dieu : au commencement, parce qu'Il voulait la perfection dans l'univers, Il institua les créatures diverses et inégales selon l'ordre de Sa sagesse et sans injustice, aucune diversité de mérites n'étant par ailleurs présupposée.

Ordonner est le propre du sage. S. Augustin enseigne qu'il y a deux règles à observer dans ces questions sur la création du monde :

1. Tenir indéfectiblement que l'Écriture sainte est vraie.
2. Quand l'Écriture peut être expliquée de plusieurs manières, personne ne doit donner à l'une des interprétations une adhésion tellement absolue que, dans le cas où il serait établi par raison certaine que cela est faux, on ait la présomption d'affirmer que tel est le sens de l'Écriture : de peur que la Sainte Écriture n'en vienne à être tournée en ridicule par les infidèles, et qu'ainsi le chemin de la foi ne leur soit fermé.

S. Augustin : "L'autorité de cette Écriture l'emporte sur la capacité de tout le génie humain. Aussi, quelle que puisse être la modalité et la nature des eaux qui sont là, il reste qu'elles sont là, et nous ne le mettrons pas en doute."

Dans la récapitulation des œuvres divines, l'Écriture s'exprime de cette manière (Gn 2, 1) : "Ainsi donc furent achevés le ciel et la terre et tout leur ornement." Dans ces paroles on peut entendre qu'il y a trois œuvres :

- D'abord l'œuvre de **création**, par laquelle nous lisons qu'ont été produits le ciel et la terre, mais à l'état informe.
- Puis l'œuvre de **distinction**, par laquelle le ciel et la terre ont été achevés : soit par des formes substantielles attribuées à une matière entièrement informe, comme le veut S. Augustin ; soit au point de vue de la beauté et de l'ordre désirables, comme disent les autres Pères.
- A ces deux œuvres enfin s'ajoute l'œuvre d'**ornementation**. Et c'est la raison pour laquelle la production de ces êtres qui sont doués de mouvement dans le ciel et sur la terre appartient à l'œuvre d'ornement.

Nous avons dit plus haut que dans la création il est fait mention de trois choses : le ciel, l'eau et la terre. Or ces trois choses furent aussi formées par l'œuvre de distinction en trois jours :

- le premier jour, le ciel ;
- le deuxième, la séparation des eaux ;
- le troisième, la séparation, sur la terre, de la mer et du continent sec.

Il en est de même pour l'œuvre de l'ornementation :

- au premier jour (qui est le quatrième) furent produits les luminaires qui se meuvent dans le ciel pour son ornement ;
- le deuxième jour (qui est le cinquième) furent produits les oiseaux et poissons, pour orner l'élément intermédiaire, car ces êtres se meuvent dans l'eau et dans l'air, qui sont compris ici comme une seule et même chose ;
- le troisième jour (qui est le sixième) furent produits les animaux qui se meuvent sur la terre, pour l'ornement de celle-ci.

Quant au degré le plus parfait de la vie il est dans l'homme. Aussi ne dit-il pas que la vie de l'homme est produite par la terre ou l'eau, comme pour les autres animaux, mais par Dieu. Plantes et animaux sont produits selon leur genre et leur espèce comme dans un grand éloignement de la ressemblance divine, alors que l'homme est dit formé "à l'image et ressemblance de Dieu". "Si un ignorant entre dans l'atelier d'un artisan, il y voit quantité d'outils dont il ignore la raison d'être, et, s'il est très sot, il les jugera inutiles. Si dans la suite, par étourderie, il tombe dans le foyer, ou se blesse à quelque outil aiguisé, il estimera qu'il y a là beaucoup d'êtres nuisibles ; et l'artisan qui en sait l'usage se moquera de sa sottise.

C'est ainsi qu'en ce monde certains osent critiquer bien des choses dont ils ne voient pas les raisons ; car il y en a beaucoup qui, sans être nécessaires à notre maison, ont cependant un rôle pour parfaire l'intégrité de l'univers". Or, avant le péché, l'homme faisait des choses du monde un usage conforme à l'ordre. Les animaux venimeux ne lui nuisaient donc pas.

On appelle "parfait" ce à quoi rien ne manque de ce qu'il doit avoir. Ainsi donc,

- au septième jour eut lieu l'achèvement de la nature ;
- à l'incarnation du Christ, l'achèvement de la grâce ;
- et à la fin du monde l'achèvement de la gloire.

De même que Dieu se repose en Lui seul et trouve Sa béatitude en jouissant de Lui-même, de même nous devenons bienheureux du seul fait que nous jouissons de Dieu. C'est ainsi qu'il nous donne de nous reposer en Lui de Ses œuvres et des nôtres. Si l'on suit l'interprétation des autres Pères, trois parties se trouvent indiquées dans la créature corporelle : la première est désignée par le mot "**ciel**", celle du milieu par le mot "**eau**" ; celle d'en bas par le mot "**terre**".

- **La première partie est donc distinguée le premier jour, et ornée le quatrième**
- **celle du milieu est distinguée le deuxième jour, et ornée le cinquième**
- **la dernière est distinguée le troisième jour, et ornée le sixième.**

## **L'HOMME (Ia 75-102)**

On ne donne pas ce qu'on n'a pas. **L'image est à l'intelligence ce que la couleur est à la vue.** Il est évident que tout être est reçu dans un autre selon le mode de celui qui le reçoit. Ainsi, toute réalité est connue selon que sa forme existe dans l'être connaissant. Dieu seul, qui est Son être même, est acte pur et illimité. Mais, dans les substances intelligentes, il y a composition

d'acte et de puissance ; non pas composition de matière et de forme, mais de forme et d'être participé. Quand l'âme n'est que sensitive, elle peut être détruite, mais lorsqu'en plus elle est intellectuelle, elle est incorruptible. **Plus une puissance est élevée, plus son objet est universel.**

Lorsque les membres ne sont plus dans leur disposition naturelle, ils n'obéissent plus au mouvement appelé par l'appétit. Il y a cinq sens internes : le sens commun, la "fantaisie", l'imagination, l'estimation, et la mémoire. Une substance est intellectuelle par le fait qu'elle est immatérielle. **Donc en Dieu seul l'intelligence est Son essence** ; dans les autres créatures intellectuelles, l'intelligence n'est qu'une puissance de l'être intelligent. C'est pourquoi **l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais elle est acte pur.**

Or rien ne passe de la puissance à l'acte sinon par un être en acte, tel le sens par rapport au sensible. Il fallait donc supposer dans l'intelligence une faculté qui puisse mettre en acte les objets intelligibles, en abstrayant les idées des conditions de la matière. D'où la nécessité de l'intellect agent. Aussi ne suffirait-il pas, pour l'acte de penser, de l'immatérialité de l'intellect possible, s'il n'y avait pas d'**intellect agent, capable de rendre les objets intelligibles en acte par le moyen de l'abstraction.**

Tout ce qui est reçu dans un sujet l'est sous le mode de ce sujet. Faire acte d'intelligence, c'est simplement saisir la vérité intelligible. Raisonner, c'est aller d'un objet d'intelligence à un autre, en vue de saisir la vérité intelligible. Raison supérieure et raison inférieure, au sens où S. Augustin les prend, ne peuvent en aucune façon être deux puissances de l'âme. Il définit la raison supérieure celle qui est ordonnée à considérer et à consulter les vérités éternelles. "Considérer" en tant qu'on les contemple en elles-mêmes ; "consulter", en tant qu'on y prend des règles pour l'action. Car **le vrai est un bien, sans quoi il ne serait pas désirable ; et le bien est un vrai, autrement il ne serait pas intelligible.**

La syndérèse n'est pas une puissance. Elle est l'habitude des premiers principes. La syndérèse incite au bien, et proteste contre le mal, **la conscience est "l'esprit correcteur, le pédagogue qui accompagne l'âme pour l'éloigner du mal et l'attacher au bien"**. Ainsi donc, l'âme domine le corps par un pouvoir despotique ; car les membres du corps ne peuvent aucunement résister à son commandement, mais, suivant son appétit, la main, le pied, et tout membre qui peut recevoir naturellement une impulsion de la volonté, se meuvent aussitôt. Mais on dit que **l'intelligence, c'est-à-dire la raison, commande à l'irascible et au concupiscible par un pouvoir politique, car l'affectivité sensible a un pouvoir propre qui lui permet de résister au commandement de la raison.** De même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté adhère nécessairement à la fin dernière, qui est le bonheur. **La nécessité de nature "n'ôte pas la liberté", Nous sommes maîtres de nos actes en tant que nous pouvons choisir ceci ou cela. Le choix ne porte pas sur la fin, il porte sur les moyens.**

La volonté ne peut tendre à aucun objet, sinon sous la raison de bien. Or la fin est la première et la plus élevée des causes. C'est pourquoi il est mieux d'aimer Dieu que de le connaître ; et inversement il vaut mieux connaître les choses matérielles que les aimer. Toutefois, absolument parlant, l'intelligence est plus noble que la volonté. Appétit intellectuel : intelligence et volonté – Appétit sensitif : concupiscible et irascible. Mais nos choix eux-mêmes nous appartiennent, toujours en supposant le secours de Dieu. Le libre arbitre est le sujet de la grâce, et avec son assistance il choisit le bien. Donc, le libre arbitre est une puissance.

Habitus : "par lesquels nous sommes disposés bien ou mal à l'égard des passions et des actes. L'homme en péchant a perdu le libre arbitre, non sous le rapport de la liberté naturelle, par laquelle il est soustrait à la nécessité, mais sous le rapport de la liberté qui est l'exemption de la faute et de la souffrance. Ce qui est reçu est dans ce qui le reçoit selon le mode de ce dernier.

La nature de la connaissance s'oppose à la nature de la matérialité. Or un sujet connaît d'autant plus parfaitement qu'il possède la forme de la chose connue sous un mode plus immatériel parmi les intelligences aussi, l'une est plus parfaite que l'autre dans la mesure où elle est plus immatérielle. L'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles ; c'est en participant d'elles que nous connaissons toutes choses. Car **la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien d'autre qu'une ressemblance participée de la lumière incréée**, en laquelle les raisons éternelles sont contenues. Dans la mesure où les choses sont séparables de la matière, elles ont rapport à l'intelligence." Il faut donc que les réalités matérielles soient connues intellectuellement en tant qu'elles sont abstraites de la matière et des ressemblances matérielles, qui sont les images.

L'espèce intelligible est pour l'intelligence ce par quoi elle connaît. Or, le sens a pour objet le singulier, et l'intelligence, l'universel. La connaissance du singulier doit donc être pour nous antérieure à celle de l'universel. Notre intelligence passe de la puissance à l'acte. Dieu voit tout à la fois, parce qu'Il voit tout par une seule forme, qui est Son essence.

L'objet propre de l'intelligence humaine est la quiddité de la chose matérielle, perçue par le sens et l'imagination. **L'objet propre de l'intellect est la quiddité**. L'acte et la forme sont reçus dans la matière selon la capacité de celle-ci. L'universel est connu par la raison et le singulier par le sens ; la réalité connue par le sens sous un mode matériel et concret (ce qui est connaître directement le singulier), est connue par l'intelligence sous un mode immatériel et abstrait : ce qui est connaître l'universel. C'est pourquoi nous ne pouvons présentement connaître Dieu que par des effets sensibles. Après cette vie, l'incapacité de notre intelligence sera supprimée par la lumière de gloire, et alors nous pourrons voir Dieu Lui-même dans Son essence, sans toutefois Le comprendre parfaitement.

L'intelligence a un rapport naturel et direct à l'universel ; le sens se rapporte par nature au singulier. Tout être est connaissable pour autant qu'il existe en acte, et non pour autant qu'il existe en puissance.

- Dieu comprend tout, Lui-même et les créatures, par Sa propre essence.
- L'ange se comprend lui-même par sa propre essence, mais les autres choses par leurs similitudes
- L'homme comprend par les images sensibles que sont les phantasmes.

Un objet est connu en acte par l'intelligence du fait qu'il n'a pas de matière. Connaître qu'Il connaît, c'est pour Dieu connaître Son essence. Car Son essence est la même chose que Son acte d'intelligence, et procède de la vertu de sagesse, dont Aristote avait fait la première des sciences spéculatives. Il est donc évident que pour Aristote le bonheur parfait consiste dans la connaissance des substances séparées telle qu'on peut l'obtenir par les sciences spéculatives. Le bonheur achevé, qui consiste à connaître les objets intelligibles les plus élevés, procède de la vertu de sagesse. L'intellect possible est "un principe qui permet à l'âme de devenir toutes choses", et l'intellect agent est "un principe qui lui permet de les faire toutes". L'une et l'autre faculté n'ont pour objet, dans la vie présente, que les réalités matérielles ; **l'intellect agent en fait des objets intelligibles en acte, et ils sont reçus dans l'intellect possible**.

Donc, dans la vie présente, nous ne pouvons connaître en elles-mêmes les substances séparées, ni par l'intellect possible ni par l'intellect agent. Puisque l'intelligence humaine ne peut, dans la vie présente, connaître les substances immatérielles créées, elle pourra bien moins encore connaître l'essence de la substance incréée. L'âme séparée ne connaît pas au moyen d'espèces innées, ni au moyen d'espèces qu'elle abstrait alors ; ni seulement au moyen d'espèces conservées dans la mémoire. Mais c'est par des espèces provenant d'un influx de la lumière divine il convient communément à toute substance séparée "de connaître les réalités qui lui sont soit supérieures soit inférieures, selon le mode de sa propre substance". Tout ce qui est reçu dans un sujet, est déterminé en lui selon son mode d'être. L'âme rationnelle, elle, est une forme subsistante. Est parfait ce à quoi rien ne manque. Dieu a donné à chaque réalité de la nature la disposition la meilleure : non pas dans l'absolu, mais dans la relation à sa fin propre.

***1a Q92 a. 1 : La production des choses devait-elle comporter la production de la femme ?***

“Il n’est pas bon que l’homme soit seul ; faisons-lui une aide qui lui soit assortie.” Il était nécessaire que la femme fût faite, comme dit l’Écriture, pour aider l’homme. Non pas pour l’aider dans son travail, comme l’ont dit certains, puisque, pour n’importe quel autre travail, l’homme pouvait être assisté plus convenablement par un autre homme que par la femme, mais pour l’aider dans l’œuvre de la génération.

L’homme, lui, est ordonné à une activité vitale encore plus noble, la connaissance intellectuelle ; et c’est pourquoi à l’égard de l’homme, il y avait une raison plus forte encore de distinguer ces deux vertus, et de produire la femme à part de l’homme, tout en les unissant charnellement pour l’œuvre de génération. Et c’est pourquoi, aussitôt après avoir raconté la formation de la femme, la Genèse (2, 24) ajoute : “Ils seront deux dans une seule chair”.

Par rapport à la nature particulière, la femme est quelque chose de défectueux et de manqué. Mais rattachée à la nature universelle, la femme n’est pas un être manqué : par l’intention de la nature, elle est ordonnée à l’œuvre de la génération. Or, l’intention de la nature universelle dépend de Dieu, qui est l’auteur universel de la nature, et c’est pourquoi, en instituant la nature, Il produisit non seulement l’homme, mais aussi la femme.

Il y a deux espèces de sujétion.

- L’une est servile, lorsque le chef dispose du sujet pour sa propre utilité, et ce genre de sujétion s’est introduit après le péché.
- Mais il y a une autre sujétion, domestique ou civique, dans laquelle le chef dispose des sujets pour leur utilité et leur bien. Ce genre de sujétion aurait existé même avant le péché. Car la multitude humaine aurait été privée de ce bien qu’est l’ordre, si certains n’avaient été gouvernés par d’autres plus sages. Et c’est ainsi, de ce genre de sujétion, que la femme est par nature soumise à l’homme, parce que l’homme par nature possède plus largement le discernement de la raison. D’ailleurs l’état d’innocence, comme on le dira plus loin, n’excluait pas l’inégalité entre les hommes.

Si Dieu avait supprimé dans le monde toutes les choses dans lesquelles l’homme a trouvé occasion de péché, l’univers serait resté inachevé. Et il n’y avait pas à supprimer le bien commun pour éviter un mal particulier, étant donné surtout que Dieu est assez puissant pour ordonner n’importe quel mal au bien.

Il était convenable que la femme fût formée de la côte de l’homme.

- Premièrement, pour signifier qu’entre l’homme et la femme il doit y avoir une union de société. Car ni la femme ne devait “dominer sur l’homme”, et c’est pourquoi elle n’a pas été formée de la tête. Ni ne devait-elle être méprisée par l’homme, et c’est pourquoi elle n’a pas été formée des pieds.
- Deuxièmement, cela convenait pour le symbolisme sacramentel, car c’est du côté du Christ endormi sur la croix qu’ont jailli les mystères, le sang et l’eau, par lesquels l’Église a été instituée. Or, il est manifeste que l’on trouve chez l’homme une certaine ressemblance de Dieu, et qui dérive de Dieu comme de son modèle ; cependant ce n’est pas une ressemblance qui va jusqu’à l’égalité, car le modèle dépasse infiniment cette reproduction particulière. Et c’est pourquoi l’on dit qu’il y a chez l’homme image de Dieu, non pas parfaite, mais imparfaite. Or certains êtres présentent des ressemblances avec Dieu,
  - premièrement, et c’est ce qui est le plus commun, en tant qu’ils existent ;
  - deuxièmement, en tant qu’ils vivent ;
  - troisièmement, en tant qu’ils sont sagesse et intelligence.

### ***La Q93 a. 4 : L'image de Dieu est-elle en tout homme ?***

**Par le péché l'homme perd sa ressemblance avec Dieu.** Puisque c'est en vertu de sa nature intellectuelle que l'homme est dit exister à l'image de Dieu, le trait par lequel il sera le plus à l'image de Dieu sera celui par lequel la nature intellectuelle peut le plus imiter Dieu. Or la nature intellectuelle imite Dieu surtout en ce que Dieu se connaît et s'aime Lui-même.

**L'image de Dieu dans l'homme pourra donc se vérifier selon trois degrés.**

- **D'abord, en ce que l'homme a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu ; cette aptitude réside dans la nature même de l'âme spirituelle, laquelle est commune à tous les hommes.**
- **Deuxièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu en acte ou par *habitus*, quoique de façon imparfaite ; c'est l'image par conformité de grâce.**
- **Troisièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu en acte et de façon parfaite ; c'est ainsi qu'on rejoint l'image selon la ressemblance de gloire.**

Aussi, en marge du Psaume (4, 7) : “La lumière de Votre face a été imprimée sur nous, Seigneur”, **la Glose distingue trois sortes d'images : celles de la création, de la récréation et de la ressemblance. La première de ces images se trouve chez tous les hommes, la deuxième chez les justes seulement, et la troisième seulement chez les bienheureux.**

Mais, pour ce qui est de certains traits secondaires, l'image de Dieu se trouve dans l'homme d'une façon qui ne se vérifie pas dans la femme ; en effet, l'homme est principe et fin de la femme, comme Dieu est principe et fin de toute la création. Aussi, une fois que S. Paul eut dit : “L'homme est l'image et la gloire de Dieu tandis que la femme est la gloire de l'homme”, il montra la raison pour laquelle il avait dit cela en ajoutant : “Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme, et ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme.”

**Si l'on trouve chez l'homme une ressemblance de Dieu par mode d'image, c'est au niveau de l'âme spirituelle ; dans ses autres parties, on la trouve par mode de vestige.** L'image de Dieu demeure toujours dans l'homme. Que cette image, selon S. Augustin, “soit usée et comme voilée au point d'exister à peine”, comme chez ceux qui n'ont pas d'usage de la raison ; “ou qu'elle soit obscure et déformée” comme chez les pécheurs “ou qu'elle soit claire et belle” comme chez les justes. **Il y a trois sortes d'image de Dieu dans l'homme : celle de la nature, celle de la grâce, et celle de la gloire.**

La béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine. Nul homme ne peut par sa volonté se détourner de la béatitude ; car c'est d'un mouvement naturel et de façon nécessaire que l'homme veut la béatitude et fuit le malheur. Aussi nul homme, voyant Dieu dans Son essence, ne peut par sa volonté se détourner de Dieu, ce qui est pécher. Et c'est pourquoi tous ceux qui voient Dieu dans Son essence sont fixés dans l'amour de Dieu de telle façon qu'ils ne peuvent plus jamais pécher. Donc, puisque Adam a péché, il est manifeste qu'il ne voyait pas Dieu dans Son essence. L'homme est empêché, dans son état présent, de considérer entièrement et lucidement les effets spirituels parce qu'il est tiraillé par les objets sensibles qui l'assiègent.

La volonté bonne est une volonté ordonnée. L'homme est retenu de considérer les choses intelligibles par l'accaparement des choses sensibles ; notre âme est “comme une tablette où il n'y a rien d'écrit”. De même que le premier homme fut établi dans un état de perfection corporelle, afin de pouvoir engendrer aussitôt, de même il fut également établi dans un état parfait quant à l'âme, afin de pouvoir aussitôt instruire et gouverner les autres.

**La vertu morale parfaite ne supprime pas totalement les passions, elle les règle.** C'est le propre du tempérant de convoiter ce qu'il faut et comme il le faut. Cela est clair pour la pénitence qui est une douleur du péché commis, et pour la miséricorde qui est une douleur de la

misère d'autrui ; celui qui agit avec une plus grande charité jouira plus parfaitement de Dieu. Le caractère méritoire se trouve plus important après le péché en raison de la faiblesse humaine ; en effet **une œuvre petite dépasse le pouvoir de celui qui l'accomplit avec difficulté plus qu'une œuvre importante ne dépasse le pouvoir de celui qui agit sans difficulté**. La désobéissance envers l'homme de ce qui doit lui être soumis, est une suite et un châtement de sa propre désobéissance envers Dieu. Et c'est pourquoi dans l'état d'innocence, avant la désobéissance, rien ne lui résistait, de ce qui par nature devait lui être soumis. La nature des animaux n'a pas été changée par le péché de l'homme au point que ceux qui maintenant, par nature, mangent la chair d'autres animaux, comme les lions ou les faucons, eussent alors été herbivores. Mais **l'ordre semble consister surtout dans l'inégalité**. Cependant il peut y avoir un plus grand amour entre des êtres inégaux qu'entre des êtres égaux. Donc il n'est pas contre la dignité de l'état d'innocence que l'homme ait dominé sur l'homme. La communauté de possession est une occasion de discorde, dit Aristote.

Dans l'état d'innocence les volontés humaines auraient été si bien ordonnées que les hommes auraient usé en commun, sans danger de discorde, selon les attributions de chacun, des biens soumis à leur maîtrise ; c'est d'ailleurs ce que l'on observe maintenant aussi chez beaucoup de gens de bien. De même que la diversité des degrés d'être appartient à la perfection de l'univers, de même la diversité des sexes concourt à la perfection de la nature humaine. Si une créature rationnelle est confirmée en justice, cela vient de ce qu'elle devient bienheureuse par la claire vision de Dieu ; car lorsqu'on voit Dieu on ne peut pas ne pas se fixer en Lui, étant donné qu'Il est l'essence même de la bonté dont nul ne peut se détourner, puisque rien n'est désiré et aimé si ce n'est sous la raison de bien. Je dis cela selon la loi commune, car il peut en arriver autrement par privilège spécial, comme nous le croyons de la Vierge, Mère de Dieu. Notre âme, par nature, est "comme une tablette rase où il n'y a rien d'écrit".

## **LE GOUVERNEMENT DIVIN (Ia 103-119)**

**Le meilleur gouvernement est celui d'un seul.** La raison en est que le gouvernement n'est rien d'autre que la conduite des gouvernés vers une fin qui est un bien. La multitude est donc mieux gouvernée par un seul que par plusieurs. La pluralité des chefs fait obstacle au bien ; ce qu'il faut donc, c'est un chef unique. Car certaines créatures, selon leur nature, agissent par elles-mêmes, comme ayant la maîtrise de leurs actes ; et celles-là sont gouvernées par Dieu non seulement en ce qu'Il les meut par une impulsion intérieure, mais aussi en ce qu'Il les conduit au bien et les détourne du mal par des préceptes et des défenses, par des récompenses et des peines. **Dieu gouverne les êtres de telle manière que certains d'entre eux puissent être, en gouvernant, cause de bonté pour les autres.**

***Ia Q103 a. 7 : Peut-il se produire quelque chose en dehors de l'ordre du gouvernement divin ?***

"Seigneur Dieu, Roi tout-puissant, tout est soumis à Votre pouvoir, et il n'est rien qui puisse résister à Votre volonté." **Un effet peut se produire en dehors de l'ordre d'une cause particulière, mais non en dehors de l'ordre de la cause universelle.** La raison en est que ce qui fait obstacle à l'ordre d'une cause particulière vient d'une autre cause qui s'oppose à celle-ci ; mais cette cause elle-même se ramène forcément à la première cause universelle. Et puisque Dieu est la première cause universelle, non seulement d'un genre donné, mais de tout l'être, il est impossible que quelque chose se produise en dehors de l'ordre du gouvernement divin ; mais **du fait même que quelque chose semble d'un certain côté échapper au plan de la providence divine considérée au point de vue d'une cause particulière, il est nécessaire que cela retombe dans ce même ordre selon une autre cause.**

**Il n'est rien dans le monde qui soit totalement mauvais, car le mal a toujours son fondement dans le bien.** C'est pourquoi une chose est dite mauvaise en ce qu'elle sort de l'ordre que représente un bien particulier. Mais, **si elle échappait totalement à l'ordre du gouvernement divin, elle serait pur néant.**

On dit que, dans la réalité, certains événements sont fortuits parce qu'ils se produisent en dehors de l'ordre de certaines causalités particulières. Mais, en ce qui concerne la divine providence, "rien dans le monde ne se fait au hasard", écrit S. Augustin.

Cela même qui se produit en dehors d'une cause prochaine, se trouve, par le moyen de quelque autre cause, soumis au gouvernement divin.

Dieu est l'être par essence, car Son essence est d'exister ; toute créature au contraire est être par participation, du fait qu'exister n'appartient pas à son essence. Et, comme l'écrit S. Augustin : "Si la puissance de Dieu cessait un jour de régir les créatures, aussitôt leurs formes cesseraient, et toute nature s'effondrerait." Et encore : "De même que l'air, en présence de la lumière, devient lumineux, ainsi l'homme, en présence de Dieu, se trouve illuminé ; en Son absence, il tombe immédiatement dans les ténèbres."

La bonté de Dieu est cause des choses, non par nécessité de nature, puisque la bonté divine ne dépend pas des créatures, mais par Sa libre volonté. Dieu peut donc, sans porter préjudice à Sa bonté, ne pas donner l'être aux choses ; Il peut également, sans diminuer Sa bonté, ne pas les conserver dans l'être.

C'est la conservation des choses dans l'être qui manifeste au maximum la puissance de Dieu. Dieu, en mouvant la volonté, ne la force pas, car Il lui donne Sa propre inclination. Mais puisque le fait d'être mue par un autre n'exclut pas qu'elle puisse se mouvoir d'elle-même, ou vient de le dire, il s'ensuit que la possibilité de mériter ou de démériter ne lui est pas enlevée. Donc, si l'ordre des choses est considéré comme dépendant de la cause première, alors Dieu ne peut rien faire contre cet ordre, car en ce cas il agirait contre Sa prescience, ou Sa volonté, ou Sa bonté.

Mais si nous considérons l'ordre des choses en tant qu'il dépend de l'une quelconque des causes secondes, à ce point de vue Dieu peut agir en dehors de l'ordre des choses. Car Dieu n'est pas soumis à l'ordre des causes secondes. Illuminer consiste donc à transmettre à autrui la manifestation d'une vérité que l'on connaît. Dans la hiérarchie céleste, en effet, toute la raison de l'ordre tient à la proximité avec Dieu. De là vient que **ceux qui sont plus proches de Dieu sont plus élevés en dignité et plus éclairés en savoir** ; ce qui fait que les anges supérieurs ne sont jamais illuminés par les anges inférieurs.

Dans la hiérarchie ecclésiastique au contraire, ceux qui sont plus proches de Dieu par la sainteté sont parfois au dernier rang et dépourvus d'une science éminente ; parfois aussi les hommes très savants sur un point ne le sont pas sur un autre. Voilà pourquoi les supérieurs peuvent être enseignés par les inférieurs.

Toutes les créatures reçoivent en participation de la bonté divine le bien qu'elles possèdent en vue de le communiquer aux autres, car il est de la nature du bien de se communiquer. La langue des anges est une métaphore pour signifier la puissance qu'ils ont de manifester leur pensée. La vérité est la lumière de l'intelligence, et la règle de toute vérité, c'est Dieu Lui-même. Le meilleur, en effet, c'est que la multitude soit régie par un chef unique. L'excellence d'un ordre inférieur est contenue dans l'excellence de l'ordre supérieur, mais non réciproquement. Denys place

- dans la première hiérarchie, les Séraphins en tête, les Chérubins ensuite, et les Trônes en dernier lieu ;
- dans la deuxième hiérarchie : les Dominations d'abord, puis les Vertus, enfin les Puissances ;
- dans la troisième hiérarchie, les Principautés, les Archanges et les Anges.

La première hiérarchie saisit les raisons des choses en Dieu même ; la deuxième hiérarchie les saisit dans les causes universelles ; la troisième, dans leur détermination à des effets particuliers. **La connaissance des réalités inférieures l'emporte sur l'amour qu'on leur porte ;**

**tandis que l'amour des réalités supérieures, et surtout de Dieu, l'emporte sur la connaissance qu'on en a.** Le bien peut se trouver sans le mal, mais le mal ne saurait exister sans le bien,

Si faire le mal est déjà extrêmement malheureux, commander dans le mal est le comble de la misère. Tout ordre et donc toute supériorité existe d'abord et originellement en Dieu, et les créatures y participent selon qu'elles sont plus proches de lui ; tout agent accomplit un être semblable à lui-même. Mais l'esprit humain ne peut saisir la vérité intelligible dans sa nudité, parce qu'il lui est connaturel de comprendre en se tournant vers les images, des espèces reçues des créatures émane une vérité intelligible d'autant plus élevée que l'intelligence humaine est plus vigoureuse. Ainsi l'homme est aidé par l'ange pour parvenir à une plus parfaite connaissance du divin à partir des créatures.

Une telle motion n'est cependant pas contraignante, car la volonté demeure toujours libre de consentir à la passion ou de lui résister. Les démons ne peuvent pas introduire en nous des pensées en les produisant à l'intérieur de nous, puisque l'usage de notre pouvoir de penser est soumis à la volonté. Chez nous, une opération extérieure trouble la pureté de notre contemplation, parce que nous nous livrons à cette action avec nos forces sensibles, dont les actes, quand nous y prêtons attention, paralysent les actes de notre puissance intellectuelle.

Tout homme ou tout ange, en tant qu'il adhère à Dieu, devient spirituellement un avec Dieu, et comme tel est supérieur à toute créature. Il est conforme à l'ordre de la providence divine que, non seulement chez les anges mais même dans tout l'univers, les êtres inférieurs soient gouvernés par les êtres supérieurs. Et c'est pourquoi, comme on donne une garde aux hommes qui parcourent une route peu sûre, ainsi tout homme dans l'état de voyageur reçoit la garde d'un ange. Mais quand l'homme sera parvenu au terme du voyage, il n'aura plus d'ange gardien ; s'il est au ciel, il aura son ange régnant avec lui ; s'il est en enfer, il aura un démon pour le châtier.

Aussi bien dans la pénitence des hommes que dans leur péché, les anges gardent un motif de joie : l'accomplissement de l'ordre voulu par la providence divine. C'est le Seigneur votre Dieu qui vous tente afin de manifester que vous L'aimez. Le diable ne tente pas les hommes autant qu'il veut, mais autant que Dieu permet ; car s'Il lui permet de tenter un peu, Il le repousse ensuite à cause de la faiblesse de notre nature. **Le plus grand nombre des hommes suivent leurs passions, qui sont des mouvements de l'appétit sensible auxquels peuvent coopérer les corps célestes ; mais un petit nombre sont des sages qui résistent à ces passions.** Mais le destin est essentiellement cette disposition ou enchaînement, qui est l'ordre des causes secondes. Le destin, considéré dans les causes secondes, est sujet au changement ; mais, en tant qu'il est soumis à la Providence divine, il est doté d'immutabilité par une nécessité non pas absolue mais conditionnelle. **Le destin est l'ordonnance des causes secondes à l'égard des effets préparés par Dieu.** La démonstration est un syllogisme qui engendre la science ; une âme qui existerait sans corps ne posséderait pas la perfection de sa nature.

## **PRIMA SECUNDAE (Ia IIae 1-114)**

### **LA BEATITUDE (IaIIae 1-5)**

Si la fin est dernière dans l'exécution, elle est première dans l'intention de l'agent. Tout ce qui agit doit nécessairement agir pour une fin. Or la première entre toutes les causes est la cause finale. Le libre arbitre est la « faculté de volonté et de raison ». En effet, par son essence même, le bien tend à se répandre. Il faut donc que la fin dernière comble tellement le désir de l'homme qu'elle ne laisse rien à désirer en dehors d'elle. Tout ce que l'homme désire, il le désire comme

un bien, et si ce n'est comme le bien parfait, qui est la fin ultime, il faut que ce soit comme tendant au bien parfait.

Sans doute le pécheur s'écarte de l'objet qui réalise vraiment la raison de fin dernière ; mais il n'en garde pas moins l'intention de cette fin, qu'il cherche à tort dans d'autres choses. Toutes les choses corporelles obéissent à l'argent, du moins pour la multitude des sots, qui ne connaissent rien en dehors de ces biens corporels qu'ils peuvent acquérir par leur argent. Or, on ne doit pas chercher un jugement sur les biens de l'homme auprès des sots, mais auprès des sages. Autre est néanmoins le désir infini des richesses, autre celui du souverain bien.

**Plus celui-ci est possédé, plus il est aimé et plus tout le reste est méprisé**, car en le possédant davantage on le connaît mieux, selon cette parole de l'Ecclésiastique (24, 21) : « Ceux qui se nourrissent de moi auront encore faim. » **Mais pour l'appétit des richesses et de tous les biens temporels, c'est le contraire : dès qu'on les possède, on les méprise et on désire autre chose.** C'est le sens de cette parole du Seigneur (Jn 4, 13) : « Celui qui boit de cette eau », symbole des biens temporels, « aura encore soif ». Et cela parce que l'on connaît mieux leur insuffisance lorsqu'on les possède. Ce fait même montre leur imperfection, et que le souverain bien ne se trouve pas là.

Quant à la vraie récompense de la vertu, c'est la béatitude même, et c'est pour cette fin-là que les hommes vertueux agissent. Aussi la gloire humaine est-elle souvent trompeuse. Comme Dieu, au contraire, ne peut se tromper, la gloire qu'Il confère est toujours vraie. **Quant à la stabilité, chacun sait que la renommée n'en a aucune et qu'une fausse rumeur suffit à la détruire. Si parfois elle demeure stable, c'est par accident.** Mais la béatitude est stable par elle-même et toujours.

La puissance nous assimile à Dieu d'une certaine manière ; mais il y a une différence essentielle. La puissance divine est identique à Sa bonté, en raison de quoi l'emploi que Dieu fait de Sa puissance est nécessairement bon. Mais cela ne se trouve pas chez les hommes, et c'est pourquoi il ne suffit pas à la béatitude des hommes qu'ils soient assimilés à Dieu par la puissance, s'ils ne Lui sont en outre assimilés par la bonté. Or l'homme ne doit pas être aimé pour lui-même, mais tout ce qui est dans l'homme doit être aimé pour Dieu. Donc la béatitude ne consiste en aucun bien de l'âme.

### ***IaIIae Q2 a. 8 La béatitude consiste-t-elle en quelque bien créé ?***

Dieu est la vie heureuse de l'homme, et le Psaume (144, 15) : « Heureux le peuple dont le Seigneur est le Dieu. » Il est impossible que la béatitude de l'homme consiste en un bien créé. En effet, la béatitude est un bien parfait, capable d'apaiser entièrement le désir, sans quoi, et s'il restait encore quelque chose à désirer, elle ne pourrait être la fin ultime. Or l'objet de la volonté, faculté du désir humain, est le bien universel, de même que l'objet de l'intellect est le vrai universel.

D'où il est évident que rien ne peut apaiser la volonté humaine hors le bien universel. Celui-ci ne se trouve réalisé en aucune créature, mais seulement en Dieu ; car toute créature ne possède qu'une bonté participée. Ainsi Dieu seul peut combler la volonté de l'homme, selon ces paroles du Psaume (103, 5) : « C'est Lui qui rassasie vos désirs en vous comblant de biens. » C'est donc en Dieu seul que consiste la béatitude de l'homme.

Le plus haut état de l'homme touche au plus bas degré de la nature angélique par une certaine ressemblance ; mais l'homme ne s'arrête pas là comme dans sa fin ultime ; il remonte jusqu'à la source universelle du bien, qui est le commun objet de béatitude de tous les bienheureux, au titre de bien infini et parfait. Or l'universalité des créatures, à laquelle l'homme se rapporte comme la partie au tout, n'est pas une fin ultime, mais elle est ordonnée à Dieu comme à sa fin ultime. Donc le bien que représente l'univers n'est pas l'ultime fin de l'homme, celle-ci est Dieu Lui-même.

Dans un premier sens, la fin dernière de l'homme est un bien incréé, puisque c'est Dieu, qui seul, par Sa bonté infinie, peut combler parfaitement la volonté de l'homme. Dans un second sens, la béatitude de l'homme est quelque chose de créé qui existe en lui, qui n'est autre chose que l'acquisition ou la jouissance de la fin ultime.

Chez Dieu seul la béatitude est identique à l'existence. En Dieu se trouve la béatitude par essence, car Son être même est identique à Son activité, par laquelle Il jouit de Lui-même et non d'un autre. Dans l'état de vie présente, la béatitude parfaite ne saurait être possédée par l'homme.

La béatitude de l'homme consiste essentiellement dans son union avec le bien incréé, qui est sa fin ultime, et à ce bien-là l'homme ne peut être uni par une activité des sens. **La béatitude est la joie de la vérité.** Mais la faculté la plus élevée de l'homme est l'intellect, et son objet le plus élevé est le bien divin, objet de l'intellect spéculatif, non de l'intellect pratique. **C'est donc dans une activité de ce genre, dans la contemplation du divin, que consiste surtout la béatitude.**

Par la vie contemplative, l'homme entre en communication avec ce qui le dépasse, avec Dieu et les anges, auxquels il est assimilé par la béatitude. **L'ultime et parfaite béatitude qui nous est promise dans la vie future consiste tout entière dans la contemplation comme dans son principe.** Quant à la béatitude imparfaite, telle qu'on peut l'avoir ici-bas, elle consiste d'abord et principalement dans la contemplation, mais aussi, secondairement, dans l'opération de l'intellect pratique dirigeant les actions et les passions humaines. L'homme vise un bien qui est en dehors de lui ; mais l'intellect spéculatif porte son bien en lui-même, par la contemplation de la vérité. Puisque la fin ultime de l'homme est un bien différent et extrinsèque, à savoir Dieu même, que nous atteignons par l'activité de l'intellect spéculatif, il en résulte que la béatitude de l'homme consiste davantage dans l'opération de l'intellect spéculatif que dans celle de l'intellect pratique. L'étude des sciences spéculatives offre une certaine participation de la vraie et parfaite béatitude. **La gloire suprême, la béatitude de l'homme ne consiste que dans la connaissance de Dieu.**

La parfaite béatitude de l'homme ne consiste pas dans ce qui est la perfection de l'intellect, selon qu'il participe d'un autre être, mais bien dans ce qui est tel dans son essence même. **L'objet propre de l'intellect est le vrai.** Ainsi l'objet qui ne représente qu'une vérité participée ne peut, quand on le contemple, perfectionner l'intellect en lui donnant sa perfection ultime. Dieu seul est la vérité par essence et que Sa contemplation rend parfaitement heureux. L'ultime perfection de l'intellect humain n'est obtenue que par l'union à Dieu. La béatitude ultime et parfaite ne peut être que dans la vision de l'essence divine.

L'homme ne saurait être parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher. Il est donc requis pour la parfaite béatitude que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première. Et ainsi il possédera la perfection en s'unissant à Dieu comme à son objet, en qui seul consiste la béatitude. Dieu, du fait qu'Il saisit pleinement Sa propre essence par Son intellect, a une béatitude plus haute que l'homme ou l'ange, qui voit cette essence, mais ne la saisit pas pleinement.

**La béatitude est la joie qui nous vient de la vérité.** Quand la délectation des sens est contraire à la raison, elle empêche alors l'estimation de la prudence, plus qu'elle ne met obstacle au jugement de l'intellect spéculatif. La vision correspond à la foi, et la délectation ou fruition à la charité. L'intellect est suffisamment perfectionné par la vision de Dieu, et la volonté par la délectation qu'elle y trouve. Le vrai correspond à la vision et le bien à la délectation.

La béatitude consiste dans l'obtention de la fin ultime la béatitude exige le concours de ces trois choses :

- la vision, qui est une connaissance parfaite de notre fin intelligible ;
- la compréhension, qui implique la présence de cette même fin,

- et la délectation ou fruition, qui implique le repos de l'être aimant dans la possession de l'être aimé.

Certaines âmes bienheureuses sont élevées aux ordres supérieurs du monde angélique, et voient Dieu plus clairement que les anges inférieurs. En effet, l'homme, en cette vie, a besoin de ce qui est nécessaire au corps, tant pour l'activité de la vertu contemplative que pour celle de la vertu active, laquelle, d'ailleurs, requiert encore plusieurs autres conditions pour accomplir ses œuvres. Pour la béatitude parfaite, au contraire, celle qui consiste en la vision de Dieu, de tels biens ne sont nullement requis. **L'homme a besoin, pour agir vertueusement, du concours des amis, tant dans les œuvres de la vie active que dans celles de la vie contemplative.**

### ***IaIIae Q5 a. 2 : Un homme peut-il avoir plus de béatitude qu'un autre ?***

« Dans la maison de mon Père il y a beaucoup de demeures. » Et ces demeures correspondent aux différents degrés de mérite de ceux qui sont dans la vie éternelle. Il y a différents degrés dans la béatitude, et elle n'est pas égale chez tous.

#### **L'idée de béatitude inclut deux aspects :**

- d'abord la fin ultime elle-même, qui est le souverain bien ;
- puis l'obtention ou la jouissance de ce bien.

En ce qui concerne le bien même qui est l'objet de la béatitude, il ne peut y avoir une béatitude plus grande qu'une autre, puisqu'il n'y a qu'un souverain bien, qui est Dieu, dont la possession rend les hommes bienheureux. Mais quant à l'obtention ou jouissance de ce bien, l'un peut avoir plus de béatitude que l'autre ; car plus on jouit de ce bien, plus on est bienheureux. Or il arrive qu'un homme jouisse de Dieu plus parfaitement qu'un autre, parce qu'il est mieux disposé ou mieux ordonné à cette jouissance. Et c'est ainsi que l'un peut avoir plus de béatitude que l'autre. L'égalité du salaire d'un denier signifie que la béatitude est unique du côté de l'objet. Mais la diversité des demeures signifie la diversité de la béatitude selon les divers degrés de jouissance.

On dit l'un plus heureux que l'autre en raison d'une participation différente de ce même bien. Et l'addition d'autres biens ne saurait augmenter la béatitude, ce qui fait dire à S. Augustin : **« Celui qui Vous connaît et connaît en même temps les autres choses, n'est pas rendu plus heureux à cause d'elles, mais il est bienheureux à cause de Vous seul. »**

### ***IaIIae Q5 a. 3 : Un homme peut-il être bienheureux en cette vie ?***

« L'homme né de la femme vit peu de temps, et sa vie est remplie de misères. » Mais la béatitude exclut la misère. Donc, en cette vie, l'homme ne peut être bienheureux. Une certaine participation de la béatitude peut être obtenue en cette vie, mais non la béatitude vraie et parfaite. La béatitude, étant un bien parfait et qui se suffit à lui-même, exclut tout mal et comble tout désir. Or il n'est pas possible d'écarter tous les maux dans la vie présente : cette vie est soumise à beaucoup de maux inévitables, comme l'ignorance du côté de l'intellect, les affections désordonnées du côté de l'appétit et, en ce qui touche le corps, un grand nombre d'afflictions. Pareillement, le désir du bien ne peut être rassasié en cette vie ; car il est naturel à l'homme de désirer la permanence du bien qu'il possède. Or les biens de cette vie sont transitoires comme la vie elle-même, que nous désirons elle aussi, et voudrions voir durer toujours, car l'homme par nature a horreur de la mort. Il est donc impossible que la vraie béatitude se trouve dans la vie présente.

Ce qui constitue spécialement la béatitude c'est la vision de l'essence divine, vision que l'homme ne peut obtenir dans la vie présente. Il est évident, d'après tout cela, que nul ne peut, dans cette vie, obtenir la vraie et parfaite béatitude. Certains hommes sont appelés bienheureux en cette vie, ou bien à cause de l'espoir qu'ils ont d'acquérir la béatitude dans la vie future,

conformément à cette parole (Rm 8, 24) : « C'est en espérance que nous sommes sauvés » ; ou bien en raison d'une certaine participation de la béatitude qui les fait jouir plus ou moins du souverain bien.

La participation à la béatitude comporte deux genres d'imperfections.

- D'abord du côté de l'objet même de la béatitude, qui n'est pas vu selon son essence. Et cette imperfection-là supprime la raison de vraie béatitude.
- En second lieu, la béatitude peut être imparfaite du côté de celui qui en participe. Sans doute, il atteint l'objet même de la béatitude, Dieu, tel que cet objet est en lui-même, mais imparfaitement, par comparaison avec la manière dont Dieu jouit de Lui-même. Et une telle imperfection ne supprime pas la vraie raison de béatitude.

**Le faux est le mal de l'intelligence autant que le vrai est son bien.** La béatitude est une perfection consommée, qui exclut tout défaut chez le bienheureux. Aussi est-elle attribuée hors de toute mutabilité, grâce à la vertu divine qui élève l'homme à la participation de Son éternité, au-dessus de tout changement. L'essence de la béatitude consiste dans la vision de l'essence divine.

## LES ACTES HUMAINS (IaIIae 6-21)

Le volontaire appartient à l'acte qui est une opération rationnelle. On appelle volontaire ce qui procède de la volonté. Dieu, qui est plus puissant que la volonté humaine, peut la mouvoir. Le plaisir, ou la convoitise du plaisir, corrompt le jugement de la prudence.

Sept circonstances : « Qui, quoi, où, par quels moyens, pourquoi, comment, quand. » (*10 prédicaments : 1 substance et 9 accidents : quantité, qualité, relation, lieu, habitus [manière d'être], passion, action, temps, position [situs]*). L'acte moral est spécifié surtout par sa fin.

Le bien est ce que tous les êtres désirent. La fin est un bien, ou un bien apparent. Chaque fois que l'on veut les moyens, on veut la fin par le même acte, l'inverse n'étant pas vrai. **La raison, qui englobe la volonté, meut par son commandement l'irascible et le concupiscible, non « de façon despotique » comme l'esclave est mû par son maître, mais « selon un pouvoir royal et politique », à la manière dont les hommes libres sont conduits par leur gouvernant, tout en gardant la faculté d'agir en sens contraire.** De là vient que le concupiscible et l'irascible ont le pouvoir de mouvoir contrairement à la volonté. Et ainsi rien n'empêche que la volonté soit parfois mue par eux. Beaucoup d'hommes obéissent à leurs passions, auxquels les sages seuls résistent.

Dieu meut la volonté de l'homme en qualité de moteur universel vers l'objet universel de la volonté qui est le bien. Sans cette motion universelle l'homme ne peut vouloir quelque chose. Mais par sa raison il se détermine à vouloir ceci ou cela, vrai bien ou bien apparent. Cependant Dieu meut parfois certains de façon spéciale à vouloir avec détermination quelque chose de bon ; ainsi ceux qu'Il meut par la grâce. Par nature, l'homme ne veut pas seulement l'objet de la volonté, mais encore tout ce qui convient aux autres puissances, par exemple la connaissance de la vérité qui est affaire d'intelligence. La fin ultime meut nécessairement la volonté, car elle est un bien parfait. Sous la motion divine, des causes nécessaires produisent leurs effets de façon nécessaire, et des causes contingentes produisent leurs effets de façon contingente. Donc, puisque la volonté est un principe actif non déterminé de façon unique, mais ouvert indifféremment à plusieurs effets, Dieu la meut sans la déterminer nécessairement à une seule chose ; son mouvement demeure ainsi contingent et non nécessaire, sauf à l'égard des biens vers lesquels elle est mue par nature.

On ne jouit pas si ce dont s'empare la volonté est voulu pour autre chose. **L'homme ne peut vouloir à la fois Dieu et les avantages temporels comme des fins ultimes, parce qu'il ne peut y en avoir plusieurs pour un seul homme.** La fin ne tombe donc pas sous le choix. La fin ultime échappe absolument à notre choix. Il ne revient pas au subordonné de juger si une

chose est possible ; mais il doit s'en remettre chaque fois au jugement de son supérieur. Nous ne nous demanderions pas si un moyen d'atteindre une fin est possible, dans le cas où il ne conviendrait pas pour cette fin. C'est pourquoi, avant de nous demander s'il est possible, il faut chercher s'il est propre à nous conduire à la fin.

Deux actes de la raison doivent être envisagés. Le premier consiste à saisir de façon simple la vérité. Et cela n'est pas en notre pouvoir, car cela se produit par la vertu d'une certaine lumière naturelle ou surnaturelle. C'est pourquoi, de ce point de vue, l'acte de la raison n'est pas en notre pouvoir et ne peut être commandé. « A l'égard du concupiscible et de l'irascible, la raison n'exerce pas le pouvoir despotique », celui du maître sur l'esclave, « mais un pouvoir politique », celui qui s'adresse aux hommes libres non totalement soumis au commandement. Tout agent désire en quelque manière sa fin.

Plus un acte est immatériel, plus il est noble et plus il est soumis au commandement de la raison. Le fait que le mouvement des membres génitaux n'obéit pas à la raison vient pour saint Augustin de la peine due au péché : l'âme, en raison de sa désobéissance à Dieu, subit la peine de la désobéissance en ce membre surtout par lequel le péché originel est transmis aux descendants.

Le bien et l'être sont convertibles entre eux. Toute action aura autant de bonté qu'elle aura d'être ; et autant elle s'éloignera de la plénitude qui convient à l'action humaine, autant elle s'éloignera de la bonté et deviendra mauvaise s'il manque quelque une de ces circonstances. N'importe quel défaut produit le mal, mais le bien ne provient que d'une cause parfaite. Le bien de l'homme consiste dans la conformité, et le mal dans la contrariété à l'égard de la raison. La fin vient en dernier lieu dans l'exécution, mais elle est première dans l'intention de la raison. Tout acte est spécifié par son objet, et l'acte humain appelé acte moral est spécifié par l'objet considéré dans son rapport avec le principe des actes humains qui est la raison.

**Tout acte, par cela seul qu'il n'est pas rapporté à la fin voulue, contredit la raison et devient mauvais.** Nous appelons généralement mal tout ce qui est contraire à la droite raison. Toutes les fois qu'une circonstance est conforme ou contraire à l'ordre spécial de la raison, elle donne nécessairement à l'acte un caractère spécifique de bonté ou de malice. Le mal résulte de tous les défauts particuliers. La volonté n'a pas toujours pour objet un bien véritable ; quelquefois ce bien n'est qu'apparent. La volonté peut tendre vers le bien universel que lui propose l'intelligence, mais l'appétit sensible ne tend que vers les biens particuliers que perçoivent les sens.

S. Augustin, définit le péché comme « une action, une parole, un désir contraires à la loi éternelle. **Le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut.** La loi éternelle ne peut se tromper, mais la raison humaine le peut. La malice de l'intention suffit à produire la malice de la volonté. La science de l'homme se conforme à la science divine par la connaissance de la vérité, Dieu veut toute chose sous la raison de bien. Dieu ne veut pas la damnation de quelqu'un pour la damnation elle-même, ni la mort de quelqu'un en tant qu'elle est mort, car Lui-même « veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2, 4), mais Il veut cela sous la raison de justice. **La fin est première dans l'intention, mais dans l'exécution elle vient en dernier lieu.** Le mal résulte d'un seul défaut particulier ; tandis que le bien, pour exister absolument, exige, non seulement un bien particulier, mais une bonté intégrale.

***IaIIae Q21 a. 1 : L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a-t-il raison de rectitude ou de péché ?***

La bonté de l'acte humain dépend principalement de la loi éternelle, et par suite, la malice consiste à s'écarter de celle-ci. Or, c'est en cela que consiste le péché, dit S. Augustin : « Le péché est toute action, toute parole, tout désir contraire à la loi éternelle. » Donc tout acte humain, du fait qu'il est mauvais, a raison de péché. Toute privation de bien est un mal chez tout être ; tandis que le péché consiste proprement dans un acte exécuté pour une fin avec laquelle il n'est pas dans l'ordre requis.

Or, la relation requise avec la fin est réglée selon une mesure déterminée. Chez les êtres qui agissent par nature, cette mesure se confond avec la vertu naturelle qui les incline vers leur fin. Donc, quand l'acte procède d'une vertu naturelle suivant son inclination naturelle à la fin, la rectitude est observée dans l'acte, parce que le juste milieu ne sort pas des extrêmes : c'est-à-dire que l'acte ne sort pas du rapport qui unit le principe actif à la fin. Mais **quand l'acte s'écarte de cette rectitude, survient la raison de péché.**

Dans les actes accomplis par la volonté, la règle prochaine est la raison humaine ; la règle suprême est la loi éternelle. **Toutes les fois, par conséquent, que l'acte se porte vers une fin suivant l'ordre voulu par la raison et par la loi éternelle, il est droit ; toutes les fois qu'il dévie de cette rectitude, il devient péché.** Or, il est évident que tout acte volontaire est mauvais parce qu'il s'éloigne de l'ordre voulu par la raison et la loi éternelle, et qu'il est bon lorsqu'il y est conforme. Il faut en conclure que tout acte humain, du fait qu'il est bon ou mauvais, reçoit la qualité de rectitude ou de péché. Dans le péché de la volonté, l'acte s'écarte toujours de la fin ultime, parce que nul acte volontaire mauvais ne peut être rapporté à la béatitude, qui est la fin ultime. Toutefois il ne s'écarte pas de la fin prochaine que la volonté vise et atteint. Et comme cette intention elle-même est rapportée à la fin ultime, on peut trouver en elle la rectitude ou le péché. **Il y a un péché lorsqu'on s'écarte de l'ordre qui unit l'acte à la fin. Le péché et le mal résultent toujours de la déviation à l'égard de cette fin.**

***IaIIae Q21 a. 4 : L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, entraîne-t-il mérite ou démérite devant Dieu ?***

Tout acte humain, bon ou mauvais, comporte mérite ou démérite devant Dieu. Or nos actes bons et mauvais acquièrent mérite ou démérite auprès de Dieu de ces deux manières. Ils ont rapport à Dieu lui-même en tant qu'Il est la fin ultime de l'homme ; car tous nos actes doivent être rapportés à leur fin ultime. Aussi **celui qui commet une mauvaise action qui ne peut être rapportée à Dieu ne rend pas à Dieu l'honneur qu'il Lui doit comme à la fin ultime.**

Mais du point de vue de la communauté universelle, nos actes ont aussi rapport à Dieu. Car dans toute communauté, celui qui gouverne est chargé de veiller au bien commun ; c'est donc à lui qu'il appartient de récompenser le bien et de punir le mal qui se font dans la communauté. Or, Dieu est le gouverneur et le chef de l'univers, et en particulier des créatures raisonnables. Par suite, il est évident que les actes humains entraînent mérite ou démérite devant Lui, sinon il faudrait conclure que Dieu se désintéresse des actions humaines.

Les actes de l'homme ne peuvent rien enlever ni donner à Dieu, absolument parlant. Toutefois, l'homme Lui donne et Lui enlève quelque chose, autant qu'il est en son pouvoir, en observant ou non l'ordre instauré par Dieu. Mais tout ce qu'il est, tout ce qu'il a, et tout ce qu'il peut, l'homme doit l'ordonner à Dieu ; c'est pourquoi tout acte humain bon ou mauvais a un mérite ou un démérite devant Dieu, autant qu'il réalise la notion d'acte.

**LES PASSIONS (IaIIae 22-48)**

Passions de l'âme et affections sont identiques. Chez les êtres plus proches de la perfection suprême, c'est-à-dire de Dieu, on trouve peu de potentialité et de passion ; et davantage chez les autres. « La passion est un mouvement de l'appétit sensible se portant sur le bien ou sur le mal présenté par l'imagination.

- Donc, toute passion qui regarde le bien ou le mal de façon absolue appartient au concupiscible ; ainsi la joie, la tristesse, l'amour, la haine, etc. (*dans le concupiscible : amour-haine, désir-aversion, joie-tristesse*).
- Et toute passion qui regarde le bien ou le mal en tant qu'il est ardu, c'est-à-dire en tant qu'il y a difficulté à l'atteindre ou à l'éviter, appartient à l'irascible, comme l'audace, la crainte, l'espérance, etc. (*dans l'irascible : espoir-désespoir, crainte-audace, colère*).

***IaIIae Q23 a. 4 : Y a-t-il dans la même puissance des passions d'espèce différente qui ne soient pas contraires entre elles ?***

Il y a donc des passions appartenant à la même puissance, qui diffèrent quant à l'espèce et ne sont pas contraires entre elles. **Dans les mouvements de l'appétit, le bien possède comme une force attractive, et le mal comme une force répulsive.**

**Dans le concupiscible, il existe trois couples de passions : l'amour et la haine, le désir et l'aversion la joie et la tristesse.**

**Il y a aussi trois groupes dans l'irascible : l'espoir et le désespoir, la crainte et l'audace, enfin la colère, qui n'a pas de passion contraire**

**En tout, onze passions d'espèces différentes : six dans le concupiscible et cinq dans l'irascible. En dehors de ces onze, il n'y a pas d'autre passion de l'âme.**

Le repos, étant la fin du mouvement, est premier dans l'ordre d'intention, quoique dernier dans l'ordre d'exécution. Le mal, qui est la privation du bien. C'est parce qu'on recherche le bien qu'on repousse le mal opposé. Le bien a raison de fin ; et cette fin est première dans l'ordre d'intention, quoique dernière dans l'ordre d'exécution.

**Si nous voulons alors déterminer l'ordre de toutes les passions dans le processus de leur génération, le voici :**

- 1° L'amour et la haine ;
- 2° le désir et l'aversion ;
- 3° l'espoir et le désespoir ;
- 4° la crainte et l'audace ;
- 5° la colère ;
- 6° la joie et la tristesse, qui sont l'aboutissement de toutes les passions

La volonté droite est un amour bon, et la volonté perverse un amour mauvais. Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. L'amitié utile et agréable, dans la mesure où elle penche vers l'amour de convoitise, ne réalise pas pleinement la véritable amitié. Le mal n'est jamais aimé que sous sa raison de bien, c'est-à-dire en tant qu'il est un bien relatif que l'on prend pour un bien pur et simple. Aussi l'amour est-il plus unifiant que la connaissance.

**L'amour du bien qui convient perfectionne et améliore celui qui aime ; l'amour du bien qui ne convient pas blesse et détériore. C'est pour cela que l'homme est perfectionné et rendu meilleur surtout par l'amour de Dieu, tandis qu'il est blessé et détérioré par l'amour du péché.** De même qu'une chose peut être considérée comme bonne alors qu'elle ne l'est pas, ainsi peut-on juger mauvais ce qui n'est pas un vrai mal. Or la haine précède l'amour. Elle implique en effet qu'on s'éloigne du mal, et l'amour qu'on s'approche du bien. Or, en toute chose, il faut considérer ce qui s'accorde avant de considérer ce qui s'oppose. Celui qui aime l'iniquité hait non seulement son âme mais encore soi-même.

L'être et le vrai ne sont qu'une même chose Le bien, en effet, a raison de chose désirable – ce que n'ont pas l'être ou le vrai, le bien étant « ce que toutes choses désirent ». Les hommes aiment la lumière de la vérité, mais ils haïssent ses reproches. **Ceux qui mettent leur fin dans**

**les richesses les désirent à l'infini ; mais ceux qui les désirent pour subvenir aux nécessités de la vie ne désirent que des richesses limitées.**

***IaIIae Q31 a. 5 Comment classer les plaisirs de l'appétit supérieur par rapport à ceux de l'appétit inférieur ?***

Aristote nous dit : « Le plaisir le plus grand est celui qui accompagne l'œuvre de la sagesse. » Les joies intellectuelles l'emportent de beaucoup sur les plaisirs sensibles. L'homme, en effet, se réjouit bien plus de connaître avec son intelligence qu'avec ses sens. C'est parce que la connaissance intellectuelle est plus parfaite ; de plus elle est mieux connue parce que l'intelligence réfléchit davantage sur son acte que ne font les sens. Cette connaissance intellectuelle est aussi plus aimée : il n'est personne qui ne préférerait, dit S. Augustin, être privé de la vision physique que de la vision intellectuelle, dont les bêtes et les insensés sont privés.

Mais si l'on compare les plaisirs intellectuels de l'esprit aux plaisirs sensibles du corps, alors à parler d'une façon absolue et selon la nature des choses, les plaisirs spirituels l'emportent. On le voit par la considération des trois facteurs requis pour le plaisir : le bien présent, ce à quoi il est uni, et l'union elle-même. En effet, le bien spirituel est plus grand que le bien corporel ; il est aussi plus aimé. La preuve en est que les hommes s'abstiennent même des plus grandes voluptés charnelles pour ne pas perdre l'honneur, qui est un bien d'ordre intellectuel.

La partie intellectuelle elle-même est beaucoup plus noble, et plus apte à connaître que la partie sensible. Le sens s'arrête aux accidents extérieurs de l'être, tandis que l'intelligence pénètre jusqu'à l'essence. Les réalités intellectuelles, au contraire, excluent le mouvement, de sorte que les plaisirs de ce genre se réalisent pleinement tous ensemble. Enfin l'union spirituelle est plus ferme, car les sources du plaisir corporel sont corruptibles et disparaissent rapidement ; les biens spirituels, au contraire, sont incorruptibles.

A considérer les plaisirs corporels par rapport à nous, il faut reconnaître qu'ils sont plus véhéments. Aussi les plaisirs physiques, survenant après ces tristesses, sont-ils ressentis davantage et par suite plus appréciés, que les joies spirituelles, qui n'ont pas de tristesses contraires.

La plupart des hommes ne pouvant atteindre aux délectations de l'esprit, qui sont le propre des hommes vertueux, il en résulte qu'ils s'abaissent aux plaisirs corporels. Les plaisirs corporels relèvent de la partie sensible de l'âme, qui est réglée par la raison ; c'est pourquoi ils ont besoin d'être tempérés et réfrénés par elle. Mais les délectations spirituelles sont du domaine de l'esprit, qui est lui-même la règle ; aussi bien sont-elles par elles-mêmes sobres et mesurées. Les premiers plaisirs des sens, ceux qui viennent de la connaissance, sont propres à l'homme ; les autres, ceux qui sont relatifs à l'amour que nous avons pour nos sens à cause de leur utilité, sont communs à tous les animaux.

Plus le péril dans le combat fut grand, et plus la joie sera grande dans le triomphe. **Comme il est plus parfait de contempler une vérité connue que de rechercher une vérité qu'on ignore, la contemplation de ce qu'on sait est, de soi, plus agréable que la recherche de choses inconnues.** Cependant, par accident, et en raison du second élément du plaisir, il arrive que la recherche soit plus intéressante, parce qu'elle procède d'un désir plus intense, excité par la conscience de notre ignorance. Ainsi, en ce monde, nous trouvons du plaisir à une connaissance imparfaite des choses divines, et ce plaisir lui-même excite en nous la soif ou le désir d'une connaissance parfaite,

Le plaisir détruit le jugement de la prudence. Mais les plaisirs du corps empêchent l'exercice de la raison de trois manières.

1° Parce qu'ils distraient.

2° Le plaisir gêne l'exercice de la raison en le contrariant.

3° L'exercice de la raison est empêché par une sorte de ligature. Ce n'est pas n'importe quel plaisir qui empêche l'acte de la raison, mais le plaisir corporel. Quant au plaisir consécutif à l'acte de la raison, il fortifie l'exercice de cette dernière.

### ***IaIIae Q34 a. 1 Tout plaisir est-il mauvais ?***

Il faut donc dire que certains plaisirs sont bons, et d'autres mauvais. **Le bien et le mal, en morale, se déterminent par convenance ou désaccord avec la raison.** En morale, il y a un plaisir qui est bon du fait que l'appétit supérieur ou inférieur se repose en ce qui convient à la raison ; et un plaisir mauvais, du fait qu'il est en désaccord avec la raison et avec la loi de Dieu. Les plaisirs qui ont pour objet l'acte de la raison n'entraînent pas la raison ni ne détruisent la prudence, comme les plaisirs du corps. Ces plaisirs entravent l'exercice de la raison. Le plaisir de l'acte conjugal, bien que son objet soit conforme à la raison, empêche cependant l'exercice de celle-ci, à cause du bouleversement physique qui l'accompagne. Mais ce plaisir ne contracte pas pour autant une malice morale ; pas plus que le sommeil, où l'exercice de la raison est lié, n'est moralement mauvais s'il est pris selon la raison ; car la raison elle-même prescrit que l'exercice de la raison soit interrompu quelquefois.

L'homme tempérant ne fuit pas tous les plaisirs, mais ceux qui sont excessifs et ne conviennent pas à la raison. **Le bien se divise en bien honnête, utile et délectable.** L'homme est jugé bon ou mauvais surtout d'après les plaisirs de sa volonté ; car **celui-là est bon et vertueux qui trouve sa joie dans les activités des vertus ; et mauvais celui qui se complaît dans les œuvres mauvaises.** Mais la volonté des bons ne se réjouit dans ces plaisirs que s'ils sont conformes à la raison ; ce qui ne préoccupe pas la volonté des méchants. Car **celui-là est bon dont la volonté se repose dans le vrai bien, et mauvais celui dont la volonté se repose dans le mal.**

Les larmes de la vie présente conduisent à la consolation de la vie future. En effet, par cela même qu'il pleure à cause de ses péchés ou du retardement de la gloire, l'homme mérite la consolation éternelle. Il est impossible de réfléchir à quelque chose dans la jouissance sexuelle.

Dans la contemplation de la vérité on trouve le plus grand plaisir. Or tout plaisir atténue la douleur. C'est pourquoi la contemplation de la vérité adoucit la tristesse ou la douleur, et d'autant plus que l'on aime davantage la sagesse. Aussi la contemplation des choses de Dieu et de la béatitude à venir est-elle cause de joie dans les tribulations. Toutes les passions de l'âme doivent être réglées selon la règle de la raison, qui est la racine du bien honnête. Aussi la tristesse du péché est-elle utile pour amener l'homme à fuir le péché. Quant à la tristesse ou douleur qui porte sur un mal apparent, lequel est un vrai bien, elle ne peut être le souverain mal, car il serait pire d'être complètement éloigné du vrai bien. Par suite le mal de l'âme est un plus grand mal que le mal du corps. L'espoir présuppose le désir, comme toutes les passions de l'irascible présupposent celles du concupiscible.

### ***IaIIae Q40 a. 6 Les jeunes et les gens ivres regorgent-ils d'espoir ?***

Les gens ivres ont bon espoir. Les jeunes ont beaucoup d'espoir. La jeunesse est cause d'espoir pour trois raisons, qui peuvent se rattacher aux trois conditions du bien objet de cette passion : qu'il est futur, difficile et possible.

- En effet, les jeunes ont beaucoup d'avenir et peu de passé. Et, parce que la mémoire porte sur le passé, tandis que l'espoir regarde l'avenir, ils ont peu de mémoire, mais beaucoup d'espoir.
- C'est la dilatation du cœur qui fait tendre aux choses difficiles. C'est pourquoi les jeunes sont entreprenants et pleins d'espoir.
- De même aussi, ceux qui n'ont pas essuyé de revers ni rencontré d'obstacles dans leurs efforts s'imaginent facilement que telle chose leur est possible. C'est ainsi que les jeunes gens, à défaut de l'expérience des obstacles et de leurs propres lacunes, croient facilement pouvoir réussir et sont donc pleins d'espoir.

Tous les sots et ceux qui ne réfléchissent pas ont toutes les audaces et sont remplis d'espoir. Celui qui craint que Dieu le punisse, observe Ses commandements, commence ainsi d'espérer, et s'ouvre par là même à l'amour. Toute passion, autant qu'il est en elle, par le défaut de rectitude dans le jugement gêne la faculté de bien délibérer. Ceux qui n'ont pas l'expérience du danger sont plus audacieux, non parce qu'ils manquent de quelque chose, mais par une conséquence accidentelle de ce défaut ; leur manque d'expérience les empêche de connaître leur faiblesse et la présence du danger.

Infliger la vengeance relève de la justice ; faire du tort à quelqu'un relève de l'injustice. Quand on attribue la colère à Dieu, ce n'est pas comme une passion sensible, mais comme une détermination de sa justice, en tant qu'il veut que le péché soit vengé. Certes le pécheur, dans son acte, ne peut pas nuire effectivement à Dieu. Mais pour autant que cela dépend de lui, il agit doublement contre Dieu.

- Tout d'abord, il L'offense en méprisant Ses commandements.
- Secondement, par le dommage qu'il se cause à lui-même ou à autrui, le pécheur nuit à un homme qui est l'objet de la providence et de la protection de Dieu.

## LES HABITUS (IaIIae 49-54)

On appelle *habitus* l'arrangement suivant lequel un être est bien ou mal disposé, ou par rapport à soi ou à l'égard d'autre chose. Les *habitus* sont ce qui nous fait réagir bien ou mal dans les passions. » En effet, quand c'est un mode d'être qui s'accorde avec la nature de la réalité, alors il a raison de bien ; mais quand il ne s'accorde pas, alors il a raison de mal. L'*habitus* est la qualité difficilement changeante. Il est donc nécessaire qu'il y ait dans la volonté, comme dans les autres facultés d'appétit, des qualités qui donnent cette inclination. Ces qualités s'appellent des *habitus*. Moins cette intelligence a de potentialité, plus elle est supérieure. Les *habitus* des vertus et des vices sont causés par des actes.

### *IaIIae Q51 a. 4 : Y a-t-il des habitus infusés dans l'homme par Dieu ?*

« Le Seigneur l'a rempli de l'esprit de sagesse et d'intelligence. » Mais la sagesse et l'intelligence sont des *habitus*. Il y a donc des *habitus* infusés à l'homme par Dieu. Il y a des *habitus* par lesquels nous sommes adaptés à une fin qui dépasse la capacité de la nature humaine et qui est cependant l'ultime et parfaite béatitude de l'homme. Parce qu'il faut que les *habitus* soient proportionnés à l'objet même auquel ils nous adaptent, il est nécessaire que les *habitus* qui nous préparent à cette fin dépassent, eux aussi, la capacité de la nature humaine. Voilà pourquoi de tels *habitus* ne peuvent jamais être dans l'homme que par infusion divine. C'est le cas de toutes les vertus données par grâce.

Dieu peut produire les effets des causes secondes en se passant d'elles. Ainsi a-t-Il donné aux Apôtres la science des Écritures et celle de toutes les langues, connaissance que les hommes peuvent acquérir par l'étude ou par l'usage, mais sans parvenir à la même perfection. Dieu se comporte d'une manière égale envers tous pour ce qui est de leur nature. Mais, **suivant en cela l'ordre de Sa sagesse, selon un plan déterminé, Il donne à quelques-uns des choses qu'il n'accorde pas à d'autres. Il ne fait rien contre ce qui convient à la nature.**

Les actes produits par *habitus* infus ne causent pas un *habitus* mais confirment un *habitus* préexistant. On perd aussi la vertu par le péché. La nature ne peut nullement se perdre, l'*habitus* ne se perd que difficilement. De toute évidence l'*habitus* de la vertu morale nous rend prompt à choisir le juste milieu dans nos opérations et dans nos passions. Or, quand quelqu'un ne se sert pas de son *habitus* vertueux pour modérer ses propres passions ou opérations, nécessairement beaucoup d'entre elles se produisent en dehors de la mesure de la vertu, sous l'influence

de l'appétit sensible et d'autres pressions venues de l'extérieur. Ainsi la vertu se détruit ou s'affaiblit, par absence d'activité.

Il en est de même des *habitus* intellectuels, selon lesquels on devient prompt à bien juger de ce qu'on a dans l'imagination. Donc, lorsque l'on cesse de faire usage d'un *habitus* intellectuel, des imaginations étrangères surgissent, et parfois elles conduisent à des positions contraires. C'est au point que si le fréquent usage de l'*habitus* intellectuel ne parvient pas à couper en quelque sorte ou à comprimer des imaginations, on est rendu moins apte à juger correctement, et parfois on est tout à fait disposé au parti contraire. Et ainsi, par absence d'activité, un *habitus* intellectuel s'affaiblit ou même se détruit. Ainsi les actes des vertus conviennent à la nature humaine, du fait qu'ils sont selon la raison ; ceux des vices au contraire, du fait qu'ils sont contre la raison, sont en dysharmonie avec cette nature. Il est donc évident que la distinction spécifique des *habitus* est celle du bien et du mal.

## LES VERTUS (IaIIae 55-70)

S. Augustin dit encore que **“la vertu est l'ordre de l'amour”**, et il explique ailleurs que **« cette mise en ordre consiste à jouir de ce dont il faut jouir et à user de ce dont il faut user »**. C'est par la vertu en effet que l'amour trouve en nous son ordre. La vertu est la bonne qualité de l'esprit, qui assure une vie droite, dont nul ne fait mauvais usage, que Dieu opère en nous sans nous. L'être est ce qui vient à l'esprit en premier lieu ; aussi, dès qu'une réalité est appréhendée par nous, nous lui attribuons l'être, puis, par suite, l'unité et le bien, qui sont convertibles avec l'être. La prudence est dans la raison puisqu'elle est “la droite règle de l'action”. La vertu est l'*habitus* dont on use bien. **La vie contemplative a plus de mérite que la vie active**. Le Philosophe ne compte que ces trois vertus intellectuelles spéculatives sagesse, science et intelligence (*il faut ajouter l'art et la prudence*).

**Le bien de l'intelligence, c'est le vrai ; son mal, c'est le faux**. L'art n'est pas autre chose que la droite règle des ouvrages à faire. Pour le bon usage de l'art une vertu morale est requise. L'art est la droite règle dans les choses à fabriquer, tandis que la prudence est la droite règle dans l'action. Bien vivre consiste en effet à bien agir. Il est nécessaire qu'il y ait dans la raison une vertu intellectuelle qui lui donne assez de perfection pour bien se comporter à l'égard des moyens à prendre. Cette vertu est la prudence. Aussi la prudence est-elle une vertu nécessaire pour bien vivre. Le vrai de l'intellect spéculatif dépend de la conformité de l'intelligence avec la réalité. Le bon conseil est l'*habitus* qui nous rend bons conseillers le bon sens a pour fonction de bien juger. Cicéron assigne à la prudence trois autres parties : “la mémoire du passé, l'intelligence du présent, la prévoyance de l'avenir”. Il y a l'autorité du Philosophe, qui fait de l'eubulie, de la synesis et de la gnomé des vertus annexes de la prudence (*Eubulie : prendre les bons conseils – Synesis : jugement / loi commune – Gnomé : jugement / loi naturelle*).

C'est pourquoi à cette vertu du bon gouvernement qu'est la prudence, comme à une vertu principale, s'adjoignent comme vertus secondaires :

- le bon conseil, qui aide à bien délibérer,
- puis le bon sens et l'équité qui intéressent le jugement. Le bon sens fait juger de l'action suivant la loi ordinaire. L'équité fait juger suivant la raison naturelle elle-même, dans les cas où la loi ordinaire ne suffit plus.

Le bien de l'homme consiste à vivre selon la raison pour bien agir, il est requis que non seulement la raison soit bien disposée par l'*habitus* de la vertu intellectuelle, mais aussi que l'appétit le soit par l'*habitus* de la vertu morale. L'art englobe même la prudence, puisqu'elle est la droite règle de l'action comme l'art est la droite règle des choses à fabriquer.

**Les vertus intellectuelles ne sont qu'au nombre de cinq : la science, la sagesse, l'intelligence la prudence et l'art**. La vertu est double, l'une est intellectuelle, l'autre est morale. La

foi, l'espérance et la charité sont au-dessus des vertus humaines ; ce sont les vertus de l'homme en tant qu'il est devenu participant de la grâce divine.

### ***IaIIae Q58 a. 4 : La vertu morale peut-elle exister sans vertu intellectuelle ?***

La vertu morale "est l'*habitus* devenu naturel, qui se conforme à la raison". La prudence est une vertu intellectuelle. Donc les vertus morales ne peuvent exister sans les vertus intellectuelles. La vertu morale peut bien exister sans certaines vertus intellectuelles, par exemple sans la sagesse ni la science ni l'art ; mais elle ne peut exister sans l'intelligence ni la prudence. Sans prudence il ne peut vraiment pas y avoir de vertu morale, car la vertu morale est l'*habitus* de faire de bons choix.

Or, pour qu'un choix soit bon, il faut deux choses :

1° qu'on ait à l'égard de la fin l'intention requise, et cela est l'œuvre de la vertu morale qui incline l'appétit vers un bien en harmonie avec la raison, qui est la fin requise ;

2° qu'on prenne correctement les moyens en vue de la fin, et cela ne peut se faire qu'au moyen d'une raison qui sache bien conseiller, juger et commander, ce qui est l'œuvre de la prudence et des vertus annexes.

Donc **la vertu morale ne peut exister sans la prudence**. Ni par conséquent sans intelligence. C'est en effet par simple intelligence que sont connus les principes naturellement évidents, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique. Aussi, de même que la droite règle en matière spéculative, en tant qu'elle découle des principes connus naturellement, présuppose l'intelligence de ceux-ci, de même la prudence, qui est la droite règle de l'action. Mais l'inclination de la vertu morale s'accompagne de choix, et c'est à cause de cela qu'elle a besoin pour sa propre perfection que la raison soit perfectionnée par la vertu intellectuelle.

**Chez le vertueux il n'est pas nécessaire que l'usage de la raison soit vigoureux dans tous les domaines, mais uniquement dans celui de la vertu. Et c'est bien ce qui a lieu chez tous ceux qui sont vertueux. Aussi, même ceux qui ont l'air simples parce qu'ils sont dépourvus de l'astuce du monde, peuvent être prudents, selon le mot de l'Évangile (Mt 10, 16) : « Soyez prudents comme les serpents et simples comme les colombes. »**

L'inclination naturelle au bien de la vertu est un commencement de vertu, mais n'est pas la vertu parfaite. En effet, **cette sorte d'inclination, plus elle est forte, plus elle peut être dangereuse, s'il ne s'y joint une droite règle pour aboutir à un juste choix de ce qui convient à la fin qu'on doit poursuivre ; ainsi un cheval qui court, s'il est aveugle, heurte et se blesse d'autant plus fortement qu'il court plus fort.**

### ***IaIIae Q58 a. 5 La vertu intellectuelle peut-elle exister sans vertu morale ?***

Les autres vertus intellectuelles peuvent exister sans la vertu morale, mais non la prudence. La cause en est que la prudence est la droite règle de l'action. Parfois il arrive qu'un principe général de cette sorte, reconnu par simple intelligence ou par connaissance soit faussé dans un cas particulier par une passion ; c'est ainsi que l'homme qui convoite, au moment où sa convoitise triomphe, estime bon de convoiter ainsi, bien que cela s'oppose au jugement universel de sa raison.

Voilà pourquoi, de même qu'on est disposé à bien se comporter dans les grands principes, par simple intelligence naturelle ou par *habitus* de connaissance, de même pour bien se comporter dans les principes particuliers de la vie qui sont pour nous de véritables fins, il faut avoir une perfection donnée par des *habitus* : par ceux-ci **il deviendra d'une certaine manière con-naturel à l'homme de juger droitement la fin. Et ceci est l'œuvre de la vertu morale.** Et

c'est pourquoi la droite règle de l'action, qui est la prudence, requiert que l'homme possède la vertu morale.

La prudence non seulement conseille bien, mais encore juge bien et commande bien. Ce qui est impossible si l'on n'écarte pas l'obstacle des passions qui viennent corrompre le jugement et le commandement de la prudence ; et cela est l'œuvre de la vertu morale. Aristote a mis dans la définition de la vertu morale qu'elle est "l'*habitus* du choix qui s'établit dans le juste milieu déterminé par la raison, tel que le sage le fixera". En ce sens contraire, rien n'empêche la passion de concourir à l'acte vertueux. C'est selon qu'elle est contre la raison ou qu'elle en suit la direction.

La vertu paraît être la santé de l'âme. La vertu est un repos à l'abri de passions qui sont ressenties "comme il ne faut pas et quand il ne faut pas". La tristesse selon Dieu produit pour le salut un repentir durable." Si elles sont désordonnées, les passions induisent à pécher ; mais non si elles sont modérées. L'objet de la raison c'est le vrai.

Il y a dix vertus morales en matière de passions : la force, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la *philotimie*, l'affabilité, l'amitié, la vérité et l'eutrapélie. Et ces vertus se distinguent selon la diversité des matières, soit d'après celle des passions, soit d'après celle des objets. – Donc, si vous ajoutez la justice, qui est la vertu concernant les opérations, les vertus morales seront onze en tout.

Le bien est plus fort pour mouvoir que le mal, puisque le mal n'agit que par la force du bien. Les vertus théologiques regardent la fin ; les vertus morales, les moyens. Les vertus théologiques sont au-dessus de l'homme. C'est pourquoi elles sont dites non pas proprement humaines mais surhumaines ou divines. Le rationnel par essence a une perfection assurée par la prudence ;

Le rationnel par participation qui se divise en trois, c'est-à-dire

- en volonté, siège de la justice ;
- en concupiscible, siège de la tempérance ;
- et en irascible, siège de la force.

**Celui qui amasse les autres vertus sans l'humilité, c'est comme s'il portait de la paille au vent.** Il y a pour l'homme une double béatitude ou félicité.

- L'une est proportionnée à la nature humaine, c'est-à-dire que l'homme peut y parvenir par les principes mêmes de sa nature.
- L'autre est une béatitude qui dépasse la nature de l'homme ; il ne peut y parvenir que par une force divine, moyennant une certaine participation de la divinité, conformément à ce qui est dit dans la deuxième épître de S. Pierre (1, 4), que par le Christ nous avons été faits « participants de la nature divine ».

Et parce que c'est là une béatitude qui dépasse les capacités de la nature humaine, les principes naturels, à partir desquels l'homme réussit à bien agir selon sa mesure, ne suffisent pas à l'ordonner à cette autre béatitude. Aussi faut-il que Dieu surajoute à l'homme des principes par lesquels il soit ordonné à la béatitude surnaturelle, de même qu'il est ordonné vers sa fin naturelle au moyen de principes naturels qui n'excluent pas les secours divins.

Ces principes surajoutés sont appelés vertus théologiques,

- d'abord parce qu'elles ont Dieu pour objet en ce sens que nous sommes grâce à elles bien ordonnés à Lui,
- et aussi parce qu'elles sont infusées en nous par Lui seul,
- et enfin parce qu'elles sont portées à notre connaissance uniquement par la révélation divine dans la Sainte Écriture.

Ces vertus sont appelées divines, non comme si elles rendaient Dieu vertueux, mais comme nous rendant vertueux par lui et par rapport à Lui. Bien que la charité soit un amour, tout amour n'est pourtant pas charité. Mais, dans l'ordre de la perfection, la charité précède la foi et l'espérance, du fait que la foi, aussi bien que l'espérance, est formée par la charité et acquiert ainsi sa perfection de vertu. C'est ainsi en effet que **la charité est la mère de toutes les vertus et leur racine, en tant qu'elle est leur forme à toutes**. Toute vertu, par son essence même, ordonne l'homme au bien. Le bien de la vertu morale consiste dans un ajustement à la mesure de raison.

**C'est un excès de tendre au maximum quand il ne faut pas, ou bien là où il ne faut pas, ou encore pour un motif qu'il ne faut pas ; mais c'est un défaut de ne pas tendre à ce maximum là où il faut et quand il faut.**

La vertu intellectuelle consiste en un milieu. C'est là une mesure qui dépasse toute capacité humaine ; aussi ne peut-on jamais aimer Dieu autant qu'Il doit être aimé, ni croire ou espérer en Lui autant qu'on le doit. Le propre de la vertu morale, puisqu'elle est l'*habitus* du choix, c'est de faire de bons choix. On devra choisir les justes moyens, ce qui est l'œuvre de la prudence, laquelle a pour fonction de discuter, juger et commander les moyens en vue de la fin. Toute la matière des vertus morales tombe sous une seule raison de prudence.

Mais dans la mesure où elles sont réalisatrices du bien ordonné à la fin ultime surnaturelle, alors elles ont pleinement et véritablement raison de vertu et ne peuvent être acquises par des actes humains mais sont infusées par Dieu. Et ces vertus morales ne peuvent exister sans la charité. Seules les vertus infuses sont vraiment parfaites et doivent être appelées absolument vertus, parce qu'elles ordonnent bien l'homme à la fin absolument ultime. **Là où manque la connaissance de la vérité, il n'y a que fausse vertu, même avec de bonnes mœurs.**

Avec la charité sont infusées à la fois toutes les vertus morales. **Celui qui perd la charité par le péché mortel, perd toutes les vertus morales infuses.** La foi et l'espérance peuvent exister de quelque manière sans la charité ; mais sans la charité elles n'ont pas raison de vertu parfaite. **La foi existe sans la charité, mais non comme vertu parfaite** ; elle est pareille à la force ou à la tempérance sans la prudence.

**La foi et l'espérance peuvent exister sans la charité, mais sans elle ce ne sont pas à proprement parler des vertus, puisqu'il est essentiel à la vertu que, grâce à elle, non seulement nous fassions quelque bien mais que nous le fassions bien.** Or, cette communion de l'homme avec Dieu, qui est un certain commerce familier avec Lui, c'est par la grâce qu'ici-bas dès à présent elle commence, mais c'est dans la gloire qu'elle se consommera à l'avenir. Cette double réalité, nous la possédons par la foi et l'espérance. La charité est la racine de la foi et de l'espérance en tant qu'elle leur communique la perfection de la vertu. Le Christ n'a pas eu la foi et l'espérance à cause de ce qu'il y a d'imperfection en elles. Mais à la place de la foi Il eut la vision à découvert ; et à la place de l'espérance, la pleine compréhension. Et c'est ainsi que la charité fut parfaite en Lui. Le motif de la connexion des vertus morales est tiré de la prudence, et de la charité quant aux vertus infuses. La vertu morale rectifie l'intention de la fin, tandis que la prudence rectifie le choix des moyens. La vertu est spécifiée par l'objet.

Dès lors, à **parler absolument, la vertu la plus noble est celle qui a l'objet le plus noble. Or, il est évident que l'objet de la raison est plus noble que celui de l'appétit** ; car la raison saisit quelque chose dans l'universel, tandis que l'appétit se porte vers les réalités qui ont une existence particulière. Aussi, à parler absolument, les vertus intellectuelles qui perfectionnent la raison sont plus nobles que les vertus morales qui perfectionnent l'appétit.

**C'est en effet ce qui a lieu puisque grâce à elles la béatitude est en quelque sorte commencée en nous, cette béatitude qui consiste dans la connaissance de la vérité.** La patience fait "œuvre parfaite" dans l'endurance des maux : là elle exclut non seulement la vengeance injuste, qu'exclut aussi la justice, non seulement la haine, ce que fait la charité, non seulement

la colère, ce que fait la mansuétude ; mais elle exclut même la tristesse immodérée qui est la racine de tout ce qu'on vient de dire. La prudence est la droite règle de l'action qui conduit l'homme à la félicité. **Parmi les objets de toutes les vertus intellectuelles, celui de la sagesse est le premier en excellence.** Elle considère en effet la cause la plus haute qui est Dieu. La prudence regarde les réalités humaines alors que la sagesse a pour objet la cause la plus haute.

**Il y a plus d'agrément à connaître quelque petite chose sur des réalités plus nobles, qu'à connaître beaucoup de choses sur des réalités plus modestes.** Cette modique connaissance que l'on peut avoir de Dieu par la sagesse est préférable à tout autre savoir. L'amour de charité a pour objet ce que l'on a déjà ; d'une certaine manière en effet, l'objet aimé est dans celui qui aime, et de son côté celui-ci est entraîné par son affection à ne faire qu'un avec l'aimé ; c'est pourquoi S. Jean dit dans sa première épître (4, 16) : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. »

Or, s'il s'agit de ce qui est au-dessus de nous, la dilection a plus de prix que la connaissance. L'imperfection de la connaissance est essentielle à la foi. Elle est dans sa définition : **la foi est « la substance des choses à espérer, la conviction de ce qui ne se voit pas »**, selon l'épître aux Hébreux (11, 1) ; et S. Augustin affirme : « Qu'est-ce que la foi ? C'est croire à ce que tu ne vois pas. » **Dieu est d'autant plus parfaitement aimé qu'il est plus parfaitement connu.**

Il y a dans l'homme deux principes de mouvement : l'un intérieur qui est la raison, l'autre extérieur qui est Dieu, Il faut donc qu'il y ait en lui des perfections plus hautes qui le disposent à être mû par Dieu. Et ces perfections sont appelées des dons, non seulement parce qu'elles sont infusées par Dieu, mais parce que, grâce à elles, l'homme est disposé à subir promptement l'impulsion de l'inspiration divine. **Les dons sont pour l'homme des perfections qui le disposent à bien suivre l'impulsion divine.**

Or la raison de l'homme reçoit de Dieu une double perfection : une qui est naturelle, c'est-à-dire conforme à la lumière naturelle de la raison, une autre qui est surnaturelle, au moyen des vertus théologiques et des dons du Saint-Esprit, qui nous aident à suivre l'impulsion que cet Esprit nous communique. *L'habitus* est une qualité qui demeure dans l'homme. **Les dons sont des perfections qui disposent l'homme à bien suivre l'impulsion du Saint-Esprit.** Les dons du Saint-Esprit sont eux aussi des *habitus* par lesquels on est parfaitement adapté à obéir promptement au Saint-Esprit. Les dons sont des *habitus* qui perfectionnent l'homme pour qu'il suive promptement l'impulsion du Saint-Esprit. L'art est droite règle non de la conduite à tenir mais de la chose à fabriquer.

Comme les vertus morales sont liées entre elles dans la prudence, ainsi les dons du Saint-Esprit sont-ils liés entre eux dans la charité ; ce qui revient à dire que **celui qui a la charité a tous les dons du Saint-Esprit et qu'on ne peut en avoir aucun sans la charité.** Donc, les dons sont supérieurs aux vertus morales. (*1 : vertus théologiques, 2 : Dons du Saint-Esprit, 3 : vertus intellectuelles contemplatives [sagesse, intelligence, science] et actives [art et prudence], 3 : vertus morales*).

Les vertus se partagent en trois genres : théologiques, intellectuelles, morales.

- Les vertus théologiques sont celles par lesquelles l'âme humaine est unie à Dieu.
- Les vertus intellectuelles sont celles par lesquelles la raison est perfectionnée en elle-même.
- Les vertus morales sont celles par lesquelles l'appétit est perfectionné pour obéir à la raison.

**Quant aux dons du Saint-Esprit, c'est eux qui rendent toutes les facultés de l'âme capables de se soumettre à la motion divine.** Les vertus perfectionnent l'homme en l'ordonnant à la raison, et les dons en l'ordonnant à la loi éternelle du Saint-Esprit.

### ***IaIIae Q69 a. 3 : Le nombre des béatitudes***

Ces béatitudes sont énumérées de la manière la plus satisfaisante. Pour éclaircir cette question, il faut considérer que l'on a parlé d'une triple béatitude : les uns ont mis la béatitude dans la vie voluptueuse, d'autres l'ont placée dans la vie active, d'autres dans la vie contemplative. Or ces trois béatitudes ont un rapport très différent avec la béatitude future, dont l'espérance fait que nous sommes appelés dès à présent bienheureux.

- **Car la béatitude voluptueuse, parce qu'elle est fautive et contraire à la raison, est un obstacle à la béatitude future.**
- **La béatitude de la vie active dispose à la béatitude future.**
- **Quant à la béatitude contemplative, si elle est parfaite, elle constitue essentiellement la béatitude future elle-même ; si elle est imparfaite, elle en est un commencement.**

Voilà pourquoi le Seigneur a placé en premier lieu certaines béatitudes, parce qu'elles écartent l'obstacle de la béatitude voluptueuse. En effet la vie voluptueuse consiste en deux choses : Dans l'abondance des biens extérieurs, soit les richesses, soit les honneurs.

- De cela l'homme est détourné par la vertu, de façon à faire de ces biens un usage modéré ; mais par le don, d'une manière plus excellente, jusqu'à les mépriser totalement. D'où la première béatitude : « *Bienheureux les pauvres en esprit* » ; ce qui peut se rapporter soit au mépris des richesses, soit au mépris des honneurs par le moyen de l'humilité.
- Mais la vie voluptueuse consiste aussi à suivre ses passions, celles de son appétit irascible, ou celles de son appétit concupiscible. **La vertu nous retient de suivre les passions de l'irascible, en nous empêchant, selon la règle de la raison, de nous laisser déborder par elles. Le don y parvient d'une manière plus excellente en rendant l'homme, conformément à la volonté divine, tout à fait tranquille à l'égard de ces passions.** D'où la deuxième béatitude : « *Bienheureux les doux.* »
- La vertu nous retient de suivre les passions du concupiscible en les utilisant avec mesure. Mais le don, en les rejetant totalement si c'est nécessaire ; qui plus est, en faisant, si c'est nécessaire, qu'on accepte volontairement l'affliction. D'où la troisième béatitude : « *Bienheureux ceux qui pleurent.* »
- Quant à la vie active, elle consiste principalement dans les services que nous rendons au prochain, soit au titre d'une dette, soit au titre d'un bienfait spontané. – Pour le premier point, la vertu nous dispose à ne pas refuser de rendre au prochain ce que nous lui devons, ce qui ressortit à la justice. Mais le don nous induit à le faire avec plus de sentiment pour que nous accomplissions les œuvres de la justice avec un désir fervent, comme celui qui a faim et qui a soif aspire ardemment à manger et à boire. D'où la quatrième béatitude : « *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice.* »
- En ce qui concerne les dons spontanés, la vertu parfaite nous fait donner à ceux à qui la raison nous prescrit de donner, les amis par exemple et les autres personnes qui nous sont unies, ce qui ressortit à la vertu de libéralité. Mais le don du Saint-Esprit, à cause de la révérence qu'il nous inspire envers Dieu, ne regarde que la nécessité chez ceux à qui il procure des bienfaits tout gratuits. D'où cette parole en S. Luc (14, 12) : « Quand tu offres à dîner ou à souper, n'invite pas tes amis ou tes frères ... mais invite des pauvres, des estropiés, etc. », ce qui est le propre de la miséricorde. Voilà pourquoi on trouve, comme cinquième béatitude : « *Bienheureux les miséricordieux.* »

- Quant à ce qui se rapporte à la vie contemplative, ou bien c'est la béatitude finale elle-même, ou bien c'en est le commencement ; et c'est pourquoi on ne le met pas dans les béatitudes à titre de mérite, mais à titre de récompense. Mais **on propose comme des mérites les effets de la vie active, par lesquels on se dispose à la vie contemplative.** Or, l'effet de la vie active, quant aux vertus et aux dons par lesquels l'homme est perfectionné en lui-même, c'est la pureté du cœur, qui fait que l'âme en nous n'est plus souillée par les passions. D'où la sixième béatitude : « *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur.* »
- Quant aux vertus et aux dons par lesquels on est rendu parfait à l'égard du prochain, l'effet de la vie active est la paix selon Isaïe (32, 17) : « L'œuvre de la justice, c'est la paix. » Et c'est pourquoi l'on donne comme septième béatitude : « *Bienheureux les pacifiques.* »

Ce qui meut surtout la mansuétude, c'est la révérence envers Dieu, qui se rattache au don de piété. Ce qui porte aux larmes, c'est principalement la science, par laquelle l'homme connaît ses propres défauts et ceux des choses de ce monde. Du fait qu'un homme est confirmé dans la pauvreté d'esprit, dans la douceur et dans toute la suite des béatitudes, il en résulte qu'aucune persécution ne l'éloigne de ces biens.

D'après le récit de S. Luc, le sermon du Seigneur a été adressé aux foules. C'est pourquoi les béatitudes y sont énumérées selon la capacité des foules, qui ne connaissent que la béatitude voluptueuse, temporelle et terrestre.

Aussi le Seigneur se borne à exclure par quatre béatitudes les quatre choses qui semblent appartenir à cette béatitude-là.

- La première est l'abondance des biens extérieurs ; il l'exclut en disant : « *Bienheureux les pauvres.* »
- La deuxième est le bien-être du corps dans la nourriture, la boisson etc., il l'exclut par cette deuxième parole : « *Bienheureux vous qui avez faim.* »
- La troisième est le bien-être quant à la joie du cœur ; il l'exclut en troisième lieu par ces mots : « *Bienheureux vous qui pleurez maintenant.* »
- La quatrième est la faveur publique : il l'exclut en quatrième lieu par les mots : « *Bienheureux serez-vous quand les hommes vous haïront.* » Et, comme dit S. Ambroise : « La pauvreté se rattache à la tempérance, qui ne cherche pas les biens trompeurs ; la faim se rattache à la justice, parce que celui qui a faim est compatissant et, compatissant, se montre généreux ; les larmes se rapportent à la prudence, à qui il appartient de pleurer ce qui est périssable ; souffrir la haine des hommes appartient à la force. »

### ***IaIIae Q69 a. 4 : La convenance des récompenses attribuées aux béatitudes***

- Les trois premières béatitudes se caractérisent par l'éloignement de ce qui procure la béatitude voluptueuse. L'homme désire cette béatitude en cherchant ce qui est l'objet naturel du désir non là où il doit le chercher, c'est-à-dire en Dieu, mais dans les réalités temporelles et périssables. Et c'est pourquoi les récompenses des trois premières béatitudes sont caractérisées d'après ces biens mêmes que certains vont chercher dans la béatitude terrestre.
- Effectivement, dans les biens extérieurs, les richesses et les honneurs, les hommes recherchent une certaine excellence et une certaine abondance ; or, le royaume des cieux implique l'une et l'autre puisqu'il procure l'excellence et l'abondance des biens en Dieu. C'est pourquoi le Seigneur a promis à ceux qui sont pauvres en esprit le Royaume des Cieux.

- Ce que cherchent au moyen de procès et de guerres les hommes féroces et sans douceur, c'est d'acquérir pour eux-mêmes la sécurité en détruisant leurs ennemis. Aussi le Seigneur a-t-Il promis aux doux la possession sûre et tranquille de cette terre des vivants qui symbolise la solidité des biens éternels.
- Ce que cherchent les hommes dans les désirs et dans les plaisirs du monde, c'est d'avoir de la consolation contre les peines de la vie présente. Et c'est pourquoi le Seigneur a promis la consolation à ceux qui pleurent.

Après quoi deux autres béatitudes se rapportent aux œuvres de la béatitude active. Ce sont celles des vertus qui ordonnent l'homme à son prochain. De ces œuvres certains sont détournés par un amour désordonné de leur bien propre. Aussi le Seigneur attribue-t-Il comme récompenses à ces béatitudes les choses mêmes à cause desquelles les hommes s'éloignent des bonnes œuvres.

- Il y en a, en effet, qui s'éloignent des œuvres de justice, ne rendant pas ce qu'ils doivent, mais plutôt volant ce qui ne leur appartient pas, afin de se rassasier de biens temporels. Voilà pourquoi, à ceux qui sont affamés de justice, le Seigneur a promis un rassasiement.
- Il y en a encore qui s'éloignent des œuvres de miséricorde pour ne pas se mêler des misères d'autrui. Voilà pourquoi, aux miséricordieux le Seigneur a promis une miséricorde qui puisse les délivrer de toute misère.

**Quant aux deux dernières béatitudes, elles se rapportent à la félicité ou béatitude de la contemplation.** Aussi les récompenses y sont-elles accordées en conformité avec les dispositions qu'on trouve dans le mérite.

- Car la pureté de l'œil consiste à voir clair ; aussi les cœurs purs reçoivent-ils la promesse de la vision de Dieu.
- Quant au fait d'établir la paix ou en soi-même ou entre les autres, il manifeste que l'on est imitateur de Dieu, le Dieu d'unité et de paix. Aussi le pacifique reçoit-il en récompense la gloire de cette filiation divine qui consiste en la parfaite union à Dieu par une sagesse consommée.

Le Royaume des Cieux est promis aux pauvres en esprit quant à la gloire de l'âme, mais à ceux qui souffrent persécution dans leur corps, le royaume est promis quant à la gloire du corps. La souveraine dignité dans la maison du roi, c'est au fils du roi qu'elle appartient. **On appelle béatitudes uniquement les œuvres parfaites qui, en raison même de leur perfection, sont attribuées plutôt aux dons qu'aux vertus.**

### ***IaIIae Q70 a. 3 : Le nombre des fruits***

Ce nombre de douze fruits énumérés par l'Apôtre est justifié. On peut même en voir le symbole dans ces douze fruits dont il est parlé à la fin de l'Apocalypse (22, 2) : « Des deux côtés du fleuve l'arbre de vie portant douze fruits. » Mais puisqu'on donne ce nom de fruit à ce qui sort d'un principe comme d'une semence ou d'une racine, on devra tenir compte de la distinction de ces fruits d'après les différents progrès du Saint Esprit en nous.

- Parmi les fruits de l'esprit, on met en premier lieu **la charité**, en laquelle le Saint-Esprit est donné d'une manière spéciale, comme en Sa propre ressemblance, puisque Lui-même aussi est amour. Aussi l'Apôtre dit-il (Rm 5, 5) : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. »
- Mais l'amour de charité entraîne nécessairement **la joie**. Toujours en effet celui qui aime se réjouit d'être uni à l'aimé. Or la charité a toujours présent le Dieu qu'elle aime, selon

S. Jean (1, 4, 16) : « Qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. » C'est pourquoi la joie est une conséquence de la charité.

- Or, la perfection de la joie c'est **la paix**. La paix à deux points de vue :
  - 1° Quant au repos, à l'abri des causes extérieures de trouble. En effet, on ne peut se réjouir parfaitement du bien qu'on aime, si sa jouissance est troublée par les autres. Au contraire, celui qui a le cœur parfaitement pacifié dans un unique objet, ne peut être importuné par rien d'autre, parce qu'il tient pour rien tout le reste, d'où cette parole du Psaume (119, 165) : « Grande paix pour ceux qui aiment Votre loi, et il n'y a pas pour eux de scandale », c'est-à-dire que les choses du dehors ne les troublent pas dans leur jouissance de Dieu.
  - 2° La paix est aussi la perfection de la joie en ce qu'elle calme les remous du désir, car il ne possède pas la joie parfaite, celui à qui l'objet de sa joie ne suffit pas. Or la paix comporte ces deux éléments : que du dehors rien ne nous trouble, et que nos désirs se reposent en un objet unique. C'est pourquoi après la charité et la joie on met en troisième lieu la paix.
  
- A l'égard des maux, l'esprit est en parfaite possession de lui-même sur deux points : que l'imminence des maux ne parvienne pas à le troubler ce qui est l'œuvre de **la patience** ;
  
- ni l'attente prolongée des biens, ce qui est l'affaire de **la longanimité**, car « être privé d'un bien a raison de mal ».
  
- Par rapport à ce qui est à côté de lui, c'est-à-dire le prochain, l'homme spirituel est en de bonnes dispositions,
  - 1° quant à la volonté de bien faire, et à cela se rapporte **la bonté** ;
  - 2° quant à la bienfaisance effective, et à cela se rapporte **la bénignité** ; car on attribue celle-ci aux hommes qu'un "bon feu d'amour" enflamme à faire du bien au prochain ;
  - 3° quant à l'égalité d'âme pour supporter les maux infligés par les proches, et c'est à cela que se rapporte **la mansuétude**, qui refrène les colères ;
  - 4° quant au fait de ne nuire aucunement au prochain, non seulement par colère, mais non plus par fraude ou par ruse, et à cela s'applique la foi, prise au sens de **fidélité**. Mais si nous la prenons au sens de la foi par laquelle on croit en Dieu, alors, par cette foi, l'homme est ordonné à ce qui est au-dessus de lui, c'est-à-dire à soumettre à Dieu son intelligence et, par voie de conséquence, tout ce qui est à lui.
  
- Mais par rapport à ce qui est au-dessous de lui l'homme est en de bonnes dispositions,
  - 1° quant aux actions extérieures, grâce à **la modestie** qui garde la mesure en tout ce qu'on dit et tout ce qu'on fait.
  - 2° Quant aux convoitises intérieures, grâce à **la continence** et à **la chasteté**, soit que l'on distingue ces deux choses par ce fait que la chasteté refrène ce qui est illicite, tandis que la continence refrène même ce qui est licite ; soit qu'on les distingue par ce fait que le continent éprouve les convoitises mais n'est pas entraîné par elles, tandis que le chaste ni ne les éprouve ni n'est entraîné par elles.

Les fruits ne sont pas différenciés par cent, soixante, et trente, d'après les diverses espèces d'actes vertueux, mais d'après les divers degrés de perfection, même dans une seule vertu. Ainsi, on dit que la continence dans le mariage est symbolisée par le fruit à trente pour un, celle du veuvage par le fruit à soixante, tandis que celle de la virginité est représentée par le cent pour un. Les Pères ont aussi d'autres façons de distinguer dans ces trois fruits évangéliques comme

trois degrés dans la vertu. Et l'on suppose trois degrés parce que, en tout domaine, la perfection se présente selon un commencement, un milieu et une fin.

Les actes de la sagesse, et ceux de tous les dons qui nous ordonnent au bien, se ramènent à la charité, à la joie et à la paix. Le Saint-Esprit meut en effet l'esprit humain vers ce qui est selon la raison, ou plutôt vers ce qui est au-dessus de la raison. L'appétit de la chair, qui est l'appétit sensible, entraîne vers les biens sensibles, qui sont au-dessous de l'homme. Aussi, de même que dans la nature un mouvement vers le haut et un mouvement vers le bas sont contraires, de même dans les œuvres humaines les œuvres de la chair et les œuvres de l'esprit.

Ce qui vient d'un arbre contrairement à sa nature, on ne dit pas que c'en est le fruit, on dit plutôt que c'en est la corruption. Aussi, comme les œuvres des vertus sont connaturelles à la raison alors que les œuvres des vices lui sont contraires, on donne à celles-là le nom de fruits mais pas à celles-ci. Le bien arrive d'une seule manière; le mal de beaucoup de façons.

## **LE PÉCHÉ (IaIIae 71-89)**

**La vertu est la santé de l'âme.** Car le vice de toute chose, c'est bien, semble-t-il, de ne pas être dans les dispositions qui conviennent à sa nature. Le péché est défini par S. Augustin comme « une parole, un acte ou un désir contraire à la loi de Dieu. Tout ce qui est contre l'ordre de la raison est proprement contre la nature de l'homme considéré en tant qu'homme, et ce qui est selon la raison est selon la nature de l'homme en tant qu'homme : « **Le bien de l'homme est de se conformer à la raison, et son mal est de s'en écarter.** » Par conséquent, **la vertu humaine, celle qui rend l'homme bon, et son œuvre aussi, est en conformité avec la nature humaine dans la mesure même où elle est en harmonie avec la raison, et le vice est contre la nature humaine dans la mesure où il est contre l'ordre de la raison.** La vertu est l'*habitus* qui se conforme à la raison comme naturellement. Il y a plus de gens à suivre les inclinations de la nature sensible qu'il y en a à suivre l'ordre de la raison ; car **il se trouve toujours plus de monde pour commencer une chose que pour la finir.** L'acte de péché, considéré par rapport à l'*habitus* vertueux, n'a pas de quoi le détruire s'il reste unique ; car, de même qu'un seul acte n'engendre pas un *habitus*, un seul acte ne le fait pas perdre.

Mais si l'acte de péché est considéré par rapport à la cause des vertus, il est possible alors que des vertus soient détruites par un seul acte. En effet, tout péché mortel s'oppose à la charité, qui est la racine de toutes les vertus infuses en tant que vertus ; **c'est donc assez d'un seul acte de péché mortel, qui a exclu la charité, pour exclure toutes les vertus infuses, en tant que vertus.** Je mets cette précision à cause de la foi et de l'espérance qui restent après le péché mortel, mais à l'état d'*habitus* informes, et ainsi ne sont plus des vertus.

**Le péché véniel n'étant pas, lui, contraire à la charité, ne la fait pas perdre, ni les autres vertus non plus. Quant aux vertus acquises, elles ne sont enlevées par un seul acte d'aucun péché.** Ainsi donc le péché mortel ne peut coexister avec les vertus infuses ; il peut cependant coexister avec les vertus acquises. Mais le péché véniel peut coexister avec les vertus infuses et acquises.

Il faut plus de choses pour le bien que pour le mal, puisque « le bien est produit, dit Denys, par une cause parfaite, et le mal par n'importe quel défaut ».

**Péché : Une parole, un acte ou un désir contraire à la loi éternelle. Pécher n'est autre chose que négliger les réalités éternelles pour s'attacher aux réalités temporelles. Toute la perversité humaine consiste à se servir de ce dont on devrait jouir, et à jouir de ce dont on devrait se servir.** La volonté humaine a une double règle,

- l'une toute proche et homogène qui est la raison humaine elle-même ;

- l'autre qui sert de règle suprême et c'est la loi éternelle, la raison de Dieu en quelque sorte.

Voilà pourquoi S. Augustin a mis dans la définition du péché deux parties.

- L'une concerne la substance de l'acte humain, et c'est pour ainsi dire le matériel du péché, que désignent ces mots « action, parole ou désir ».
- L'autre se rapporte à ce qu'il y a de mal dans l'acte, et c'est pour ainsi dire le formel du péché, qui tient dans les mots « contraire à la loi éternelle ».

Deux éléments concourent à la raison de péché : l'acte volontaire et le désordre qui lui vient de son éloignement de la loi divine. Le péché n'est pas pure privation, mais un acte privé de l'ordre qu'il devrait avoir. Or tout péché consiste dans l'appétit d'un bien périssable que l'on désire de façon désordonnée et dans la possession duquel, par conséquent, on se délecte d'une manière déréglée.

D'une manière spéciale, dans le péché de fornication, l'âme devient l'esclave du corps, « à ce point qu'elle n'est plus capable sur le moment de songer à rien d'autre ». Par les vertus théologiques l'homme s'ordonne envers Dieu, par la force et la tempérance envers lui-même, par la justice envers le prochain.

C'est pourquoi, **lorsqu'une âme est déréglée par le péché jusqu'à être détournée de sa fin ultime, c'est-à-dire de Dieu, à qui nous sommes unis par la charité, alors la faute est mortelle ; au contraire, quand le désordre se produit en deçà de cette séparation d'avec Dieu, alors la faute est vénielle.** Car, dans la spéculation, celui qui se trompe sur les principes ne peut être ramené à la vérité ; mais celui qui se trompe en sauvegardant les principes peut être ramené par ces principes mêmes.

Pareillement, **en matière d'action, celui qui en péchant se détourne de la fin ultime, par la nature de son péché, fait une chute irréparable, et c'est pourquoi l'on dit qu'il pêche mortellement et qu'il aura à expier éternellement.** Au contraire, celui qui pêche en deçà de la séparation d'avec Dieu est dans un désordre que la nature même du péché rend réparable parce que le principe est sauf ; aussi assure-t-on que celui-ci pêche véniellement, ce qui revient à dire qu'il n'est pas coupable au point de mériter une peine interminable. Aussi, chaque fois qu'il y a dans l'intention un motif différent de mal faire, il y a une espèce différente de péché.

### ***IaIIae Q73 a. 1 Tous les péchés et les vices sont-ils connexes ?***

**Celui qui manque d'une seule vertu n'a pas les autres.** Car, de même que l'amour de Dieu qui édifie la cité de Dieu est le principe et la racine de toutes les vertus, de même l'amour de soi qui édifie la cité de Babylone est la racine de tous les péchés.

Certains vices sont contraires entre eux, comme le montre Aristote. Or il est impossible que des contraires existent ensemble dans le même sujet. **Il est donc impossible que tous les vices et les péchés soient en connexion.**

Tout homme qui agit par vertu a l'intention de suivre la règle de raison, et c'est pourquoi l'intention de toutes les vertus tend à la même fin. Aussi toutes les vertus sont-elles connexes entre elles dans la droite règle de l'action qui est la prudence. Mais chez le pécheur, l'intention n'est pas de s'écarter de ce qui est raisonnable, elle est plutôt de tendre à un bien désirable, et c'est ce bien qui la caractérise spécifiquement.

**Commettre le péché ne consiste pas en effet à passer de la multitude à l'unité, comme c'est le cas pour les vertus lorsqu'elles sont connexes, mais plutôt à s'éloigner de l'unité vers la multiplicité.**

Or tous les commandements de la loi n'ont qu'un seul et même auteur, et c'est le même Dieu que l'on méprise en tout péché.

Tout acte de péché ne détruit pas la vertu contraire : le péché véniel ne détruit aucune vertu.

- Le péché mortel détruit la vertu infuse parce qu'il détourne de Dieu.
- Mais un seul acte, même de péché mortel, ne détruit pas l'*habitus* de la vertu acquise.
- Seulement, si les actes se multiplient au point d'engendrer un *habitus* contraire, l'*habitus* de la vertu acquise est éliminé.
- Avec lui est éliminée aussi la prudence, car lorsqu'un homme agit contre une vertu quelconque, il agit contre la prudence,
- puisque sans celle-ci aucune vertu morale ne peut exister.

Avec la prudence sont exclues par conséquent toutes les autres vertus morales, du moins quant à cette existence parfaite et formelle de vertu qu'elles possèdent en participant de la prudence. Il reste cependant des inclinations aux actes vertueux, lesquelles n'ont pas formellement raison de vertu.

L'amour de Dieu rassemble les affections humaines en les ramenant du multiple à l'un, et c'est pour cela que les vertus causées par l'amour de Dieu sont en connexion les unes avec les autres. Mais l'amour de soi disperse les affections humaines dans la diversité, car, en s'aimant lui-même, l'homme recherche pour lui les biens de ce monde, qui sont variés et divers ; c'est pourquoi les vices et les péchés que cause l'amour de soi ne sont pas connexes.

Donc ceux qui contiennent un plus grand désordre sont plus illicites que les autres, et par conséquent plus graves. Il y a connexion entre les vertus, mais non entre les vices et les péchés.

Il faut donc qu'un péché soit d'autant plus grave qu'il porte le désordre sur un principe de plus grande importance dans le gouvernement de la raison.

Voilà pourquoi le péché est d'autant plus grave qu'il provient, dans les actes humains, d'une fin plus élevée.

C'est pourquoi le péché qui s'attaque à la substance même de l'homme, par exemple l'homicide, est plus grave que celui qui s'attaque aux biens extérieurs, comme le vol ; et plus grave encore est le péché qui est commis immédiatement contre Dieu, comme l'infidélité, le blasphème, etc. La conversion illégitime à un bien périssable engendre l'aversion du bien impérissable, en laquelle s'accomplit la raison de mal. C'est pourquoi il faut que la diversité des choses auxquelles on s'attache entraîne une gravité différente dans la malice du péché. **La haine de Dieu, laquelle est bien le plus grave de tous les péchés.**

### ***LaHae Q73 a. 5 Les péchés de la chair sont-ils plus graves que ceux de l'esprit ?***

S. Grégoire affirme que **les péchés de la chair sont moins coupables et plus infamants que ceux de l'esprit. Les péchés spirituels sont plus coupables que les péchés charnels.** Ce qui ne veut pas dire que n'importe lequel des premiers soit plus coupable que n'importe lequel des seconds, mais que, toutes choses égales d'ailleurs, si l'on considère uniquement cette différence de l'esprit et de la chair, les péchés de l'esprit sont plus graves.

Trois raisons à cela.

- 1. A cause du sujet du péché. Les péchés spirituels relèvent de l'esprit, par lequel on se tourne vers Dieu, par lequel aussi on se détourne de lui. Au contraire, les péchés charnels se consomment dans les plaisirs de l'appétit sensible, auquel il appartient surtout de s'attacher aux biens corporels. C'est pourquoi le péché charnel en tant que tel présente plus de conversion, et à cause de cela aussi, plus d'attachement aux choses ; mais le péché spirituel comporte plus de cette aversion d'où procède la raison de faute, et c'est pourquoi le péché spirituel comme tel est une faute plus grande.

- 2. A cause de celui contre qui l'on pèche. Car le péché de la chair en tant que tel offense le corps, lequel n'est pas à aimer dans l'ordre de la charité autant que Dieu et le prochain, qui sont offensés par les péchés de l'esprit. C'est pourquoi ceux-ci comme tels sont plus coupables.

- 3. A cause du motif. Plus l'homme est fortement poussé à pécher, moins il pèche gravement, nous le verrons tout à l'heure. Or, les péchés de la chair comportent une impulsion plus forte, cette convoitise qui nous est innée. Et c'est pourquoi les péchés de l'esprit, comme tels, sont plus coupables.

Si, dit-on, le diable se réjouit extrêmement de la luxure, c'est que dans ce péché l'attachement est extrême, et qu'il est difficile à l'homme de s'y arracher ; car « l'appétit de jouir », dit le Philosophe, « est insatiable ». Et c'est pour cela qu'il dit aussi que les péchés d'intempérance sont les plus exécrables, parce qu'ils ont pour objet les plaisirs qui nous sont communs avec les bêtes, et que de tels péchés font de l'homme une brute. De là vient aussi l'affirmation de S. Grégoire, que ces fautes sont plus infamantes.

**On nuit davantage à quelqu'un en le privant de la vie de la grâce, qu'en le privant de la vie de la nature ; parce que la vie de la grâce est meilleure que la vie naturelle, tellement qu'on doit mépriser celle-ci pour ne pas perdre celle-là. Personne ne meurt spirituellement si ce n'est en péchant volontairement lui-même.**

Aussi **un péché devient-il plus grave par le fait qu'il est commis envers une personne plus unie à Dieu soit par sa vertu soit par sa fonction.**

### ***IaIIae Q73 a. 10 Le péché est-il aggravé par la haute situation du pécheur ?***

S. Isidore affirme : « **plus le pécheur est haut placé, plus on donne d'importance à son péché** ».

Il y a deux sortes de péchés.

- L'un d'eux est commis par surprise, à cause de la faiblesse naturelle de l'homme.
- Les autres péchés sont commis de propos délibéré. Ils sont imputés d'autant plus gravement au pécheur que celui-ci est haut placé. Et cela peut se justifier par quatre raisons.

1° Il y a chez les grands, ainsi chez ceux qui se distinguent par la science et par la vertu, plus de facilité pour résister au péché. C'est à propos d'eux que le Seigneur déclare en S. Luc (12, 47) : « Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître, ne l'aura pas accomplie, recevra un grand nombre de coups. »

2° Il y a de l'ingratitude dans le péché des grands ; car tout ce qui donne de la grandeur à l'homme est un bienfait de Dieu, et celui qui pèche contre lui est un ingrat. A cet égard n'importe quelle grandeur, même temporelle, aggrave le péché selon la Sagesse (6, 7 Vg) : « Les puissants seront puissamment châtiés. »

3° Il y a parfois une particulière contradiction entre l'acte du péché et la grandeur de la personne, comme lorsque le prince se met à violer la justice, lui qui en est le gardien ; ou lorsque le prêtre se livre à la fornication, lui qui a fait vœu de chasteté.

4° Il y a la raison de l'exemple ou du scandale. Comme le fait remarquer S. Grégoire : « La faute déploie un exemple bien plus entraînant, quand la situation du pécheur le met à l'honneur. » Car les péchés des grands sont connus par plus de gens, et l'on s'en indigne davantage.

Par cette perpétuelle dépravation de la sensualité il ne faut pas entendre autre chose que le foyer de corruption qui nous vient du péché originel et, en effet, ne disparaît jamais complètement durant cette vie ; car ce péché originel a une culpabilité qui passe et une activité qui demeure. Mais ce foyer persistant de mal n'empêche pas que l'homme ne puisse par sa volonté raisonnable réprimer, s'il les sent venir, chacun des mouvements désordonnés de la sensualité. De même que le désordre qui attaque le principe de la vie corporelle cause la mort corporelle,

de même celui qui attaque ce principe de vie spirituelle qu'est la fin ultime cause cette mort spirituelle qu'est le péché mortel.

Mais l'acte même du péché mortel ne reçoit pas cependant son caractère mortel de ce qu'il vient de la sensualité ; il le tient de ce qu'il appartient à la raison, chargée d'ordonner toutes choses à leur fin. Et c'est pourquoi le péché mortel n'est pas attribué à la sensualité, mais à la raison.

De là vient qu'il y a toujours, avec l'acte de la vertu morale qui vient parfaire la puissance appetitive, un acte de la prudence qui vient parfaire la puissance rationnelle. De deux façons par conséquent, le péché peut se loger dans la raison :

- en premier lorsqu'il y a erreur dans la connaissance du vrai, erreur ou ignorance qui sont coupables chaque fois qu'il s'agit d'une chose que la raison peut et doit savoir ;
- En second lieu, lorsqu'elle commande les mouvements désordonnés des facultés inférieures, ou que, même après avoir délibéré, elle ne les maîtrise pas. Mais si le manque de raison se produit sur un point que l'homme peut et doit savoir, il n'est pas complètement excusé, et le défaut de raison lui-même est imputé à péché. Or, tout péché mortel provient de l'aversion à l'égard de la loi divine. Or choisir délibérément d'aimer ce qui est matière à péché mortel, c'est péché mortel. Aussi ce consentement à une délectation qui a pour objet un péché mortel, est lui-même péché mortel. Or il arrive que le désordre de l'acte auquel on consent, parce qu'il ne marque aucun éloignement de la fin ultime, ne soit pas contraire aux raisons éternelles comme l'est un acte de péché mortel ; il est seulement en dehors d'elles, comme l'acte du péché véniel. Par conséquent, lorsque la raison supérieure consent à un acte de péché véniel, elle ne se détourne pas des raisons éternelles. Aussi ne pèche-t-elle pas mortellement mais véniellement.

Tout ce qui se produit a une cause : « Rien sur la terre n'arrive sans cause ». Le manque d'ordre dans l'acte provient du manque de direction dans la volonté. La cause du péché c'est la volonté agissant indépendamment de la règle de raison ou de la loi divine. Mais ce qui fait que le péché n'est pas naturel, c'est qu'il lui manque la règle naturelle à laquelle l'homme selon sa nature doit veiller.

La cause intérieure du péché :

- c'est tout ensemble la volonté qui accomplit l'acte,
- la raison qui le laisse sans la règle obligée,
- et l'appétit sensible avec son penchant.

Ainsi donc, une réalité extérieure pourrait être cause de péché de trois façons : soit qu'elle puisse mouvoir immédiatement la volonté elle-même, soit qu'elle puisse mouvoir la raison, ou encore l'appétit sensible.

Mais la volonté, Dieu seul peut la mouvoir intérieurement ; et Dieu, nous allons le montrer plus loin, ne peut pas être cause de péché.

Par conséquent il reste qu'aucune réalité extérieure ne peut être cause de péché si ce n'est dans la mesure où elle peut mouvoir la raison, comme l'homme ou le démon qui pousse au péché ; ou bien mouvoir l'appétit sensible, comme font certains objets sensibles extérieurs à nous. Par conséquent une réalité extérieure peut bien être une cause qui porte à pécher, sans pourtant suffire à y entraîner ; car la cause suffisante de l'accomplissement du péché, c'est uniquement la volonté.

Du fait même que les excitations extérieures n'induisent pas d'une manière suffisante et nécessitante à pécher, il s'ensuit que pécher et ne pas pécher demeure en notre pouvoir.

### ***IaHae Q76 a. 2 L'ignorance est-elle un péché ?***

**L'ignorance est un péché.** L'ignorance n'est pas simplement l'absence de science, qui est une simple négation. Chaque fois qu'il y a des choses qu'un esprit ne sait pas, on peut dire qu'il y a chez lui absence de science ; Denys affirme que cela existe chez les anges.

L'ignorance au contraire implique une privation de science, qui a lieu lorsqu'on ne sait pas des choses qu'on est naturellement apte à savoir. – Or, parmi ces choses, il y en a qu'on est tenu de savoir, celles sans la connaissance desquelles on ne peut faire correctement son devoir. Ainsi tout le monde est tenu de savoir en général les vérités de la foi et les préceptes universels du droit, et chacun en particulier est tenu de savoir ce qui regarde son état ou sa fonction.

**Quiconque néglige d'avoir ou de faire ce qu'il est tenu d'avoir ou de faire, pèche par omission.** Aussi, à cause d'une négligence de cette sorte, l'ignorance des choses qu'on est tenu de savoir est un péché. Mais on ne peut imputer à négligence de ne pas savoir ce qu'on ne peut pas savoir. Dans ce cas, l'ignorance est dite invincible parce qu'aucune étude ne peut la vaincre. Et comme une telle ignorance n'est pas volontaire, puisqu'il n'est pas en notre pouvoir de la chasser, elle n'est pas un péché.

Il est clair par là que

- l'ignorance invincible n'est jamais un péché,
- mais l'ignorance qu'on peut vaincre en est un, si elle porte sur ce qu'on est tenu de savoir, non si elle porte sur ce qu'on n'est pas tenu de savoir.

Bien que la privation de grâce ne soit pas en soi un péché, cependant, parce qu'on a négligé de se préparer à la grâce, cette privation peut se présenter comme un péché, au même titre que l'ignorance. Et pourtant le cas n'est pas le même : l'homme peut acquérir de la science par ses propres actes, tandis que la grâce ne s'acquiert pas par nos actes, elle est un don de Dieu. Il y a péché dans la négligence à savoir, ou encore dans l'inattention à ce qu'on sait.

Et de même que les différentes parties du corps sont dites dérégées quand elles ne suivent plus l'ordre de la nature, de même les facultés de l'âme quand elles n'obéissent plus à la raison, la raison étant en effet la faculté qui doit tout régir dans l'âme.

Ainsi donc, lorsque le concupiscible ou l'irascible sont affectés d'une passion qui les fait sortir de l'ordre rationnel, et que cela met obstacle à la façon dont l'action humaine doit s'accomplir, on dit qu'il y a péché de faiblesse. S. Augustin déclare « L'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu fait la cité de Babylone. » Mais tout péché nous fait appartenir à la cité de Babylone. **L'amour de soi est donc la cause de tous les péchés.**

**Ce qui est proprement et par soi cause du péché doit être cherché du côté de la conversion aux biens périssables.**

- Or à cet égard tout acte de péché provient de l'appétit désordonné d'un bien temporel.
- Mais cet appétit provient de l'amour désordonné de soi, car c'est aimer quelqu'un que de lui vouloir du bien.
- Aussi est-il évident que **tout péché a pour cause l'amour désordonné de soi-même.**

L'amour bien ordonné de soi-même est obligatoire et naturel, en ce sens qu'on doit se vouloir à soi-même le bien qui est juste. **Mais l'amour désordonné de soi-même poussé jusqu'au mépris de Dieu, S. Augustin en fait la cause du péché.**

Tout péché provient donc effectivement soit de l'appétit désordonné d'un bien, soit de la fuite désordonnée d'un mal. Mais l'un et l'autre se ramène à l'amour de soi-même, car si l'homme désire les biens ou fuit les maux, c'est parce qu'il s'aime soi-même. **L'amour désordonné de soi-même est la cause de tous les péchés.** Mais dans cet amour de soi est inclus l'appétit désordonné du bien, car on désire toujours du bien à celui qu'on aime.

D'où il est évident que l'appétit désordonné du bien est aussi la cause de tous les péchés. Ainsi est-il évident qu'on peut ramener à ces trois sortes de convoitises toutes les passions qui sont cause de péché. Aux deux premières se ramènent toutes les passions de l'appétit concupiscible. A la troisième, toutes les passions de l'irascible. Donc, s'il s'agit de la passion en tant qu'elle précède l'acte du péché, nécessairement elle diminue la faute. En effet, un acte est un péché dans la mesure où il est volontaire et où il est en nous. Or c'est par la raison et par la volonté que quelque chose est en nous. Aussi, plus la raison et la volonté agissent d'elles-mêmes et non par impulsion de la passion, plus l'acte est volontaire et réellement nôtre. Et à cet égard la passion diminue la faute dans la mesure où elle en diminue le caractère volontaire. Quant à la passion qui suit l'acte, elle ne diminue pas le péché mais plutôt l'augmente, ou plus exactement elle est le signe de sa gravité.

**Le péché mortel consiste à se détourner de la fin dernière qui est Dieu.** La raison n'est pas toujours complètement empêchée dans son acte par la passion. Il lui reste donc assez de libre arbitre pour pouvoir se détourner de Dieu, ou se tourner vers Lui. Si cependant l'usage de la raison se trouvait entièrement aboli, il n'y aurait plus alors de péché, ni mortel ni véniel. De cette façon, lorsqu'une volonté dérégulée aime un bien temporel, comme les richesses ou la volupté, plus que l'ordre de la raison ou de la loi divine, plus que l'amour de Dieu ou toute autre chose du même genre, la volonté veut bien perdre un bien spirituel pour posséder un bien temporel. Le débauché voudrait bien pouvoir jouir de ses plaisirs sans offenser Dieu, mais ayant à choisir entre les deux, il aime mieux offenser Dieu par le péché que se priver de plaisir. On ne tombe pas soudainement, mais il a fallu se laisser aller progressivement et par chutes partielles.

### *laIIae Q79 a. 1 Dieu est-Il cause du péché ?*

Dieu hait le péché, puisqu'il est dit au même livre (14, 9) : « Dieu déteste l'impie avec son impiété. » Dieu n'est donc pas la cause du péché.

L'homme peut être de deux manières cause de péché, du sien ou de celui d'autrui. D'une manière directe, s'il incline sa volonté ou celle d'autrui à pécher. D'une manière indirecte, lorsqu'en certains cas il ne retire pas les autres du péché. C'est pourquoi, dans Ezéchiel (3, 18) il est dit au veilleur : « Si tu ne dis pas à l'impie : "Tu mourras", ... c'est à toi que je demanderai compte de son sang. »

Mais Dieu ne peut pas être directement cause du péché, ni pour Lui ni pour autrui. Car tout péché se fait par éloignement de l'ordre qui a Dieu pour fin. Or Dieu, au contraire, incline et ramène tout à soi comme à l'ultime fin, selon Denys. Il est donc impossible qu'Il soit cause d'éloignement, pour Lui-même ou pour d'autres, d'un ordre qui est tout orienté vers Lui. Il ne peut donc être directement cause du péché.

Indirectement, pas davantage : car Il lui arrive de ne pas donner à certains le secours dont ils auraient besoin pour éviter des péchés ; s'Il le leur accordait, ils ne pécheraient pas. Mais Dieu fait cela selon l'ordre de Sa sagesse et de Sa justice, puisqu'Il est Lui-même sagesse et justice. On ne peut donc nullement Lui imputer, comme s'il en était cause, le péché de personne. Dieu n'est en aucune manière cause du péché.

Dieu incline directement la volonté vers le bien ; quant au mal, Dieu se borne à ne pas l'empêcher ; et cela même n'a lieu que parce que des fautes antérieures l'ont mérité. Pareillement, le péché que le libre arbitre commet contre le commandement divin ne se rapporte pas à Dieu comme à sa cause.

La faute s'oppose au bien de l'ordre ayant Dieu pour fin ; c'est pourquoi elle s'oppose directement à la bonté divine. A cause de cela, on ne peut pas raisonner sur la faute par analogie avec la peine. Le péché qualifie un être et une action affectés d'un défaut. Or, ce défaut vient d'une cause créée, le libre arbitre, en tant qu'il manque à l'ordre voulu par la première cause, Dieu. Aussi un tel défaut ne se ramène pas à Dieu comme à sa cause, mais au libre arbitre.

### ***IaHae Q79 a. 3 Dieu est-Il cause de l'aveuglement et de l'endurcissement de certains ?***

« Dieu prend pitié de qui Il veut, et Il endure qui Il veut. » L'aveuglement et l'endurcissement impliquent deux choses.

- Un mouvement de l'âme humaine qui adhère au mal et se détourne de la lumière divine. A cet égard, Dieu n'est pas la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, comme Il n'est pas la cause du péché.
- En outre, aveuglement et endurcissement comportent une soustraction de grâce à la suite de quoi l'esprit n'est plus éclairé par Dieu pour bien voir, ni le cœur attendri pour bien vivre. Et à cet égard, Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement.

Il faut considérer que Dieu est la cause universelle de l'illumination des âmes, selon S. Jean (1, 9) : « Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde », comme le soleil est la cause universelle de l'illumination des corps. Avec des différences cependant, car le soleil répand sa lumière par nécessité de nature, tandis que Dieu agit volontairement et suivant le plan de sa sagesse. Le soleil, autant que cela dépend de lui, éclaire bien tous les corps ; néanmoins, s'il en était un où il rencontre un obstacle, il le laisse dans l'obscurité, par exemple une maison dont les fenêtres sont demeurées closes. Et pourtant, la cause de cette obscurité n'est nullement le soleil puisque ce n'est pas par son propre jugement qu'il ne pénètre pas dans la maison ; la cause est uniquement celui qui tient les volets fermés.

Pour Dieu au contraire, s'il n'envoie plus les rayons de grâce dans les âmes où Il trouve un obstacle, c'est par son propre jugement. Aussi la cause de cette soustraction de grâce n'est-elle pas seulement celui qui présente l'obstacle, mais encore Dieu qui par Son jugement n'offre plus la grâce. De cette manière, Dieu est vraiment cause qu'on ne voit plus, qu'on n'entend plus, et que le cœur est endurci.

Ces effets se distinguent comme ceux de la grâce elle-même. Car, en même temps qu'elle perfectionne l'intelligence par le don de sagesse, elle amollit le cœur au feu de la charité.

### ***IaHae Q79 a. 4 L'aveuglement et l'endurcissement sont-ils ordonnés au salut des pécheurs ?***

L'aveuglement est comme un prélude au péché. Or le péché est ordonné à deux fins : par lui-même à la damnation ; mais à d'autres effets, par la miséricorde et la providence de Dieu, à la guérison, en ce sens que Dieu permet que certains tombent dans le péché afin, dit S. Augustin, que reconnaissant leur faute ils s'humilient et se convertissent.

Par la divine miséricorde il est ordonné temporairement, comme un traitement médicinal, au salut de ceux qui sont aveuglés. Néanmoins cette miséricorde n'est pas accordée à tous, mais uniquement aux prédestinés, chez qui « tout concourt au bien », comme dit l'Apôtre (Rm 8, 28). De sorte que **pour les uns l'aveuglement aboutit à la guérison, mais pour d'autres à la damnation.**

**Tous les maux que Dieu fait ou permet sont destinés à quelque bien ;** pas toujours cependant au bien de celui chez qui est le mal, mais quelquefois au bien d'un autre, ou encore au bien de tout l'univers. C'est ainsi qu'il ordonne la faute des tyrans au bien des martyrs, et la peine des damnés à la gloire de sa justice.

**Que Dieu ordonne l'aveuglement de certains à leur salut, cela vient de Sa miséricorde ; qu'il ordonne l'aveuglement des autres à leur damnation, cela vient de Sa justice.** Qu'il fasse miséricorde à certains et non à tous, ce n'est point chez Lui acception de personnes.

S. Augustin prouve que « l'esprit de l'homme ne devient esclave de la concupiscence que par sa propre volonté ». Or l'homme ne devient esclave de la concupiscence que par le péché. Donc la cause de celui-ci ne peut être le diable, mais seulement la volonté de l'homme.

Dieu ne peut pas être cause du péché. Quant à l'intelligence, elle est mise en mouvement par ce qui lui apporte de la lumière pour la connaissance de la vérité. La convoitise de la chair contre l'esprit, quand la raison y oppose une résistance actuelle, n'est pas péché, mais matière à exercer la vertu. De même que le péché d'Adam est transmis à tous ceux qui sont engendrés corporellement par Adam, de même la grâce du Christ est transmise à tous ceux qui sont engendrés spirituellement par Lui, au moyen de la foi et du Baptême. Le péché originel peut être un *habitus*, mais non le péché actuel. Or, cette mauvaise disposition qui s'appelle le péché originel n'a qu'une cause : la privation de la justice originelle, par laquelle a été supprimée la soumission de l'esprit humain à Dieu. Une fois détruite l'harmonie de la justice originelle, les diverses puissances de l'âme se portent à des objets divers.

Or tout le plan de la justice originelle tient à ceci : que la volonté de l'homme était soumise à Dieu. Cette soumission se faisait avant tout et principalement par la volonté, parce que c'est à elle qu'il appartient, nous le savons, de mouvoir à leur fin toutes les autres parties de l'âme. Aussi est-ce la volonté qui, en se détournant de Dieu, a amené le désordre dans toutes les autres facultés.

Ainsi donc, la privation de cette justice par laquelle la volonté demeurait soumise à Dieu est ce qu'il y a de formel dans le péché originel et tout autre désordre dans les facultés de l'âme se présente en ce péché comme l'élément matériel. La justice originelle était le lien qui maintenait dans l'ordre toutes les facultés de l'âme. Chacune d'elles, une fois ce lien brisé, tendra à son propre mouvement avec d'autant plus de véhémence qu'elle aura eu plus de force. Mais il arrive que des facultés de l'âme soient plus fortes chez l'un que chez l'autre, à cause de la diversité des complexions.

Il y a en tout péché, une conversion désordonnée au bien périssable. La vertu n'a pas la même origine que le péché.

- Le péché a son origine dans l'appétit des biens périssables ; c'est pourquoi le désir de ce qui aide à obtenir tous les biens de ce monde est appelé la racine des péchés.
- La vertu au contraire a son origine dans l'appétit des biens impérissables ; c'est pourquoi la charité, qui est l'amour de Dieu, se place à la racine des vertus. La cupidité regarde dans le péché la conversion au bien périssable où le péché trouve en quelque sorte sa nourriture et son entretien, et c'est pourquoi on parle de "racine".
- Mais l'orgueil regarde le péché sous l'angle de l'aversion à l'égard de Dieu, au précepte de qui l'homme refuse de se soumettre ; c'est pourquoi l'orgueil est appelé un "commencement", parce que c'est dans cette aversion que commence à se réaliser la raison de mal

L'apostasie est appelée le commencement de l'orgueil, du côté de l'aversion à l'égard de Dieu. Car du fait que l'homme ne veut pas se soumettre à Dieu, il est amené à vouloir démesurément sa propre supériorité dans les choses de ce monde.

### ***IaIIae Q85 a. 1 Le bien de la nature est-il diminué par le péché ?***

L'homme dont il est question en S. Luc (10, 30), « qui descend de Jérusalem à Jéricho », c'est celui qui tombe dans le désordre du péché et qui est de ce fait « dépouillé des dons de la grâce et blessé dans ceux de la nature », comme l'explique S. Bède. Le péché diminue donc le bien de la nature.

Sous ce nom de bien de la nature on peut comprendre trois sortes de choses :

1° Les principes constitutifs de la nature elle-même, avec les propriétés qui en découlent, comme les puissances de l'âme et autres réalités du même genre.

2° Puisque la nature donne à l'homme de l'inclination à la vertu dans le sens que nous avons dit plus haut, cette inclination à la vertu est un bien de nature.

3° On peut même appeler bien de nature ce don de la justice originelle qui fut, en la personne du premier homme, accordé à l'humanité tout entière.

**Ainsi donc, de ces biens de nature,**

- **le premier n'est ni enlevé ni diminué par le péché (*Naturalia manserunt integra*).**
- **Le troisième, au contraire, a été totalement enlevé par la faute du premier père (*Spoliatus gratuitis*).**
- **Mais celui du milieu, l'inclination naturelle à la vertu, est diminué par le péché (*Vulneratus in naturalibus*).**

En effet, les actes humains engendrent un penchant aux actes semblables. Mais du fait qu'on est incliné à l'un des contraires, l'inclination à l'autre est diminuée. Aussi, puisque le péché est contraire à la vertu, du fait que l'homme pèche, ce bien de nature qu'est l'inclination à la vertu se trouve diminué. **Le mal ne peut exister que dans un bien. Même chez les damnés, il demeure une inclination naturelle à la vertu** ; autrement il n'y aurait pas en eux de remords de conscience. Mais si cette inclination ne passe pas à l'acte, cela vient de ce que, par un dessein de la justice divine, la grâce fait défaut.

### ***IaIIae Q85 a. 3 Les quatre blessures qui, selon Bède, ont frappé la nature humaine à cause du péché***

Toutes les facultés de l'âme demeurent en quelque manière dépouillées de leur ordre propre, qui les porte naturellement à la vertu. Et ce dépouillement est appelé une blessure infligée à la nature.

**Mais il y a dans l'âme quatre puissances qui peuvent être le sujet des vertus : la raison où réside la prudence, la volonté où réside la justice, l'irascible où se trouve la force, le concupiscible où se trouve la tempérance.**

- **Donc, en tant que la raison est dépouillée de son adaptation au vrai, il y a blessure d'ignorance ;**
- **en tant que la volonté est dépouillée de son adaptation au bien, il y a blessure de malice ;**
- **en tant que l'irascible est dépouillé de son adaptation à ce qui est ardu, il y a blessure de faiblesse ;**
- **en tant que le concupiscible est dépouillé de son adaptation à des plaisirs modérés par la raison, il y a blessure de convoitise.**

Ce sont donc bien là les quatre blessures infligées à toute la nature humaine par le péché du premier père. Mais, parce que l'inclination au bien de la vertu est diminuée en chaque homme par le péché actuel, ces quatre blessures sont en outre consécutives aux autres péchés. C'est-à-dire que par le péché, la raison se trouve hébétée, surtout en matière d'action, et la volonté endurecie à l'égard du bien, cependant que s'accroît la difficulté de bien agir et que la convoitise s'enflamme davantage.

La convoitise est naturelle à l'homme dans la mesure où elle est soumise à la raison ; mais qu'elle sorte des limites de la raison, c'est pour l'homme contre nature. On peut appeler communément faiblesse toute passion, en tant qu'elle débilite la force de l'âme et entrave la raison.

### ***IaIIae Q85 a. 4 La privation de mesure, de beauté et d'ordre est-elle l'effet du péché ?***

**Le péché est dans une âme comme la maladie dans un corps, Donc le péché inflige à l'âme les mêmes privations.**

Ainsi, aux divers degrés de biens correspondent divers degrés de mesure, de beauté et d'ordre.

- **Il y a donc un bien constituant le fond même de la nature qui a sa mesure, sa beauté, son ordre ; celui-là n'est ni enlevé ni diminué.**
- **Il y a encore un autre bien, celui de l'inclination de la nature : ce bien a aussi son mode, sa beauté, son ordre, et le péché a pour effet de le diminuer mais non de le supprimer totalement.**
- **Enfin il y a encore un bien, celui de la vertu et de la grâce, qui a également son mode, sa beauté et son ordre ; et celui-là est totalement supprimé par le péché mortel.**
- **Il y a encore le bien de l'acte lui-même, lorsque cet acte est parfaitement ordonné ; ce bien aussi a sa mesure, sa beauté, son ordre ; et la privation de ce bien est essentiellement le péché.**

De sorte qu'on voit clairement comment **le péché est lui-même une privation de mesure, de beauté et d'ordre, et comment il entraîne après lui une privation et une diminution de mesure de beauté et d'ordre.** La soustraction de la justice originelle a raison de peine, comme la soustraction de la grâce. Aussi la mort et toutes les faiblesses du corps sont, elles aussi, la peine du péché originel. Et bien qu'elles ne soient pas voulues par le pécheur, elles sont ordonnées par Dieu comme des châtiments de Sa justice.

Il faut en effet, pour parvenir à l'immortalité et à l'impassibilité de cette gloire qui a commencé dans le Christ et nous a été acquise par le Christ, que nous soyons d'abord devenus conformes à Ses souffrances. Il faut donc que la passibilité elle-même demeure en nos corps pour que nous méritions l'impassibilité de la gloire conformément au Christ.

Or l'âme de l'homme possède un double éclat : le premier lui vient du resplendissement de la lumière naturelle de la raison ; c'est par cette clarté qu'il se dirige dans la vie. Un autre éclat lui vient du resplendissement d'une lumière divine, la sagesse et la grâce, et par ce surcroît de lumière on a toute la perfection qu'il faut pour agir bien et avec beauté.

D'autre part, l'âme a comme un contact avec les réalités quand elle s'y attache par amour. Or, lorsqu'elle pèche, elle adhère à quelque chose contrairement aux lumières de la raison et de la loi divine. C'est pourquoi la diminution d'éclat provenant d'un tel contact s'appelle métaphoriquement la tache de l'âme.

La tache du péché demeure dans l'âme, même si l'acte du péché vient à passer. La raison en est que la tache comporte un manque d'éclat parce qu'on s'est éloigné des lumières de la raison ou de la loi divine.

C'est pourquoi aussi longtemps qu'un homme reste en dehors de ces lumières, la tache du péché demeure en lui ; mais, dès qu'il revient à la lumière de la raison et à la lumière divine, ce qui se fait à l'aide de la grâce, alors la tache cesse. Or, **bien que l'homme mette fin à l'acte par lequel il s'est éloigné des lumières de la raison ou de la loi divine, il ne revient pas aussitôt à l'état où il se trouvait auparavant, mais il a besoin pour cela d'un mouvement de volonté contraire au premier.** De même que, si un homme est éloigné d'un autre à la suite d'un mouvement, il ne se rapprochera pas de lui aussitôt que son mouvement cesse ; il faut qu'il se rapproche en revenant par un mouvement contraire.

Par conséquent, tout ce qui s'insurge contre un ordre de choses doit normalement être réprimé par cet ordre et par son principe. Et **puisque le péché est un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche agit contre un ordre. C'est pourquoi il est normal qu'il soit réprimé par cet ordre même. Et cette répression, c'est la peine.**

De là, selon les trois ordres auxquels est soumise la volonté humaine, le triple régime de peines par lequel l'homme peut être châtié.

- En effet, la nature humaine est premièrement subordonnée à l'ordre de sa propre raison ;

- deuxièmement à l'ordre extérieur de ceux qui gouvernent, au spirituel et au temporel, dans la cité ou dans la famille ;
- troisièmement à l'ordre universel du gouvernement divin.

**Or, il n'est aucun de ces trois ordres qui ne soit renversé par le péché, puisque celui qui pèche agit tout à la fois contre la raison, contre la loi humaine et contre la loi divine. D'où la triple peine encourue par lui : l'une lui vient de lui-même : le remords de conscience ; une autre des hommes ; une troisième de Dieu.**

Cette peine d'une âme en désordre est due au péché parce qu'il trouble l'ordre de la raison. Mais il est passible d'une autre peine encore, du fait qu'il trouble l'ordre des lois divines et humaines. Quand Dieu punit certains en permettant qu'ils se laissent aller à des péchés, c'est en réalité pour le bien de la vertu.

C'est même quelquefois pour le bien des pécheurs eux-mêmes, lorsque après le péché ils se relèvent plus humbles et plus prudents. Mais c'est toujours pour l'amendement des autres, afin que ceux qui voient des gens tomber ainsi de faute en faute redoutent davantage de pécher.

Le péché entraîne une dette de peine du fait qu'il bouleverse un ordre. Or, la cause persistant, l'effet demeure. Par conséquent, **il est nécessaire que la dette de peine demeure aussi longtemps que demeure le bouleversement de l'ordre.** Or, lorsque quelqu'un bouleverse l'ordre, parfois c'est réparable, mais parfois c'est irréparable. En effet, le mal est toujours irréparable s'il ôte à l'ordre son principe. Si, au contraire, le principe reste sauf, les autres défauts peuvent être réparés par sa vertu.

C'est pourquoi, si le péché détruit dans son principe l'ordre par lequel la volonté de l'homme est soumise à Dieu, le désordre sera de soi irréparable, encore qu'il puisse être réparé par la vertu divine. Or, le principe, en cet ordre de choses, c'est la fin ultime à laquelle on adhère par la charité. C'est pourquoi tous les péchés qui détournent de Dieu en faisant perdre la charité, entraînent, autant qu'il est en eux, l'obligation à une peine éternelle.

« Il est pourtant juste, selon S. Grégoire, que l'homme ayant, dans son éternité, péché contre Dieu, trouve son châtement dans l'éternité de Dieu. » Or, on dit de quelqu'un qu'il a péché dans son éternité, non seulement lorsqu'il a continué l'acte durant toute sa vie d'homme, mais par le fait que, s'il met sa fin dernière dans le péché, c'est qu'il a la volonté de le faire éternellement. Aussi S. Grégoire ajoute-t-il : « Les méchants auraient voulu vivre sans fin pour pouvoir demeurer sans fin dans leurs iniquités. » Proverbes (19, 25) : « Flagellez les êtres pernicieux, et les sots seront plus sages. » Dieu ne prend pas plaisir aux châtements pour eux-mêmes ; mais Il prend plaisir à l'ordre de Sa justice, qui les exige.

Bien que la peine ne soit ordonnée à la nature que par accident, elle est ordonnée de soi à la privation d'ordre et à la justice de Dieu. C'est pourquoi la peine dure toujours aussi longtemps que le désordre.

La peine est proportionnée au péché. Or dans le péché il y a deux choses.

- L'aversion à l'égard d'un bien impérissable, qui est infini ; à cet égard, par conséquent, le péché est infini.
- D'autre part, la conversion désordonnée au bien périssable ; de ce côté le péché est fini, non seulement parce que le bien périssable est lui-même fini, mais encore parce que l'attachement est fini, lui aussi, car les actes de la créature ne peuvent être infinis.

Ainsi donc, ce qui correspond à l'aversion de Dieu dans le péché, c'est la peine du dam, laquelle est infinie comme cette aversion, puisqu'elle est la perte d'un bien infini, c'est-à-dire de Dieu.

Mais ce qui correspond dans le péché à la conversion désordonnée, c'est la peine du sens, laquelle aussi est finie.

Le péché cause l'obligation à une peine éternelle dans la mesure où il contrarie d'une manière irréparable l'ordre de la justice divine en s'opposant au principe même de l'ordre, c'est-à-dire de la fin ultime. Or il est évident qu'en certains péchés, s'il y a quelque désordre, ce n'est cependant pas par opposition à la fin ultime, mais seulement dans les moyens d'y atteindre, en tant qu'on s'applique à ces moyens plus ou moins qu'on ne devrait, mais en préservant l'ordre à la fin ultime. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'un homme trop épris d'une réalité temporelle ne voudrait pourtant pas à cause d'elle offenser Dieu en faisant quoi que ce soit contre Son commandement. Le péché, dans ce cas-là, n'expose donc pas à une peine éternelle, mais à une peine temporelle.

### *IaIIae Q87 a. 6 La dette de peine peut-elle demeurer après le péché ?*

Nous lisons au 2e livre de Samuel (12, 13.14) que David dit à Nathan : « J'ai péché devant le Seigneur », et Nathan répond à David : « Le Seigneur pardonne ton péché, tu ne mourras pas ; cependant, parce que tu as été cause que les ennemis du Seigneur ont blasphémé Son nom, le fils qui t'est né va mourir. » Voilà donc quelqu'un que Dieu punit même après que son péché lui est remis. Ainsi, **la dette de peine subsiste après que le péché a été écarté.**

Dans le péché nous pouvons considérer deux choses, l'acte de la faute, et la tache qui en est la suite.

Pour ce qui est de l'acte, il est clair que dans tous les péchés actuels, l'acte cessant, la dette de peine demeure. L'acte du péché, en effet, rend un homme passible de la peine dans la mesure où cet homme transgresse l'ordre de la justice divine ; il ne rentre dans l'ordre que par la compensation de la peine. Celle-ci rétablit la juste égalité ; elle fait que celui qui a cédé plus qu'il ne devait à sa propre volonté en agissant contre le commandement de Dieu, se rend aux exigences de la justice divine en subissant, de bon cœur ou par force, quelque chose qui contrarie sa volonté. Ce point est observé même dans les injustices faites aux hommes : on vise à rétablir intégralement la juste égalité par la compensation de la peine. Aussi est-il évident que, pour le péché comme pour l'injustice commise, lorsque l'acte cesse, la dette de peine subsiste encore.

Mais, si nous parlons de l'effacement de la tache, alors il est manifeste que la tache du péché ne peut être effacée de l'âme que lorsque celle-ci se retrouve unie à Dieu, puisque c'est en s'éloignant de lui qu'elle venait à perdre son propre éclat, ce qui est la tache. Or, l'homme s'unit à Dieu par la volonté. C'est pourquoi la tache du péché ne peut être enlevée à l'homme sans que sa volonté accepte l'ordre de la justice divine ; ce qui signifie, ou que lui-même spontanément prendra sur lui de se punir en compensation de la faute passée, ou encore qu'il supportera patiemment la peine que Dieu lui envoie ; dans les deux cas, en effet, la peine a un caractère de satisfaction. La tache de la faute étant effacée, il peut subsister quand même une dette de peine ; ce n'est plus toutefois une peine au sens absolu, mais une peine satisfactoire.

La tache s'effaçant, la dette ne subsiste plus avec le même caractère. Une fois la tache effacée, on peut considérer comme guérie la blessure que le péché faisait à la volonté. Mais la peine est encore requise pour la guérison des autres facultés de l'âme que la faute passée avait dérégées, si bien qu'il faut maintenant les soigner par un traitement contraire. La peine est requise aussi pour rétablir l'équilibre de la justice, et pour écarter le scandale des autres ; il importe que l'expiation édifie ceux que la faute a scandalisés ; c'est ce qui se voit dans l'exemple de David, allégué ci-dessus. C'est pourquoi nul ne subit de dommage dans les biens de l'âme sans faute personnelle.

**On dit que les péchés des parents sont punis chez leurs enfants, parce que les enfants élevés dans les péchés de leurs parents sont encore plus enclins à pécher, tant à cause de**

**l'habitude qu'ils ont prise que de l'exemple que leur a fait suivre l'autorité de leurs parents.** Et les enfants méritent même d'être châtiés plus que les parents, si la vue des peines infligées à ceux-ci n'a pas réussi à les corriger eux-mêmes.

**Le péché est une parole, un acte ou un désir contraire à la loi éternelle.** Or, le principe de la vie spirituelle, conforme à la vertu, c'est l'ordre de la fin ultime. Si cet ordre est détruit, on ne peut le restaurer par un principe intrinsèque, mais seulement par la vertu divine. Car, si le désordre est seulement dans les moyens, la fin le répare, comme la vérité des principes corrige l'erreur si celle-ci ne tombe que sur les conclusions.

Par conséquent le désordre relatif à la fin ultime ne peut être réparé par rien d'autre qui soit plus fondamental que lui, pas plus que ne peut être redressée l'erreur qui porte sur les principes. C'est pourquoi les péchés de cette sorte sont appelés mortels, comme étant irréparables.

Pour ce qui est, au contraire, des péchés qui représentent un désordre dans les moyens, ils sont réparables, tant qu'on garde le sens de la fin ultime. En effet, le péché véniel n'est pas contre la loi, parce que celui qui pèche véniellement ne fait pas ce que la loi prohibe et n'omet pas, non plus, ce à quoi elle oblige par précepte ; mais il agit en dehors de la loi, parce qu'il n'observe pas la mesure raisonnable que la loi a en vue. Celui qui pèche véniellement s'attache aux biens temporels, non comme quelqu'un qui en jouit, puisqu'il n'y met pas sa fin, mais comme quelqu'un qui en use, les rapportant à Dieu non en acte, mais par *habitus*.

L'homme peut en effet aimer la créature soit moins que Dieu, ce qui est pécher véniellement, soit plus que Dieu, ce qui est pécher mortellement. Du fait que quelqu'un choisit ce qui contredit la charité divine, il est convaincu de le préférer à celle-ci et par conséquent de l'aimer plus que Dieu. **Celui qui pèche dans le genre véniel transgresse un ordre et, par le fait même qu'il s'accoutume à ne pas soumettre sa volonté dans les petites choses, à l'ordre voulu, il se dispose à ne pas la soumettre non plus aux exigences de la fin ultime, en faisant un choix qui sera un péché mortel.** Car tous les péchés véniels du monde ne peuvent être passibles de peine autant qu'un seul péché mortel.

Or il est impossible qu'une circonstance fasse d'un péché véniel un péché mortel si elle n'apporte pas une laideur d'un autre genre. En effet la laideur du péché véniel consiste en ce qu'il comporte un désordre dans les moyens ; alors que la laideur du péché mortel implique un désordre à l'égard de la fin ultime. Manifestement donc, la circonstance ne peut faire d'un péché véniel un péché mortel lorsqu'elle demeure une circonstance, mais seulement lorsqu'elle fait passer dans une autre espèce l'acte moral et qu'elle en devient en quelque sorte la différence spécifique. Cela n'exclut ni ne diminue l'*habitus* de la charité et des autres vertus ; il en empêche seulement les actes.

Dans le péché véniel l'homme n'adhère pas à la créature comme à sa fin ultime. Ceux qui sont dégagés du soin des choses temporelles, bien que parfois ils pèchent véniellement, ne commettent cependant que de légers péchés véniels, et s'en purifient très fréquemment par la ferveur de leur charité. Aussi ceux-là ne bâtissent pas avec des péchés véniels, parce qu'ils gardent ceux-ci peu longtemps. Au contraire, les péchés véniels de ceux qui sont occupés aux affaires terrestres restent plus longtemps parce qu'ils ne peuvent avoir aussi fréquemment la ressource d'effacer ces péchés véniels par la ferveur de la charité.

Voilà pourquoi il est impossible que le désordre s'introduise chez l'homme à moins de commencer par une insubordination de la partie suprême de l'homme à l'égard de Dieu, ce qui est le fait d'un péché mortel. D'où il est évident que **l'homme dans l'état d'innocence n'a pas pu pécher véniellement avant d'avoir péché mortellement.**

C'est pourquoi l'esprit de l'ange ne se porte vers les moyens que selon qu'ils sont commandés par la fin. A cause de cela, **la nature même des anges exige qu'il ne puisse y avoir en eux de désordre à l'égard des moyens, s'il n'y a en même temps du désordre à l'égard de la fin elle-même, ce qui a lieu par le péché mortel.**

- Or, les bons anges ne se portent à des moyens qu'en vue de la fin qu'on doit avoir, qui est Dieu ; et, à cause de cela, tous leurs actes sont des actes de charité. Ainsi ne peut-il y avoir chez eux de péché véniel.
- Les mauvais anges, au contraire, ne se portent à rien que pour la fin de leur péché d'orgueil. Et voilà comment, en tout, ils pèchent mortellement, quoi qu'ils fassent, du moins lorsque c'est par leur volonté propre.

Mais la première chose qui doit se présenter à la réflexion de l'homme, c'est de délibérer sur lui-même. Et si réellement il s'est ordonné à la fin voulue, il obtiendra par la grâce la rémission du péché originel. Tandis que, s'il ne s'oriente pas vers la bonne fin, autant qu'à cet âge-là il est capable de la discerner, il péchera mortellement, ne faisant pas tout son possible. Car ce qui s'impose en premier à l'homme qui a le discernement, c'est de réfléchir sur lui-même, et tout le reste est ordonné à cela comme à sa fin, laquelle a la primauté dans l'ordre d'intention.

## **LES LOIS (IaIIae 90-108)**

Le principe externe qui nous fait bien agir, c'est Dieu, soit qu'il nous instruisse de sa Loi, soit qu'il nous soutienne de sa Grâce. C'est en effet à la raison qu'il appartient d'ordonner quelque chose en vue d'une fin.

Définition de la loi : C'est une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté (« *rationalis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* »). Il est évident que les créatures raisonnables participent en quelque façon de la loi éternelle par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres.

Or, parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est une telle participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle.

**La loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable.** C'est par la loi que l'homme est guidé pour accomplir ses actes propres en les ordonnant à la fin ultime. Pour que l'homme puisse connaître sans aucune hésitation ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, il était donc nécessaire qu'il fût dirigé, pour ses actes propres, par une loi donnée par Dieu ; car il est évident qu'une telle loi ne peut contenir aucune erreur.

C'est pourquoi la loi humaine ne pouvait réprimer et ordonner efficacement les actes intérieurs ; et c'est ce qui rend nécessaire l'intervention d'une loi divine. Aussi, pour qu'il n'y eût aucun mal qui demeurât impuni et non interdit, il était nécessaire qu'une loi divine fût surajoutée en vue d'interdire tous les péchés.

Par la loi naturelle, la loi éternelle est participée selon la capacité de la nature humaine. Mais il faut que l'homme soit dirigé vers sa fin ultime surnaturelle selon un mode supérieur. C'est pourquoi la loi divine a été surajoutée, et par elle la loi éternelle est participée selon ce mode supérieur.

Comme, par la justice divine, l'homme est destitué de la justice originelle et de la vigueur de sa raison, cette ardeur de sensualité qui le mène à raison de loi, en ce sens qu'elle est une loi pénale que la loi divine inflige à l'homme en le destituant de sa dignité propre.

Il est impossible que le bien commun d'une cité se réalise bien si les citoyens ne sont pas vertueux, tout au moins ceux à qui revient le commandement. La loi tyrannique n'étant pas conforme à la raison n'est pas une loi à proprement parler. Elle est plutôt une perversion de la loi. Mais toute créature raisonnable connaît cette loi éternelle selon le rayonnement, plus ou moins grand, de cette loi. En effet, **toute connaissance de la vérité est un rayonnement et une participation de la loi éternelle** qui est, elle-même, vérité immuable, dit S. Augustin.

La vérité, tous les hommes la connaissent quelque peu, tout au moins quant aux principes premiers de la loi naturelle. Pour le reste, les uns participent davantage, d'autres moins à la connaissance de la vérité ; et par suite, connaissent plus ou moins la loi éternelle. La loi humaine a raison de loi en tant qu'elle est conforme à la raison droite ; à ce titre il est manifeste qu'elle découle de la loi éternelle. Mais dans la mesure où elle s'écarte de la raison, elle est déclarée une loi inique, et dès lors n'a plus raison de loi, elle est plutôt une violence.

Toutefois, dans une loi inique, en tant qu'elle garde une apparence de loi, à raison de l'ordre émanant de l'autorité qui la porte, il y a encore une dérivation de la loi éternelle. Car « toute autorité vient du Seigneur Dieu. » Dieu aussi imprime à toute la nature les principes de ses actes propres. Les déficiences qui se produisent dans les êtres de nature sont certes étrangères à l'ordre des causes particulières, mais non des causes universelles, et de la cause première, qui est Dieu, à la providence de qui rien ne peut échapper.

### ***IaIIae Q93 a. 6 Toutes les choses humaines sont-elles soumises à la loi éternelle ?***

Rien n'échappe, aucunement, aux lois du Créateur et de l'ordonnateur suprême qui assure la paix de l'univers. Il y a deux manières pour une chose d'être soumise à la loi éternelle.

- Ou bien la loi éternelle est participée par mode de connaissance,
- ou bien par mode d'action et de passion, en tant que participée sous forme de principe interne d'activité.

C'est de cette seconde manière que les créatures sans raison sont soumises à la loi éternelle. Mais la créature raisonnable, en possédant ce qui est commun avec toutes les créatures, a cependant en propre cet élément d'être dotée de raison. C'est pourquoi elle se trouve soumise à la loi éternelle à double titre :

- d'abord, parce qu'elle a une certaine connaissance de la loi éternelle ;
- ensuite, parce qu'il existe en toute créature raisonnable un penchant naturel vers ce qui est conforme à la loi éternelle, car « de naissance nous sommes enclins à être vertueux », dit Aristote.

Cependant, ces deux modes existent d'une façon imparfaite et comme décomposée chez les pécheurs. En eux l'inclination naturelle à la vertu est faussée par l'*habitus* vicieux. De plus, leur connaissance naturelle du bien est obscurcie par les passions et la facilité à pécher.

Chez les bons, ce double mode se réalise d'une manière plus parfaite parce que la connaissance de foi et de sagesse s'ajoute en eux à la connaissance naturelle du bien ; et au penchant naturel vers le bien, s'ajoute antérieurement l'impulsion de la grâce et de la vertu.

Ainsi donc, les bons sont parfaitement soumis à la loi éternelle, puisqu'ils agissent toujours en s'y conformant. Quant aux pécheurs, ils sont soumis à la loi éternelle, mais d'une manière imparfaite en ce qui regarde leurs actes, puisque c'est d'une façon imparfaite qu'ils connaissent le bien et sont inclinés vers lui. Toutefois, ce qui est déficient dans leur activité est compensé du côté de la passivité ; nous voulons dire que les méchants subissent la peine que leur fixe la loi éternelle, en proportion de ce qu'ils ont négligé de faire pour être conformes aux exigences de cette loi. Aussi S. Augustin dit-il : « J'estime que les justes agissent selon la loi éternelle », et ailleurs : « Dieu sait ramener à l'ordre les âmes qui l'abandonnent et, par leur misère bien méritée, fournir aux parties inférieures de Sa création des lois parfaitement appropriées. »

- Les hommes spirituels ne sont pas sous la loi, car sous l'influx de la charité que l'Esprit Saint répand dans leur cœur, ils accomplissent de bon gré ce que la loi prescrit.
- On peut aussi entendre la parole de l'Apôtre en ce sens que les œuvres de celui qui agit sous l'influx de l'Esprit Saint, sont dites œuvres de l'Esprit Saint plutôt que de l'homme lui-même.

La prudence de la chair ne peut être soumise à la loi de Dieu dans le domaine de l'action, puisqu'elle incline à des actes contraires à la loi de Dieu. Elle est cependant soumise à la loi de Dieu en ce qui regarde la passivité, parce qu'elle mérite de subir une peine selon la loi de la justice divine.

Néanmoins, la prudence humaine n'est prédominante en aucun homme au point que le bien intégral de sa nature soit détruit. C'est pourquoi demeure chez l'homme un penchant à agir selon la loi éternelle. Car le péché ne détruit pas tout bien de la nature.

La même loi éternelle selon laquelle certains méritent la béatitude ou le châtement, les maintient également dans cette béatitude ou ce châtement. En ce sens, les bienheureux et les damnés sont soumis à la loi éternelle.

On ne peut en même temps affirmer et nier. Tout ce qui agit le fait en vue d'une fin qui a raison de bien. Le bien est ce que tous les êtres désirent. C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal. On peut appeler nature de l'homme ou bien celle qui est propre à l'homme ; et en ce sens tous les péchés, en tant qu'ils sont contraires à la raison, sont contraires à la nature. **Certains ont une raison faussée par la passion, par une coutume mauvaise ou par une mauvaise disposition de la nature.**

- Quant aux principes généraux, la loi naturelle ne peut d'aucune façon être effacée du cœur des hommes, de façon universelle. Elle est cependant effacée dans une activité particulière parce que la raison est empêchée d'appliquer le principe général au cas particulier dont il s'agit à cause de la convoitise ou d'une autre passion.
- **Quant aux préceptes secondaires, la loi naturelle peut être effacée du cœur des hommes, soit en raison de propagandes perverses, de la façon dont les erreurs se glissent dans les sciences spéculatives au sujet de conclusions nécessaires ; soit comme conséquences de coutumes dépravées et d'*habitus* corrompus. C'est ainsi que certains individus ne considèrent pas le brigandage comme un péché, ni même les vices contre nature.**

### *IaIIae Q95 a. 1 L'utilité de la loi humaine*

Les lois ont été faites afin que, par crainte de leurs sanctions, l'audace humaine fût réprimée, que l'innocence fût en sûreté au milieu des malfaiteurs, et que chez les méchants eux-mêmes la faculté de nuire fût refrénée par la crainte du châtement. Mais tout cela est nécessaire au genre humain. Donc il fut nécessaire de porter des lois humaines.

Il y a dans l'homme une certaine aptitude à la vertu ; mais quant à la perfection même de la vertu, il faut qu'elle soit donnée à l'homme par un enseignement. De fait, la perfection de la vertu consiste surtout à éloigner l'homme des plaisirs défendus, auxquels l'humanité est principalement portée, en particulier la jeunesse, pour laquelle l'enseignement est plus efficace.

C'est pourquoi il faut que les hommes reçoivent d'autrui cette sorte d'éducation par laquelle on peut arriver à la vertu. Certes, pour les jeunes gens qui sont portés à être vertueux par une heureuse disposition naturelle ou par l'habitude, et surtout par la grâce divine, il suffit d'une éducation paternelle qui s'exerce par les conseils. Mais, **parce qu'il y a des hommes pervers et portés au vice, qui ne peuvent guère être aisément touchés par des paroles, il a été nécessaire que ceux-ci fussent contraints par la force et la crainte à s'abstenir du mal, de**

**telle sorte qu'au moins en s'abstenant de mal agir, ils garantissent aux autres une vie paisible. Et puis, pour eux-mêmes, ils se voient amenés par une telle accoutumance à accomplir de bon gré ce qu'ils ne faisaient auparavant que par crainte ; et ainsi ils deviennent vertueux.**

Cette éducation qui corrige par la crainte du châtement est donnée par les lois. Aussi fût-il nécessaire pour la paix des hommes et leur vertu de porter des lois. Parce que, dit le Philosophe, « **l'homme, s'il est parfaitement vertueux, est le meilleur des animaux ; mais s'il est privé de loi et de justice il est le pire de tous** » ; car l'homme possède les armes de la raison, dont les autres animaux sont dépourvus, pour assouvir ses convoitises et ses fureurs.

**Les hommes bien disposés sont plus aisément amenés à la vertu par des conseils qui font appel à leur volonté que par la contrainte ; mais ceux qui sont mal disposés ne sont amenés à la pratique de la vertu qu'en y étant forcés.**

Donc la justice vivante qu'est le juge ne se rencontre pas chez beaucoup d'hommes, et elle est changeante. C'est pourquoi il a été nécessaire de déterminer par la loi ce qu'il fallait juger dans le plus grand nombre de cas possible et de laisser peu de place à la l'initiative du juge. Aussi toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature. Si elle dévie en quelque point de la loi naturelle, ce n'est plus alors une loi, mais une corruption de la loi.

On distingue les lois humaines d'après les régimes politiques différents.

- Selon la description d'Aristote, l'un de ces régimes est la monarchie, la cité étant sous le gouvernement d'un chef unique ; en ce cas on parle des constitutions des princes.
- Un autre régime est l'aristocratie, qui est le gouvernement par une élite d'hommes supérieurs ; on parle alors de sentences des sages et aussi de sénatus-consultes.
- Un autre régime est l'oligarchie qui est le gouvernement de quelques hommes riches et puissants ; alors on parle de droit prétorien qui est appelé aussi honorariat.
- Un autre régime est celui du peuple tout entier ou démocratie ; et on parle alors de plébiscentes.
- Un autre régime est la tyrannie, régime totalement corrompu ; aussi ne comporte-t-il pas de loi.
- Il y a enfin un régime mixte, composé des précédents, et celui-là est le meilleur ; et en ce cas, on appelle loi « ce que les anciens, d'accord avec le peuple, ont décidé », dit S. Isidore.

La fin de la loi est le bien commun. La loi humaine a pour but d'amener les hommes à la vertu, non d'un seul coup mais progressivement. « Une loi qui ne serait pas juste ne paraît pas être une loi », dit S. Augustin. Aussi de telles lois n'obligent-elles pas en conscience, sinon peut-être pour éviter le scandale et le désordre. Les lois peuvent être injustes d'une autre manière : par leur opposition au bien divin ; telles sont les lois tyranniques qui poussent à l'idolâtrie ou à toute autre conduite opposée à la loi divine. Il n'est jamais permis d'observer de telles lois car, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. » La nécessité n'a pas de loi. Si le peuple est bien modéré, sérieux et gardien très vigilant de l'intérêt public, il est juste de porter une loi qui permette à un tel peuple de se donner à lui-même des magistrats qui administrent l'État. Toutefois si, devenu peu à peu dépravé, ce peuple vend son suffrage et confie le gouvernement à des hommes infâmes et scélérats, il est juste qu'on lui enlève la faculté de conférer les honneurs publics et qu'on revienne à la décision prise par un petit nombre de bons citoyens. »

**La loi naturelle est une participation de la loi éternelle.** C'est pourquoi elle demeure sans changement ; elle tient ce caractère de l'immutabilité et de la perfection de la raison divine qui a constitué la nature. Mais la raison humaine est changeante et imparfaite. Et c'est pourquoi la

loi est modifiable. En outre, la loi naturelle ne contient que quelques préceptes universels qui demeurent toujours ; au contraire, la loi établie par l'homme contient des préceptes particuliers, selon les divers cas qui se présentent.

D'après l'enseignement du passé, on peut pourvoir à l'avenir. **C'est une honte ridicule et pleine d'impiété que nous laissions violer les traditions reçues jadis de nos pères.** Une loi humaine était changée à juste titre dans la mesure où son changement profitait au bien public. Or la modification même de la loi, en tant que telle, nuit quelque peu au salut commun. Car pour assurer l'observation des lois, l'accoutumance a une puissance incomparable, à ce point que ce qu'on fait contre l'habitude générale, même s'il s'agit de choses de peu d'importance, paraît très grave. C'est pourquoi lorsque la loi est changée, la force coercitive de la loi diminue dans la mesure où l'accoutumance est abolie.

C'est pourquoi on ne doit jamais modifier la loi humaine, à moins que l'avantage apporté au bien commun contrebalance le tort qui lui est porté de ce fait. Mais les lois tirent leur plus grande force de l'habitude, selon le Philosophe. C'est pourquoi il ne faut pas les changer facilement.

La coutume du peuple et les institutions des anciens doivent être tenues pour des lois. Et de même que les prévaricateurs des lois divines, les contempteurs des coutumes ecclésiastiques doivent être réprimés. De ce fait, la coutume a force de loi, abolit la loi et interprète la loi. Aucune coutume ne peut prévaloir contre la loi divine ou la loi naturelle. La loi ancienne était bonne, mais imparfaite. Dieu permet parfois le péché pour l'humiliation du pécheur. **De même aussi voulut-Il donner aux hommes une loi qu'ils ne pussent observer par leurs propres forces ; par là, dans leur présomption, ils se connaîtraient pécheurs, et dans leur humiliation, ils recourraient à l'aide de la grâce.**

« Tous ceux que Dieu instruit, c'est par miséricorde qu'Il les instruit ; ceux qu'Il n'instruit pas, c'est par une juste sentence », nous dit encore S. Augustin ; c'est là, en effet, une suite de la condamnation du genre humain pour la faute de notre premier père.

En effet, on sait que la loi ancienne a été accordée au peuple juif pour lui conférer une prééminence de sainteté, par respect pour le Christ, qui devait naître de ce peuple. Immédiatement après le péché du premier homme, le moment n'était pas favorable à la réception de la loi ancienne. D'une part l'homme n'en avait pas encore reconnu la nécessité, parce qu'il se confiait en sa raison. D'autre part l'habitude du péché n'avait pas encore étouffé la voix de la loi naturelle.

Tandis que la loi humaine a principalement en vue l'établissement d'une amitié entre les hommes, la loi divine vise à fonder principalement une amitié entre l'homme et Dieu. Comme la grâce présuppose la nature, la loi divine présuppose nécessairement la loi naturelle.

La perfection pour l'homme consiste à mépriser les biens temporels pour s'attacher aux biens spirituels. Or les mœurs humaines se définissent par rapport à la raison, principe propre des actes humains, de sorte qu'on appelle bonnes les mœurs qui s'accordent avec la raison, et mauvaises celles qui s'y opposent. Au chef de la société, l'homme doit fidélité, respect et service.

- La fidélité au maître empêche essentiellement que l'hommage de souveraineté soit accordé à aucun autre ; telle est la signification du premier précepte : « Tu n'auras pas d'autres dieux. »
- Le respect du maître veut qu'on s'abstienne à son égard de toute attitude offensante et c'est l'objet du second précepte : « Tu ne prendras pas en vain le nom du Seigneur ton Dieu. »
- Le maître a droit au service, en contrepartie des bienfaits qu'il dispense à ses sujets, et le troisième précepte y pourvoit, par la sanctification du sabbat en mémoire de la création.

Parmi les préceptes qui règlent nos rapports avec Dieu, nous trouvons en premier lieu que l'homme lui soit fidèlement soumis, sans aucune collusion avec ses ennemis. Ensuite, que l'homme lui témoigne de la révérence, et enfin qu'il s'applique à le servir. Sans conteste, il est plus contraire à la raison et c'est un péché plus grave de manquer à ce que l'on doit à l'égard des personnes envers qui l'on est le plus obligé. La négation a plus d'extension que l'affirmation. Or il y a deux êtres, Dieu et le père, dont les bienfaits sont tels que nul n'est jamais quitte à leur endroit. Dieu ne peut donc dispenser l'homme ni d'être en règle avec Lui ni de se soumettre à l'ordre de Sa justice même dans les matières qui concernent le commerce des hommes entre eux. Il tombe sous le précepte de la loi divine de ne pas accomplir à contrecœur une œuvre vertueuse, parce que agir à contrecœur, ce n'est pas agir volontairement.

La teneur du précepte de la charité est d'aimer Dieu de tout son cœur, ce qui implique qu'on rapporte tout à Dieu ; autrement il n'y a pas moyen d'observer le précepte de la charité. Or ce culte revêt une double forme : culte intérieur et culte extérieur. L'homme étant composé d'une âme et d'un corps, il convient que l'un et l'autre s'appliquent au culte divin, l'âme au culte intérieur, le corps au culte extérieur, ce qu'insinue le Psaume (84, 3) : « Mon cœur et ma chair sont un cri vers le Dieu vivant. » Et comme le corps est soumis à Dieu par l'âme, de même le culte extérieur est soumis au culte intérieur qui consiste pour l'âme à s'unir à Dieu par l'intelligence et par le cœur. Mais la condition de notre vie présente ne nous permet pas de contempler en elle-même la vérité divine, et sa lumière, au dire de Denys, ne peut rayonner à nos yeux que sous certaines figures sensibles.

L'image appartient à la loi nouvelle, l'ombre à la loi ancienne. L'ordre est proprement l'œuvre du sage les préceptes cérémoniels comportent des explications figuratives et mystiques :

- du type allégorique si on les rapporte à la personne du Christ et à l'Église ;
- du type moral si elles concernent la vie du peuple chrétien ;
- du type anagogique si on les rapporte à l'état de gloire à venir, pour autant que nous y sommes introduits par le Christ.
- Nous offrons un jeune taureau, lorsque nous domptons une chair rebelle ;
- un agneau, lorsque nous redressons des passions déraisonnables ;
- un bouc, lorsque nous triomphons d'une licence effrontée ;
- une tourterelle, quand nous gardons la chasteté ;
- des pains azymes, lorsque nous célébrons la Pâque avec les azymes de l'intégrité. »
- Enfin, manifestement, la colombe exprime la charité et la simplicité du cœur.

Il convenait que ces animaux fussent immolés en figure du Christ, comme il ressort du même passage de la Glose :

- Le Christ est évoqué dans l'offrande du veau, pour la puissance de Sa Croix ;
- avec l'agneau, à cause de son innocence ;
- avec le bélier, parce qu'il est le chef du troupeau ;
- avec le bouc, parce qu'il a revêtu une chair semblable à la chair pécheresse.
- L'union des deux natures était mise en évidence dans la tourterelle et la colombe (ou si l'on préfère, la tourterelle représente la chasteté et la colombe la charité).
- La fleur de farine figurait l'aspersion de l'eau baptismale sur les fidèles. »
- l'homme est premièrement lié envers Dieu à cause de la majesté divine, ensuite à cause des péchés qu'il a commis, puis à cause des bienfaits qu'il a reçus et enfin à cause des bienfaits qu'il espère.

La gravité du péché dépend de la condition du pécheur, ce pain fut façonné lorsque fut assumée la nature humaine et subit l'action du feu, successivement cuit au four, c'est-à-dire formé par le Saint-Esprit dans les entrailles virginales, cuit à la poêle par les peines qu'il endura ici-bas, et consumé en quelque sorte sur le gril par la crucifixion. Or le pain représente la chair du

Christ, le vin Son sang, instrument de notre rédemption ; la grâce du Christ est figurée par l'huile, sa science par le sel, sa prière par l'encens.

Le tabernacle mobile signifie la condition changeante de la vie humaine, tandis que le temple, fixé et stable, signifie la condition de la vie future qui exclut tout changement. A quoi se rattache le fait que, dans la construction du temple, « on n'entendit aucun bruit de marteau ou de hache », ce qui signifie qu'aucun trouble ou tumulte n'affectera la vie future.

D'une autre façon, le tabernacle représente le régime de la loi ancienne, et le temple de Salomon celui de la loi nouvelle. Ces fêtes ont aussi une explication figurative. Le sacrifice quotidien symbolise la perpétuité du Christ, Agneau de Dieu. Le nom de "sacrements" appartient proprement aux rites consécatoires dont la vertu députait en quelque façon au culte divin. La raison figurative de la Pâque se découvre aisément :

- l'immolation de l'agneau représentait l'immolation du Christ, selon la formule de S. Paul : « Le Christ notre Pâque a été immolé » (1 Co 5, 7).
- Le sang de l'agneau, qui préservait de l'extermination ceux qui en avaient marqué le linteau de leur porte, signifie la foi en la passion du Christ dans le cœur et la bouche des croyants, foi qui nous délivre du péché et de la mort, Ces viandes qu'on mangeait signifiaient la manducation du Corps du Christ dans le Sacrement. On les mangeait rôties au feu, pour symboliser la passion ou la charité du Christ ; avec du pain sans levain, pour représenter la pureté de vie des fidèles qui prennent le Corps du Christ, selon le mot de S. Paul (1 Co 5, 8) : « Célébrons la Pâque avec les azymes de la pureté et de la vérité. »
- On y ajoutait les herbes amères, pour marquer qu'il est nécessaire à ceux qui prennent le Corps du Christ de se repentir de leurs péchés.
- Les reins doivent être ceints de la ceinture de chasteté.
- Les sandales aux pieds sont les exemples des Pères qui ont vécu autrefois.
- Les bâtons tenus à la main symbolisent la vigilance pastorale.
- Enfin, il est prescrit de manger l'agneau pascal dans la maison, c'est-à-dire dans l'Église catholique et non dans les conventicules des hérétiques.

Un certain nombre de Sacrements de la loi nouvelle eurent dans la loi ancienne leur correspondant figuratif.

- La circoncision correspond au Baptême, Sacrement de la foi : « Vous avez reçu la circoncision de Notre Seigneur Jésus Christ, ensevelis avec Lui par le Baptême » (Col 2, 11).
- Le repas de l'agneau pascal a pour pendant le Sacrement de la sainte Eucharistie dans la loi nouvelle.
- A l'ensemble des purifications de la loi ancienne répond maintenant le Sacrement de Pénitence,
- et à la consécration des pontifes et des prêtres le Sacrement de l'Ordre.
- Mais le Sacrement de la Confirmation, signe de la plénitude de la grâce, ne pouvait avoir aucun correspondant parmi les sacrements de la loi ancienne ; ce n'était pas encore le temps de la plénitude, puisque, dit l'apôtre aux Hébreux (7, 19), « la loi n'a amené personne à la perfection ».
- Pas davantage le Sacrement de l'Extrême-Onction, parce qu'il dispose immédiatement à entrer dans la gloire et que sous la loi ancienne le prix n'était pas encore payé qui devait en ouvrir l'accès.
- Quant au Mariage, il existait bien sous la loi ancienne en tant que fonction de nature, mais non comme Sacrement de l'union du Christ et de l'Église, cette union n'étant pas encore réalisée. C'est si vrai que la loi ancienne admettait l'acte de répudiation, ce qui contredit le sens même du Sacrement.

La mort spirituelle provoquée en général par toute espèce de péché est signifiée par l'impu-  
reté du cadavre ; celle de la lèpre représente la souillure de la doctrine hérétique, soit parce que  
l'hérésie est contagieuse comme la lèpre, soit parce qu'il n'est point de doctrine fausse où ne  
se mêle quelque élément de vérité, de même que sur la peau du lépreux il y a une juxtaposition  
de taches et de parties intègres.

Deutéronome (22, 5) : « La femme ne portera pas un habit d'homme, ni l'homme un habit  
de femme »,

- L'autruche est un oiseau mais qui ne peut voler et ne quitte pas le sol : elle est le type  
des serviteurs de Dieu qui s'embarrassent des affaires du siècle.
- La chouette dont l'œil perce les ténèbres mais qui est aveugle en plein jour ressemble à  
ces gens qui sont pleins de finesse dans le temporel mais sont obtus dans les choses  
spirituelles.
- La mouette qui nage et qui vole représente ceux qui respectent à la fois le Baptême et la  
circoncision, ou bien ceux qui prétendent s'élever sur les ailes de la contemplation tout  
en demeurant plongés dans les plaisirs.
- L'aigle vole très haut, c'est l'orgueil qui est interdit ; avec le grillon, qui s'attaque aux  
chevaux et aux hommes, c'est la cruauté des puissants ; avec l'émerillon qui se repaît  
de petits oiseaux, ce sont ceux qui écrasent les pauvres.
- Le milan, spécialement rusé, représente les fourbes ; le vautour qui dans le sillage des  
armées compte sur les cadavres pour se nourrir, signifie ceux qui exploitent à leur profit  
les décès et les troubles.
- Les oiseaux du genre des corbeaux désignent ceux que les plaisirs ont remplis de noir-  
ceur, si l'on veut ceux qui n'ont pas de bons sentiments, puisque le corbeau, une fois  
sorti de l'arche, n'y revint plus.
- L'épervier qui fournit ses services au chasseur ressemble à ceux qui aident les grands à  
dépouiller les pauvres.
- Le hibou cherche sa nourriture la nuit et se cache le jour, comme les débauchés qui  
cherchent l'obscurité pour perpétrer leurs œuvres de ténèbres.
- Le plongeon qui est apte à demeurer longtemps sous l'eau représente les gourmands  
plongés dans un flot de délices.
- L'ibis est un oiseau d'Afrique, au long bec, qui se nourrit de serpents (c'est peut-être le  
même que la cigogne) : il signifie les envieux qui s'engraissent des serpents, c'est-à-  
dire des malheurs d'autrui.
- Le cygne, à la robe toute blanche, a un long cou qui lui permet de tirer sa nourriture des  
profondeurs de la terre ou de l'eau ; il peut représenter ces gens qui sous les dehors  
éclatants de la justice n'aspirent qu'aux avantages temporels.
- Le pélican est un oiseau des régions orientales, qui a un long bec et certains sacs dans  
le gosier où il dépose d'abord sa nourriture qu'il avale après un moment : c'est l'image  
des avarés qui se préoccupent trop de mettre de côté ce qui leur est nécessaire.
- La sarcelle, à la différence des autres oiseaux, a une patte palmée en vue de la nage et  
une patte divisée en vue de la marche, ce qui fait qu'elle nage à la manière des canards  
et marche sur terre comme une perdrix ; elle ne boit qu'en mangeant, car elle humecte  
toute nourriture : c'est le type de ceux qui ne veulent rien faire au gré d'autrui, mais  
n'assaisonnent leurs actes qu'à l'eau de leur volonté propre.
- La chevêche, vulgairement appelée faucon, représente ceux « dont les pieds sont rapides  
pour aller verser le sang », selon le Psaume (14).
- Le pluvier, bête babillarde, signifie les bavards.
- La huppe fait son nid dans les ordures et se nourrit d'excréments pestilentiels, mais son  
chant qui ressemble à un gémissement signifie ce que S. Paul (2 Co 7, 10) appelle "la  
tristesse mondaine" qui produit la mort chez les hommes impurs.

- La chauve-souris vole au ras du sol ; tels ceux qui, dotés de la science du siècle, n'ont de goût que pour les choses terrestres.

C'est que la consommation des produits du sol dénote une certaine simplicité de vie, tandis que l'alimentation carnée marque un certain raffinement en quelque recherche ; alors que la terre produit spontanément les végétaux ou du moins qu'on peut les lui faire produire en abondance sans grand effort, il faut beaucoup de travail pour l'élevage des animaux ou simplement pour leur capture. Aussi le Seigneur, voulant ramener son peuple à un mode de vie plus simple, multiplia les prohibitions dans le domaine animal, mais n'en fit aucune en ce qui concerne les végétaux.

Selon l'Écclésiastique (19, 27), « l'habit nous renseigne sur celui qui le porte ». Le Seigneur a donc voulu que son peuple se distinguât des autres non seulement par la marque charnelle de la circoncision, mais encore par un caractère distinctif dans le vêtement. Il fut donc interdit de porter des vêtements en tissu mélangé de laine et de lin, et de revêtir l'habit de l'autre sexe. Par là on combattait aussi la luxure ; en même temps que le caprice des combinaisons vestimentaires, on excluait tout dérèglement dans les rapports charnels. On sait d'ailleurs que le travesti attise le désir et donne lieu à la licence.

Au sens figuratif, avec le vêtement tissé de lin et de laine, il est interdit de marier la simplicité de l'innocence que représente la laine, avec les roueries de la malice signifiées par le lin. D'autre part la femme ne doit pas s'arroger l'enseignement ou d'autres fonctions qui reviennent à l'homme, ni l'homme ne doit se laisser aller à des mœurs efféminées.

Il y a dans l'homme une double affectivité, l'une selon la raison, l'autre selon la passion sensible. Quand on nous dit : « Tu ne sèmeras pas une autre semence dans ta vigne », il faut comprendre spirituellement que nulle doctrine étrangère ne doit être semée dans l'Église, vigne des âmes. Pareillement, le champ qu'est l'Église ne doit pas êtreensemencé de graines différentes, c'est-à-dire de la doctrine catholique et de la doctrine hérétique. La purification du péché n'a jamais pu se faire que par le Christ, « qui enlève les péchés du monde », comme dit S. Jean (1, 29). Et parce que le mystère de l'Incarnation et de la Passion du Christ n'était pas encore effectivement réalisé, les cérémonies de la loi ancienne ne pouvaient pas posséder réellement en elles-mêmes la vertu qui découle du Christ incarné et crucifié, comme la contiennent les Sacraments de la loi nouvelle. Aussi ne pouvaient-elles pas purifier du péché. Toutefois, dès le temps de la loi, les âmes croyantes pouvaient par la foi s'unir au Christ incarné et crucifié, et ainsi elles étaient justifiées en vertu de la foi au Christ qu'elles professaient de quelque manière en observant les cérémonies qui figuraient le Christ.

Mais le culte extérieur doit s'adapter au culte intérieur, fait de foi, d'espérance et de charité Car les rites païens étaient répudiés comme absolument illicites et de tout temps condamnés par Dieu, tandis que le rite légal, ayant été institué par Dieu pour figurer le Christ, trouvait sa fin en ce sens que la passion du Christ accomplissait.

Les préceptes judiciaires ne furent en vigueur que pour un temps, et ils ont été vidés de leur sens à l'avènement du Christ, mais en un autre sens que les préceptes cérémoniaux.

- Car ceux-ci furent abrogés de telle sorte que non seulement ils sont morts, mais qu'ils tuent ceux qui les observent depuis le Christ et surtout depuis la diffusion de l'Évangile.
- C'est l'intention d'observer les préceptes judiciaires comme une obligation légale qui porterait atteinte à la vérité de la foi, car on signifierait ainsi que le statut du peuple ancien dure toujours et que le Christ n'est pas encore venu.

Ces préceptes judiciaires faisaient régner dans le peuple la justice et l'équité, mais selon les exigences de sa condition d'alors. Celle-ci a dû changer après le Christ, au point qu'il n'y a plus dans le Christ, à distinguer les Juifs des païens, comme on le faisait auparavant.

***IaIIae Q105 a. 1 Les dispositions de la loi ancienne en ce qui concerne les gouvernants étaient-elles satisfaisantes ?***

**Si la royauté est la meilleure forme de gouvernement, la tyrannie en est la pire déformation.** Or la beauté d'un établissement politique tient à une bonne organisation des pouvoirs. La loi assura donc au peuple cette bonne organisation.

Deux points sont à observer dans la bonne organisation du gouvernement d'une cité ou d'une nation.

- D'abord que tout le monde participe plus ou moins au gouvernement, car il y a là une garantie de paix civile, et tous chérissent et soutiennent un tel état de choses.
- L'autre point concerne la forme du régime ou de l'organisation des pouvoirs ; on sait qu'il en est plusieurs, distinguées par Aristote, mais les plus remarquables sont la royauté, ou domination d'un seul selon la vertu, et l'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement des meilleurs, ou domination d'un petit nombre selon la vertu.

Voici donc l'organisation la meilleure pour le gouvernement d'une cité ou d'un royaume : à la tête est placé, en raison de sa vertu, un chef unique ayant autorité sur tous ; puis viennent un certain nombre de chefs subalternes, qualifiés par leur vertu ; et cependant la multitude n'est pas étrangère au pouvoir ainsi défini, tous ayant la possibilité d'être élus et tous étant d'autre part électeurs.

**Tel est le régime parfait, heureusement mélangé de monarchie par la prééminence d'un seul, d'aristocratie par la multiplicité de chefs vertueusement qualifiés, de démocratie enfin ou de pouvoir populaire du fait que de simples citoyens peuvent être choisis comme chefs, et que le choix des chefs appartient au peuple.**

Et tel fut le régime institué par la loi divine.

- En effet, Moïse et ses successeurs gouvernaient le peuple en qualité de chefs uniques et universels, ce qui est une caractéristique de la royauté.
- Mais les soixante-douze anciens étaient élus en raison de leur mérite (Dt 1, 15) : « Je pris dans vos tribus des hommes sages et considérés, et je les établis comme chefs » ; voilà l'élément d'aristocratie.
- Quant à la démocratie, elle s'affirmait en ce que les chefs étaient pris dans l'ensemble du peuple, (Ex 18, 21) : « Choisis parmi tout le peuple des hommes capables etc. » ; et que le peuple aussi les désignait (Dt 1, 13) : « Présentez, pris parmi vous, des hommes sages. » L'excellence des dispositions légales est donc incontestable en ce qui touche à l'organisation des pouvoirs.

**La royauté est la forme la meilleure de gouvernement, si elle reste saine ; mais elle dégénère facilement en tyrannie, à cause du pouvoir considérable qui est attribué au roi, si celui qui détient un tel pouvoir n'a pas une vertu parfaite,** comme dit Aristote : « Il n'appartient qu'au vertueux de soutenir comme il faut les faveurs de la fortune. » Or la vertu parfaite est rare ; les Juifs étaient particulièrement cruels et enclins à la rapacité, et c'est par ces vices surtout que les hommes versent dans la tyrannie. C'est pourquoi le Seigneur ne leur assigna pas dès le début un roi revêtu de l'autorité souveraine, mais un juge et un gouverneur qui veillèrent sur eux. C'est plus tard, à la demande du peuple et comme sous le coup de la colère, qu'Il leur accorda un roi, disant clairement à Samuel, (1 S 8, 7) : « Ce n'est pas toi qu'ils ont écarté, c'est Moi, ne supportant plus que Je règne sur eux. »

- Dès le début toutefois, Dieu a posé quelques règles concernant la royauté, et d'abord la manière de désigner le roi, avec cette double clause que dans le choix du roi on aurait recours au jugement du Seigneur, et qu'on ne prendrait pas pour roi un étranger, parce que les rois de cette sorte ont coutume de ne s'attacher guère aux gens qui leur sont soumis et, par conséquent, de ne pas s'occuper d'eux.
- Ensuite, Dieu détermina quelle serait, les rois une fois établis, leur situation personnelle, limitant le nombre de leurs chars et de leurs chevaux et aussi de leurs femmes, ainsi que l'étendue de leurs richesses, car c'est par de telles convoitises que les princes sont amenés à verser dans la tyrannie et à s'écarter de la justice. Puis fut réglée leur attitude à l'égard de Dieu ; toujours ils auraient à lire et à méditer Sa loi, remplis sans cesse de crainte et d'obéissance.
- Enfin, envers leurs sujets, ils n'affecteraient pas un mépris superbe, se garderaient de les opprimer et ne s'écarteraient pas de la justice.

L'accès au sacerdoce était héréditaire. Et cela pour qu'il soit davantage honoré, puisque n'importe quel homme du peuple ne pouvait devenir prêtre, ce qui tournait à l'honneur du culte divin.

D'après Aristote, ce qui mène à la ruine tant de cités et de royaumes, c'est surtout le fait que les héritages tombent aux mains des femmes. En voici le sens mystique : la génisse enlevée au troupeau représente la chair du Christ ; elle n'a pas porté le joug, car elle n'a point péché ; elle n'a pas divisé la terre par le soc de la charrue, entendez qu'elle ne « s'est souillée d'aucune marque de rébellion ». Si la génisse mourait dans un vallon en friche, cela signifiait le mépris dont fut entourée la mort du Christ, par laquelle tous les péchés sont lavés et le diable désigné comme auteur de l'homicide.

De même, selon Aristote, c'était une règle chez certaines nations de réserver la qualité de citoyens à ceux dont l'aïeul, voire le trisaïeul, avait résidé dans la cité. **Et cela se comprend, à cause des multiples inconvénients occasionnés par la participation prématurée des étrangers au maniement des affaires publiques, si, avant d'être affermis dans l'amour du peuple, ils entreprenaient quelque chose contre lui.** C'est pourquoi, selon les dispositions de la loi, certaines nations plus ou moins liées avec les juifs, comme les Égyptiens au milieu desquels ils étaient nés et avaient grandi, les Édomites descendants d'Ésaü, le frère de Jacob, étaient accueillis dès la troisième génération dans la communauté du peuple. D'autres au contraire qui avaient montré de l'hostilité pour les juifs, comme les descendants d'Ammon et de Moab, n'y étaient jamais admis ; quant aux Amalécites qui leur avaient été particulièrement hostiles et ne leur étaient liés à aucun degré de parenté, on devait à jamais les traiter en ennemis. De même en effet qu'un individu porte la peine de la faute qu'il a commise, pour qu'intimidés par ce spectacle les autres cessent de mal faire, de même aussi une nation ou une cité peut être punie à raison d'un péché pour que les autres s'abstiennent de les imiter.

Ceux qui avaient eu de nombreux enfants recevaient des témoignages particuliers de considération. L'Évangile contient les enseignements tendant au mépris du monde, ce mépris qui rend l'homme apte à recevoir la grâce de l'Esprit Saint : « Le monde (entendons : ceux qui aiment le monde) ne peut recevoir le Saint-Esprit »

Nul n'a jamais possédé la grâce du Saint-Esprit si ce n'est par la foi au Christ, explicite ou implicite. Si donc un homme qui a reçu la grâce de la nouvelle alliance vient à pécher, il mérite une peine plus sévère parce qu'il abuse de bienfaits plus grands et ne tire pas parti du secours qui lui est donné. la loi nouvelle est la loi de grâce. Il fallait d'abord que l'homme fût abandonné à lui-même dans l'état de la loi ancienne ; ainsi tombant dans le péché et connaissant sa faiblesse, il reconnaîtrait qu'il a besoin de la grâce. Il y eut toutefois, sous le régime de l'ancienne

alliance, des gens qui possédaient la charité et la grâce de l'Esprit Saint et aspiraient avant tout aux promesses spirituelles et éternelles, en quoi ils se rattachaient à la loi nouvelle.

Inversement, il existe sous la nouvelle alliance des hommes charnels, encore éloignés de la perfection de la loi nouvelle : pour les inciter aux œuvres vertueuses, la crainte du châtement et certaines promesses temporelles ont été nécessaires, jusque sous la nouvelle alliance.

En tout cas, même si la loi ancienne prescrivait la charité, elle ne donnait pas l'Esprit Saint, par qui « la charité est répandue dans nos cœurs » (Rm 5, 5). L'herbe est produite d'abord, dans la loi naturelle, puis vient l'épi, dans la loi de Moïse ; et enfin le grain solide dans l'évangile. » Ainsi donc, la loi nouvelle est dans l'ancienne comme le grain est dans l'épi. Mais les actes intérieurs, quand il s'agit d'activité vertueuse, offrent une autre sorte de difficulté : par exemple, celle de réaliser l'œuvre vertueuse avec promptitude et plaisir. En cela réside la difficulté de la vertu : ce qui est très difficile à qui ne possède pas la vertu, devient cependant facile grâce à elle. Or, à cet égard, la loi nouvelle, qui condamne les désordres intérieurs de l'âme, est plus exigeante en ses préceptes que la loi ancienne. Ses commandements ne sont pas difficiles » (1 Jn 5, 3), sur quoi S. Augustin remarque : « **Pas difficiles si l'on aime, mais difficiles si l'on n'aime pas.** » Il n'est rien de dur et de rigoureux que l'amour ne rende aisé et comme négligeable. L'inclination de l'*habitus* se conforme à l'inclination de la nature ; au contraire, si l'*habitus* était opposé à la nature, l'homme n'agirait pas selon ce qu'il est, mais selon une corruption qui s'impose à lui du dehors.

Donc, puisque la grâce de l'Esprit Saint nous est infusée à la façon d'un *habitus* intérieur nous inclinant aux œuvres de la justice, elle nous fait librement accomplir les œuvres que la grâce appelle, et éviter celles qui la contrarient. Les disciples étaient encore, en effet, comme de petits enfants formés par le Christ, et il fallait que Celui-ci leur donnât quelques instructions spéciales, comme font tous les supérieurs envers leurs sujets ; d'autant plus qu'Il devait les habituer peu à peu à abandonner toute préoccupation, temporelle, pour les rendre propres à prêcher l'Évangile par toute la terre.

### ***IaIIae Q108 a. 3 La loi nouvelle éduque-t-elle bien les hommes pour leurs actes intérieurs ?***

Le Seigneur signifie que son discours renferme au complet tous les préceptes propres à ordonner la vie chrétienne. » Le discours prononcé par le Seigneur sur la montagne contient un enseignement complet de vie chrétienne. Le Seigneur commence donc par régler la volonté de l'homme conformément aux divers préceptes de la loi, si bien qu'il s'abstienne non seulement des œuvres extérieures qui sont objectivement mauvaises, mais même des fautes intérieures et des occasions de mal faire.

Tout le culte corporel défini dans la loi devait être transformé en un culte spirituel : « L'heure vient où vous n'adorerez plus le Père sur cette montagne-ci ni à Jérusalem, mais où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité » (Jn 4, 21 et 23).

Honneurs, richesses, plaisirs, voilà selon S. Jean le résumé de tous les biens terrestres : « Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie » (1 Jn 3, 18), c'est-à-dire délices charnelles, richesses, et poursuite de la gloire et des honneurs.

S'il mentionne trois œuvres explicitement, c'est qu'elles résument toutes les autres, car

- **tout ce qu'on fait pour maîtriser ses convoitises se ramène au jeûne ;**
- **pour aimer le prochain, à l'aumône ;**
- **pour rendre un culte à Dieu, à la prière.**

Le Seigneur n'a pas condamné la sollicitude nécessaire, mais un souci excessif. Or, il y a quatre excès à éviter dans le souci des biens temporels :

1° Nous ne mettrons pas en eux notre fin, et nous ne servirons pas Dieu en vue d'avoir le vivre et le vêtement : « N'amassez pas de trésors, etc. »

2° Nous ne nous inquiéterons jamais du temporel sans compter sur le secours divin : « Votre Père sait bien que vous avez besoin de tout cela » (Mt 6, 32).

3° La sollicitude ne doit pas être présomptueuse, comme chez celui qui se flatte d'obtenir le nécessaire par sa propre industrie et sans l'aide de Dieu, ce que le Seigneur condamne en observant que « nul ne peut ajouter à sa taille » (Mt 6, 27).

4° On a tort de se préoccuper avant l'heure, autrement dit de s'inquiéter maintenant de ce qui n'est pas le souci du moment présent, mais celui de l'avenir ; et à cet égard il est écrit : « Ne soyez pas inquiets pour le lendemain » (Mt 6, 34).

### ***IaIIae Q108 a. 4 Convenait-il que fussent proposés dans la loi nouvelle certains conseils déterminés ?***

Le Christ est par excellence le sage et l'ami, et donc Ses conseils sont parfaitement avantageux et appropriés. Aussi convient-il que la loi nouvelle, loi de liberté, à la différence de la loi ancienne qui était une loi de servitude, ait fait une place aux conseils, en plus des préceptes. Il faut qu'il y ait des conseils sur les dispositions qui permettent d'atteindre cette fin dans les meilleures conditions et avec plus de facilité.

**Or l'homme se trouve situé entre les réalités de ce monde et les biens spirituels qui constituent la béatitude éternelle, de telle sorte que plus il penche d'un côté plus il s'éloigne de l'autre, et inversement.** S'enfoncer totalement dans les réalités terrestres, au point d'y fixer sa fin, d'en faire la raison et la règle de ses actions, c'est déchoir totalement des biens spirituels ; un tel désordre est exclu par les préceptes.

Cependant le renoncement total au monde n'est pas indispensable pour atteindre la fin en question, car on peut parvenir à la béatitude éternelle tout en usant des biens terrestres, pourvu qu'on n'en fasse pas sa fin. Mais on y parviendra avec plus de facilité si l'on renonce totalement aux biens de ce monde, et c'est pourquoi l'Évangile donne des conseils en ce sens.

Or les biens de ce monde, relatifs à la pratique de la vie humaine, se ramènent à trois : les richesses extérieures, les délices charnelles et les honneurs, respectivement liés à la convoitise des yeux, à la convoitise de la chair et à l'orgueil de la vie, que dénonce S. Jean (1 Jn 2, 16). Les conseils évangéliques comportent le renoncement total, autant qu'il est possible, à ces trois biens.

**Sur ce triple renoncement se fonde aussi toute vie religieuse, par où l'on s'engage dans l'état de perfection, car on renonce**

- **aux richesses par la pauvreté,**
- **aux plaisirs de la chair par la chasteté perpétuelle,**
- **à l'orgueil de la vie par la servitude de l'obéissance.**

Quand le Seigneur propose les conseils évangéliques, Il mentionne régulièrement, de la part du sujet, une disposition à les pratiquer. Ainsi,

- pour le conseil de pauvreté perpétuelle (Mt 19, 21) il dit d'abord : « Si tu veux être parfait », puis il ajoute : « Va et vends tout ce que tu possèdes. »
- De même, quand il donne ce conseil de chasteté perpétuelle : « Il y a des eunuques qui se sont rendus tels à cause du royaume de Dieu », Il ajoute tout de suite : « Que celui qui peut comprendre, comprenne » (Mt 19, 12).
- S. Paul dit aussi, après avoir conseillé la virginité : « Je dis cela dans votre intérêt, non pour vous tendre un piège » (1 Co 2, 35).

**Le suivre, en effet, c'est L'imiter, mais c'est aussi obéir à Ses commandements,** dans le sens où il disait : « Mes brebis entendent Ma voix et elles Me suivent » (Jn 10, 27).

## **LA GRACE (Ia IIae 109-114)**

### *IaIIae Q109 a. 1 L'homme peut-il sans la grâce, connaître quelque chose de vrai ?*

**L'homme peut sans la grâce et par lui-même, parvenir à la vérité.** Connaître la vérité, c'est faire usage de la lumière intellectuelle ou la mettre en exercice.

Et donc, si parfaite qu'on suppose une nature, corporelle ou spirituelle, elle ne peut passer à l'action sans être mue par Dieu. Bien plus, ce n'est pas seulement toute motion qui vient de Dieu comme du premier moteur, mais toute perfection formelle relève de Lui comme de l'acte premier.

De même, **l'intelligence humaine possède une forme, à savoir la lumière intelligible, qui de soi est suffisante à lui faire connaître certains objets intelligibles ! Ce sont ceux que nous pouvons connaître à partir des choses sensibles. Mais il est d'autres objets intelligibles plus élevés, que l'intelligence ne peut connaître si elle n'est perfectionnée par une lumière plus puissante, comme la lumière de foi ou de prophétie. Cette lumière, on l'appelle lumière de grâce, parce qu'elle est surajoutée à la nature.**

Mais il n'a pas besoin dans tous les cas, pour connaître la vérité, d'une nouvelle illumination surajoutée à l'illumination naturelle ; c'est seulement dans les cas qui dépassent la connaissance naturelle, que ce besoin existe.

De là vient que la lumière naturelle innée dans l'âme est elle-même une illumination de Dieu par laquelle Il nous éclaire pour connaître les objets qui appartiennent à la connaissance naturelle. Pour cela, aucune autre illumination n'est requise, mais seulement pour les objets qui dépassent la connaissance naturelle.

### *IaIIae Q109 a. 2 L'homme peut-il sans la grâce de Dieu, vouloir et faire quelque chose de bien ?*

**Sans la grâce, que ce soit en pensée, en vouloir, en amour ou en action, les hommes ne font absolument aucun bien.**

Dans l'état de nature intègre, pour ce qui est de la forme dont procède l'opération, elle suffisait à rendre l'homme capable, par ses seules forces naturelles, de vouloir et de faire le bien proportionné à sa nature, auquel est ordonnée la vertu acquise ; mais non le bien qui dépasse la nature, auquel est ordonnée la vertu infuse.

Au contraire, **dans l'état de nature corrompue, l'homme est impuissant, même en ce qui regarde sa nature, et il ne peut, par ses seules forces naturelles, accomplir tout le bien qui lui est proportionné.**

Il reste que l'homme, dans cet état, peut, par sa vertu naturelle, réaliser quelque bien particulier comme bâtir des maisons, planter des vignes.

Ainsi donc, dans l'état de nature intègre, l'homme a besoin d'une vertu surajoutée à la vertu naturelle uniquement pour accomplir et vouloir le bien surnaturel. Mais, **dans l'état de nature corrompue, il en a besoin à un double titre : d'abord pour être guéri ; ensuite pour accomplir le bien surnaturel, lequel est le bien méritoire. En outre, dans l'un comme dans l'autre état, l'homme a besoin du secours divin pour être mû à bien agir.**

Il faut bien en venir finalement à un principe extérieur qui meut le libre arbitre de l'homme ; ce principe, supérieur à l'esprit humain, c'est Dieu, comme le prouve Aristote. C'est pourquoi l'esprit d'un homme sain n'a pas une telle maîtrise sur son acte qu'il n'ait besoin d'être mû par Dieu. A plus forte raison en est-il ainsi du libre arbitre de l'homme devenu infirme après le péché, car il est empêché d'accomplir le bien du fait de la corruption de la nature.

**Pécher n'est pas autre chose que manquer au bien qui convient à la nature de chacun.** Or, de même que la créature n'existe que par un autre et que, considérée en elle-même, elle est néant, de même a-t-elle besoin d'être conservée par un autre dans le bien qui convient à sa nature. Par elle-même en effet elle peut se dérober au bien, tout comme elle peut retourner au néant si elle n'est conservée par Dieu. **Même le vrai, l'homme ne peut le connaître sans le secours divin.**

### ***IaIIae Q109 a. 3 L'homme peut-il sans la grâce, aimer Dieu par-dessus toutes choses ?***

L'homme pouvait, par ses seules forces naturelles, aimer Dieu plus que lui-même et par-dessus tout. Or, aimer Dieu par-dessus tout est connaturel à l'homme, et aussi bien à toute créature, non seulement rationnelle mais irrationnelle, et même inanimée, selon le mode d'aimer qui convient à chaque créature.

Or, il est manifeste que le bien de la partie est pour le bien du tout. Dieu fait converger toutes choses vers l'amour de lui-même.

Il faut donc conclure que l'homme, dans l'état de nature intègre, n'avait pas besoin, pour aimer Dieu naturellement par-dessus tout, du don d'une grâce surajoutée aux dons naturels, bien qu'il lui fallût à cet effet le secours de Dieu, premier moteur. Mais, **dans l'état de nature corrompue, l'homme a besoin du secours de la grâce qui vient guérir la nature.**

La charité est supérieure à la dilection naturelle de Dieu, en ce qu'elle comporte une certaine promptitude et délectation, comme il arrive pour tout habitus vertueux, si on le compare à l'acte bon issu de la simple raison naturelle dépourvue d'*habitus*.

**Notre intelligence peut atteindre, par sa connaissance naturelle, certaines choses qui sont au-dessus d'elle, comme c'est évident pour la connaissance naturelle de Dieu. Mais cela signifie que notre nature ne peut produire un acte qui dépasse les limites de sa puissance ; or tel n'est pas l'acte qui consiste à aimer Dieu par-dessus tout, puisque cet acte, nous venons de le dire, est naturel à toute créature.**

Le suprême degré de l'amour est celui dont Dieu est aimé comme celui qui est lui-même notre béatitude.

### ***IaIIae Q109 a. 4 L'homme peut-il sans la grâce, observer les préceptes de la loi ?***

Il appartient à l'hérésie pélagienne « de croire que l'homme puisse, sans la grâce, observer tous les commandements divins ».

On peut accomplir les préceptes de la loi d'une double manière.

- D'abord en ce qui regarde la substance même de l'œuvre : par exemple s'il s'agit pour l'homme d'accomplir des œuvres de justice, de force ou de toute autre vertu.
  - Sous ce rapport, l'homme, dans l'état de nature intègre, peut accomplir tous les préceptes de la loi. S'il n'en était pas ainsi, il n'aurait pas pu ne pas pécher, étant donné que le péché n'est autre chose que la transgression des préceptes divins.
  - Mais, **dans l'état de nature corrompue, l'homme ne peut observer tous les préceptes divins sans la grâce qui vient guérir la nature.**
  
- Au second point de vue, on peut observer les préceptes de la loi non seulement en ce qui regarde la substance même de l'œuvre, mais aussi quant à la manière de les accomplir, c'est-à-dire par charité. Sous ce rapport, **que ce soit dans l'état de nature intègre ou de nature corrompue, l'homme est incapable, sans la grâce, d'observer les préceptes de la loi.** Ajoutons que, dans les deux cas, l'homme a toujours besoin du secours de Dieu qui le meut à accomplir les préceptes.

Ce que nous ne pouvons faire qu'avec le secours divin ne nous est pas tout à fait impossible. Le précepte de l'amour de Dieu, l'homme ne peut pas l'accomplir par ses seules forces naturelles de la manière dont il est accompli par la charité.

### ***IaHae Q109 a. 5 Sans la grâce, l'homme peut-il mériter la vie éternelle ?***

La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle. Et s'il parle ainsi, c'est, dit la Glose, « pour nous faire comprendre que Dieu nous conduit à la vie éternelle par Sa miséricorde ». La vie éternelle est une fin qui dépasse la capacité de la nature humaine.

C'est pourquoi **l'homme ne peut, par ses seules forces naturelles, produire des œuvres méritoires qui soient proportionnées à la vie éternelle ; il lui faut nécessairement pour cela une efficacité supérieure, qui est celle de la grâce. L'homme ne peut donc, sans la grâce, mériter la vie éternelle.** Ce qu'il peut faire, ce sont des œuvres qui lui permettront d'atteindre quelque bien qui lui soit connaturel : ainsi il peut « cultiver son champ, boire, manger, avoir un ami » etc., dit S. Augustin dans sa troisième réponse contre les pélagiens.

**L'homme, par sa volonté, fait des œuvres méritoires de la vie éternelle. Mais, comme le dit encore S. Augustin, il faut, pour cela, que sa volonté soit préparée par la grâce de Dieu. Pour observer les préceptes de la loi selon le mode requis qui rend méritoire leur observation, il faut la grâce.**

### ***IaHae Q109 a. 6 L'homme peut-il sans la grâce, se préparer à la grâce ?***

**« Personne ne peut venir à moi si le Père qui M'a envoyé ne l'attire. » Mais si l'homme pouvait se préparer lui-même à la grâce, il n'aurait pas besoin d'y être attiré par un autre. C'est donc qu'il ne peut le faire sans le secours de la grâce.**

Il y a une double préparation de la volonté au bien.

- L'une la dispose à bien agir, et à jouir de Dieu. Une telle préparation de la volonté ne peut se faire sans le don habituel de la grâce qui est au principe de l'œuvre méritoire.
- L'autre préparation s'entend de cette disposition de la volonté humaine qui la rend apte à obtenir le don de la grâce habituelle. Pour se préparer à la réception de ce don, on ne peut présupposer un autre don habituel dans l'âme, car on remonterait ainsi à l'infini. Mais il faut présupposer un secours gratuit de Dieu qui meuve l'âme antérieurement ou lui inspire le propos du bien à faire.

Dieu étant la cause motrice absolument première, c'est sous Sa motion que toutes choses se portent vers Lui sous la raison générale de bien, selon laquelle chaque être tend à s'assimiler à Dieu à sa manière propre.

**L'homme ne peut se préparer à recevoir la lumière de la grâce sans un secours gratuit de Dieu exerçant sur lui sa motion intérieure.** Certes, la conversion de l'homme à Dieu se fait par le libre arbitre, et en ce sens il est prescrit à l'homme de se tourner vers Dieu. Mais **le libre arbitre ne peut se tourner vers Dieu si Dieu ne le tourne vers lui, selon ce texte de Jérémie (31, 18) : « Fais-moi revenir et je reviendrai, car Vous êtes le Seigneur, mon Dieu » ; et dans les Lamentations (5, 21) : « Fais-nous revenir à Vous, Seigneur, et nous reviendrons. » L'homme ne peut rien faire s'il n'est mû par Dieu, selon S. Jean (15, 5) : « Sans Moi vous ne pouvez rien faire. »**

C'est pourquoi, lorsqu'on dit que l'homme fait ce qui est en son pouvoir, on veut dire : en tant qu'il est mû par Dieu. Il appartient en effet à l'homme de préparer son âme, parce qu'il le fait par son libre arbitre. Mais il ne peut le faire sans l'aide de Dieu qui le meut et l'attire à Lui.

### ***IaHae Q109 a. 7 L'homme peut-il sans la grâce, se relever du péché ?***

Le péché, comme le montre S. Jean Damascène est un acte qui va contre la nature. Si l'homme possède une nature qui puisse le justifier, il s'ensuit que la mort du Christ est vaine et sans objet, ce qui est inadmissible. Donc **l'homme ne peut par lui-même être justifié, c'est-à-dire passer de l'état de péché à l'état de justice.**

D'aucune manière l'homme ne peut se relever du péché par lui-même et sans le secours de la grâce. Car si l'acte du péché passe, la culpabilité demeure ; se relever du péché n'est pas la même chose que cesser de pécher. Se relever du péché, c'est, pour l'homme, restaurer en lui ce qu'il a perdu en péchant.

**Or l'homme, par le péché, encourt un triple dommage : une souillure, la corruption de sa bonté naturelle, et une dette de peine.**

- **Il contracte une souillure, car la laideur du péché le prive de la beauté de la grâce.**
- **Sa bonté naturelle est corrompue car, sa volonté n'étant plus soumise à Dieu, il en résulte que la nature toute entière de l'homme pécheur est privée de son ordre.**
- **Enfin, la dette de peine fait qu'en péchant mortellement il mérite la damnation éternelle.**

Or il est manifeste que chacun de ces trois dommages ne peut être réparé que par Dieu. La beauté de la grâce provient du resplendissement de la divine lumière ; une telle beauté ne peut être restaurée que par une nouvelle illumination de Dieu, d'où la nécessité d'un don habituel qui est la lumière de grâce.

De même, l'ordre de la nature, qui suppose la soumission de la volonté humaine à Dieu, ne peut être rétabli que si Dieu attire à lui la volonté de l'homme.

Enfin la dette de peine éternelle ne peut être remise que par Dieu, contre qui l'offense a été commise et qui est le juge des hommes.

**Pour que l'homme se relève du péché, le secours de la grâce est donc requis, à la fois sous forme de don habituel et sous forme de motion divine intérieure.** L'homme reçoit la lumière de la grâce justificante quand, par son libre arbitre mû par Dieu, il fait l'effort nécessaire pour sortir du péché.

Quand une nature est intègre, elle peut se rétablir elle-même en ce qui lui est conforme et proportionné ; mais, en ce qui dépasse sa nature, elle ne le peut sans un secours extérieur. Or, quand la nature humaine déchoit en commettant le péché, elle perd son intégrité et se trouve corrompue ; c'est pourquoi elle ne peut se rétablir elle-même, pas même en ce qui regarde son bien connaturel, et encore moins pour ce qui est du bien de la justice surnaturelle.

### ***IaIIae Q109 a. 8 L'homme peut-il sans la grâce, éviter le péché ?***

Dans l'état de nature intègre, même sans la grâce habituelle, l'homme pouvait ne pas pécher, ni mortellement ni véniellement : car pécher n'est pas autre chose que s'écarter de ce qui est conforme à la nature, et cela, dans l'état d'intégrité, l'homme pouvait l'éviter. Il avait besoin cependant du secours de Dieu le conservant dans le bien, sans quoi la nature elle-même tomberait dans le néant.

**Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme, pour s'abstenir entièrement du péché, a besoin que la grâce habituelle vienne guérir la nature. Certes, dans cet état, l'homme peut éviter le péché mortel qui relève de la raison, mais il ne peut éviter tout péché véniel, à cause de la corruption de l'appétit inférieur et sensible.**

**Mais que son âme demeure longtemps sans péché mortel, cela n'est pas possible.** Or, quand l'appétit inférieur n'est pas totalement soumis à la raison, il se produit inévitablement des mouvements désordonnés dans l'appétit sensible ; il en sera de même pour la raison de l'homme si elle n'est pas soumise à Dieu ; et de nombreux désordres se produiront dans les actes rationnels eux-mêmes. **Mais parce qu'une telle réflexion n'est pas toujours possible pour l'homme, il ne peut demeurer longtemps sans agir conformément au désordre de sa volonté détournée de Dieu, à moins que celle-ci ne soit promptement remise dans l'ordre par la grâce.** L'homme peut éviter chaque péché pris en particulier ; il ne peut cependant pas

les éviter tous si ce n'est par la grâce. Et **parce que c'est sa faute s'il ne se prépare pas à recevoir la grâce, il s'ensuit que le fait pour lui de ne pouvoir éviter le péché sans la grâce ne l'excuse pas du péché qu'il commet.**

Maintenant encore, tout ce que l'homme veut lui est donné ; mais qu'il veuille le bien, cela lui vient du secours de la grâce.

***IaIIae Q109 a. 9 Une fois qu'il a obtenu la grâce l'homme peut-il par lui-même faire le bien et éviter le péché sans le secours d'une autre grâce ?***

**L'homme, fût-il pleinement justifié, ne peut vivre bien s'il n'est aidé par l'éternelle lumière de la justice divine. L'homme en état de grâce a donc besoin, pour bien vivre dans la rectitude, d'un autre secours de grâce.**

L'homme, pour vivre avec rectitude, a doublement besoin du secours de Dieu.

- Selon un premier mode, il lui faut un don habituel qui guérisse sa nature corrompue, et, l'ayant guérie, l'élève aussi jusqu'à lui faire accomplir des œuvres qui méritent la vie éternelle, car cela dépasse le pouvoir de sa nature.
- Selon un second mode, l'homme a besoin du secours de la grâce par laquelle Dieu le meut à agir.

Pour ce qui est du premier mode de secours, l'homme déjà en état de grâce n'a pas besoin d'une nouvelle grâce habituelle infuse. Mais, sous le second mode, il lui faut un secours de grâce par lequel Dieu le meut à bien agir. Et cela, pour deux raisons :

- D'abord pour une raison générale, en ce sens qu'aucune créature ne peut produire un acte quelconque sinon en vertu de la motion divine.
- Ensuite, pour une raison spéciale, à cause de la condition dans laquelle se trouve la nature humaine. Bien que la grâce en effet la guérisse dans sa partie spirituelle, il demeure en elle une corruption et une infection dans sa partie charnelle qui la rendent, comme dit S. Paul (Rm 7, 25) "asservie à la loi du péché". Il reste aussi une certaine obscurité d'ignorance dans l'intelligence

Toute créature a besoin en effet d'être conservée par Dieu dans le bien qu'elle a reçu de Lui. Même dans l'état de gloire, quand la grâce sera parvenue à sa pleine perfection, l'homme aura encore besoin du secours divin. Ici-bas, il est vrai, la grâce est de quelque manière imparfaite en ce sens qu'elle ne guérit pas totalement l'homme,

***IaIIae Q109 a. 10 L'homme en état de grâce peut-il par lui-même persévérer dans le bien ?***

**L'homme en état de grâce a besoin que la persévérance lui soit accordée par Dieu. Le mot persévérance peut avoir une triple signification :**

- Quelquefois il signifie en un homme l'*habitus* par lequel il est disposé intérieurement à résister avec fermeté aux tristesses envahissantes qui pourraient le détourner de la vertu ; en ce sens, la persévérance est aux tristesses ce que la continence est aux convoitises et aux délectations mauvaises, dit Aristote.
- En un autre sens, la persévérance désigne un *habitus* dont l'acte est le propos que forme un homme de persévérer jusqu'au bout dans le bien. Prise dans l'un et l'autre sens, la persévérance est infusée dans l'âme avec la grâce, comme la continence et les autres vertus.
- Mais la persévérance peut aussi signifier une certaine continuation dans le bien jusqu'à la fin de la vie. Sous ce rapport l'homme en état de grâce n'a certes pas besoin pour persévérer d'une autre grâce habituelle, mais il lui faut un secours divin qui le dirige et le protège contre les assauts de la tentation.

C'est pourquoi, **après avoir été justifié par la grâce, il est nécessaire que l'homme demande à Dieu le don de la persévérance, afin d'être préservé du mal jusqu'à la fin de sa vie.** A beaucoup en effet la grâce est donnée, sans qu'il leur soit donné de persévérer dans la grâce.

Ainsi le don du Christ l'emporte sur la faute d'Adam. Pourtant, dans l'état d'innocence, l'homme pouvait plus facilement persévérer que nous ne le pouvons dans l'état présent, car il n'y avait en lui aucune rébellion de la chair contre l'esprit. Dieu est la vie de l'âme par mode de cause efficiente, mais l'âme est la vie du corps par mode de cause formelle. La grâce, en tant qu'elle est une qualité, n'agit pas sur l'âme par manière de cause efficiente, mais par manière de cause formelle.

L'âme participe imparfaitement à la bonté divine, cette participation qu'est la grâce ne peut se trouver dans l'âme que sous un mode d'être inférieur à celui de l'âme elle-même qui subsiste en soi. La vertu est une disposition de l'être parfait. La lumière de la grâce, qui est participation de la nature divine est autre chose que les vertus infuses, lesquelles sont dérivées de cette lumière et ordonnées à elle.

Par la grâce nous sommes engendrés à nouveau et devenons fils de Dieu. De même en effet que la puissance intellectuelle de l'homme participe de la connaissance divine par la vertu de foi et que sa puissance volontaire participe de l'amour divin par la vertu de charité, de même la nature de l'âme humaine participe, selon une certaine similitude, de la nature divine par le moyen d'une régénération ou d'une création nouvelle.

**L'Apôtre attribue à la grâce ces deux propriétés : de nous rendre agréables à Dieu (*gratia gratum faciens - Gsf*), et d'être gratuitement donnée (*gratia gratis data - charisme*). Sous ce rapport il y aura donc une double grâce.**

- L'une unira l'homme à Dieu : c'est la grâce qui le lui rend agréable (Grâce sanctifiante).
- L'autre permettra à un homme de coopérer au retour vers Dieu d'un autre homme : c'est la grâce gratuitement donnée (charisme).

### ***IaIIae QIII a. 2 La division de la grâce qui rend agréable à Dieu en grâce opérante et grâce coopérante***

« Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi. » Dieu, par Sa coopération, achève en nous ce qu'Il commence par Son opération ; car **Il commence en faisant en sorte, par Son opération, que nous voulions ; Il achève, en coopérant avec nos vouloirs déjà commencés.** On peut donc raisonnablement diviser la grâce en opérante et coopérante.

La grâce peut s'entendre en deux sens : soit comme un secours divin par lequel Dieu nous meut à bien vouloir et à bien agir ; soit comme un don habituel divinement infusé en nous.

En l'un et l'autre sens il convient de diviser la grâce en opérante et coopérante.

- La production d'une œuvre en effet ne s'attribue pas au mobile, mais au moteur. Dès lors, quand notre esprit est mû sans se mouvoir lui-même, Dieu étant le seul moteur, l'opération doit être attribuée à Dieu, et en ce sens on parlera de grâce opérante.
- Mais s'il s'agit d'une œuvre où notre esprit est à la fois moteur et mobile, l'opération ne devra pas seulement être attribuée à Dieu, mais aussi à l'âme ; on parlera alors de grâce coopérante.

Or il y a en nous deux sortes d'actes.

- D'abord l'acte intérieur de la volonté. Pour celui-là la volonté est à l'égard de Dieu dans la relation de ce qui est mû à celui qui le meut : surtout s'il s'agit pour la volonté de

commencer à vouloir le bien alors qu'elle voulait auparavant le mal. Dès lors la grâce par laquelle Dieu meut l'esprit humain à cet acte est dite grâce opérante.

- Mais il y a aussi l'acte extérieur. Celui-ci se faisant sous l'impulsion de la volonté, il en résulte que là l'opération est attribuée à la volonté. Et comme, pour cet acte aussi, Dieu nous aide, tant intérieurement, affermissant la volonté pour qu'elle le veuille jusqu'au bout, qu'extérieurement pour la rendre réalisatrice, le secours divin, dans ce cas, est appelé grâce coopérante.

Dieu ne nous justifie pas sans nous en ce sens que, tandis que nous sommes justifiés, nous consentons, par un mouvement de notre libre arbitre, à l'action divine qui nous justifie. Mais ce mouvement n'est pas cause de la grâce ; il en est l'effet. C'est pourquoi **toute l'œuvre de notre justification relève de la grâce**. Or l'homme, par la grâce opérante, est aidé par Dieu à vouloir le bien. Une fois cette fin fixée, la grâce coopère ensuite avec nous pour nous la faire atteindre.

La même grâce est à la fois opérante et coopérante, mais elle se diversifie par ses effets.

Or la grâce produit en nous cinq effets :

- elle guérit l'âme ;
- elle lui fait vouloir le bien ;
- elle le lui fait accomplir efficacement ;
- elle la fait persévérer dans le bien ;
- elle la fait parvenir à la gloire.

**La grâce prévient pour nous guérir, elle suit pour nous fortifier dans cette guérison ; elle prévient pour nous appeler, elle suit pour nous glorifier.**

- Premièrement, il faut que l'homme ait une pleine connaissance des choses divines, afin de pouvoir en instruire les autres.
- Deuxièmement, il faut qu'il puisse confirmer ou prouver ce qu'il dit, sans quoi son enseignement ne sera pas efficace.
- Troisièmement, il faut qu'il puisse exprimer correctement à ses auditeurs le contenu de sa pensée.

### ***IaHae QIII a. 5 Comparaison entre la grâce qui rend agréable à Dieu et la grâce gratuitement donnée***

C'est donc que **cette grâce (Grâce sanctifiante) est plus noble que la grâce gratuitement donnée (charisme)**. Une vertu est d'autant plus excellente qu'elle est ordonnée à un bien plus élevé ; et la fin est toujours plus importante que les moyens. Or la grâce qui rend agréable à Dieu ordonne immédiatement l'homme à l'union avec la fin ultime. Les grâces gratuitement données au contraire ne sont pour l'homme que des préparations à atteindre la fin ultime ; en effet, la prophétie, les miracles etc., sont pour les hommes comme des invitations à rejoindre la fin ultime. Voilà pourquoi la grâce qui rend agréable à Dieu est bien supérieure à la grâce gratuitement donnée.

Or la grâce gratuitement donnée est ordonnée au bien commun de l'Église, qui est l'ordre ecclésial ; la grâce qui rend agréable à Dieu se réfère au bien commun distinct de l'ensemble, qui est Dieu Lui-même. Mais, par la grâce gratuitement donnée, l'homme ne peut produire dans un autre l'union à Dieu, c'est l'œuvre de la grâce qui rend agréable à Dieu. Or **le don de la grâce dépasse la perfection de toute nature créée, n'étant autre chose qu'une certaine participation de la nature divine qui transcende toute autre nature**. Dans la personne du Christ, l'humanité cause notre salut par la grâce sous l'action de la vertu divine qui est l'agent principal.

Ainsi en est-il des sacrements de la nouvelle loi qui dérivent du Christ : **ils causent la grâce instrumentalement par la vertu du Saint-Esprit qui agit en eux à titre d'agent principal.**

***IaIIae Q112 a. 2 Une certaine disposition, par un acte du libre arbitre, est-elle requise chez celui qui reçoit la grâce ?***

« Préparez vos cœurs au Seigneur. »

- La grâce requiert une certaine préparation, car aucune forme ne peut exister dans une matière si celle-ci ne s'y trouve disposée.
- Mais si nous parlons de la grâce au sens de secours de Dieu portant au bien, sous ce rapport aucune préparation préalable au secours divin n'est requise de la part de l'homme ; bien plutôt toute préparation qui se trouve dans l'homme a nécessairement pour origine le secours de Dieu portant au bien. En ce sens le bon mouvement lui-même du libre arbitre, par lequel on est préparé à recevoir le don de la grâce, est un acte du libre arbitre mû par Dieu. Mais **c'est à Dieu principalement qu'il appartient de mouvoir le libre arbitre**, selon que « la volonté de l'homme est préparée par Dieu » (Pr 8, 35 Vg) ; et, dans le Psaume (37, 23), que « le Seigneur dirige les pas de l'homme ».

Il y a une préparation de l'homme à recevoir la grâce, qui coïncide avec l'infusion même de la grâce. Cette préparation est méritoire, non pas de la grâce qui est déjà possédée, mais de la gloire qui n'est pas encore acquise.

Il y a une autre préparation à la grâce, imparfaite celle-là, mais qui parfois précède le don de la grâce sanctifiante, et qui s'accomplit néanmoins sous la motion de Dieu. Une telle préparation n'est pas méritoire puisque l'homme n'a pas encore été justifié par la grâce ; car **il ne peut y avoir de mérite sans la grâce.**

L'homme ne peut se préparer à la grâce sans que Dieu le prévienne et le meuve au bien. C'est ce qui est arrivé à S. Paul : subitement, alors qu'il s'enfonçait dans le péché, son cœur a été mû parfaitement par Dieu ; ayant entendu, il a compris et il s'est rendu, et c'est pourquoi il a reçu aussitôt la grâce. **Pareillement, pour que Dieu infuse la grâce dans une âme, aucune préparation n'est requise sinon celle qu'Il produit Lui-même.**

***IaIIae Q112 a. 3 Une telle disposition peut-elle nécessiter la grâce ?***

L'argile, si bien préparée qu'elle soit, ne reçoit pas nécessairement forme de la part du potier. Donc l'homme, quelle que soit sa préparation, ne reçoit pas nécessairement de Dieu la grâce. **La préparation de l'homme à la grâce vient à la fois de Dieu qui meut et du libre arbitre qui est mû.** On peut donc envisager cette préparation sous un double aspect :

- Comme provenant du libre arbitre, elle ne rend nullement nécessaire l'obtention de la grâce, car **le don de la grâce est disproportionné par rapport à toute préparation dont l'homme est capable.**
- Comme ce à quoi tendait la motion divine, par contre, elle revêt un caractère de nécessité : nécessité qui n'est pas de contrainte, mais de certitude, car ce que Dieu entend produire ne saurait faire défaut, selon cette parole de S. Augustin : « C'est très certainement que sont libérés ceux que par grâce Dieu libère. »

Par conséquent si l'intention de Dieu quand il meut le cœur de l'homme est que cet homme reçoive la grâce, il ne peut manquer de la recevoir. **Quand la grâce nous fait défaut, c'est en nous qu'il faut en chercher la cause première ; quand elle nous est donnée, sa première cause vient de Dieu.**

### *IaHae Q112 a. 4 La grâce est-elle égale en tous ?*

**Tous n'ont pas une grâce égale.** Selon la première dimension, la grâce sanctifiante ne comporte pas le plus ou le moins, puisque le bien auquel elle est ordonnée n'est autre que le souverain bien, Dieu, auquel elle unit l'homme. Mais du point de vue du sujet, la grâce peut comporter du plus ou du moins, suivant que l'un est illuminé plus parfaitement que l'autre par la lumière de la grâce. Une des raisons de cette diversité vient de la manière dont on se prépare à la grâce, car celui qui s'y prépare mieux reçoit une grâce plus abondante.

Ce n'est pourtant pas la raison première, car **la préparation à la grâce n'appartient pas à l'homme sinon en tant que Dieu prépare son libre arbitre.** C'est pourquoi la première cause de cette diversité doit se prendre du côté de Dieu qui dispense différemment les dons de sa grâce, en vue de faire ressortir la beauté et la perfection de l'Église ; de même qu'Il a établi les divers degrés des êtres pour la perfection de l'univers.

- A considérer l'acte lui-même de prendre soin, qui est simple et uniforme, Dieu prend soin également de tous, car c'est par un acte unique et simple qu'Il dispense Ses plus grands et Ses moindres bienfaits.
- Mais si on considère les biens qu'Il dispense aux créatures dont Il prend soin, là on découvre l'inégalité car la providence de Dieu octroie aux uns de plus grands dons qu'aux autres.

Et il est bien vrai qu'une grâce ne peut être plus grande en ceci qu'elle ordonnerait celui qui la reçoit à un bien plus grand ; mais bien en ceci qu'elle ordonne à une participation plus ou moins grande au même bien. L'homme participe à la vie de la grâce sous un mode accidentel, et c'est pourquoi il peut la posséder plus ou moins.

Cet effet du divin amour en nous, qui est enlevé par le péché, c'est la grâce qui rend l'homme digne de la vie éternelle et qui exclut le péché mortel. Voilà pourquoi la rémission du péché ne saurait se comprendre sans l'infusion de la grâce. Donc personne ne vient à Dieu par la grâce de la justification sans un mouvement de son libre arbitre. Or **il appartient en propre à la nature de l'homme de posséder le libre arbitre. C'est pourquoi, en celui qui a l'usage de son libre arbitre, la motion de Dieu vers l'état de justice ne se produit pas sans qu'il y ait un mouvement de ce même arbitre ; mais, dans le temps même où Dieu infuse le don de la grâce sanctifiante, il meut le libre arbitre à accepter ce don, du moins chez ceux qui sont capables de recevoir une telle motion. Un mouvement du libre arbitre, selon lequel l'esprit de l'homme est mû par Dieu, est nécessaire à la justification de l'impie.** Or Dieu meut l'âme de l'homme en la tournant vers Lui, ainsi qu'il est dit dans le Psaume (85, 5) : "Ô Dieu, en nous tournant vers Vous, Vous nous donnerez la vie."

La justification de l'impie requiert donc un mouvement par lequel l'esprit est tourné vers Dieu. Mais la première conversion vers Dieu se fait par la foi, selon l'épître aux Hébreux (11, 6) : "Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'Il existe." **Le mouvement de la foi est donc nécessaire à la justification.**

**Le mouvement de la foi n'est parfait que s'il est informé par la charité.** C'est pourquoi dans la justification de l'impie, en même temps qu'un mouvement de foi il y a aussi un mouvement de charité. Par la connaissance naturelle, l'homme ne se tourne pas vers Dieu comme vers l'objet de sa béatitude et la cause de sa justification ; une telle connaissance ne suffit donc pas à justifier l'homme. Quant au don de sagesse, il présuppose la connaissance de foi, **c'est "une impiété d'attendre de Dieu une moitié de pardon"**.

**Il faut donc que dans la justification de l'impie il y ait un double mouvement du libre arbitre : l'un de désir par lequel il tend vers la justice de Dieu, l'autre de détestation du**

**péché.** C'est pourquoi, de même qu'il appartient à la charité d'aimer Dieu, de même lui revient-il de détester le péché qui sépare l'âme de Dieu.

On compte quatre composantes de la justification de l'impie :

- l'infusion de la grâce,
- le mouvement du libre arbitre vers Dieu par la foi,
- le mouvement du libre arbitre contre le péché,
- la rémission de la faute.

Le mouvement du libre arbitre qui concourt à la justification est méritoire. Il faut donc qu'il procède de la grâce, sans laquelle il n'y a pas de mérite pour infuser la grâce dans une âme, Dieu n'a pas besoin d'autre disposition que celle qu'Il produit Lui-même. Mais cette disposition suffisant à la réception de la grâce, tantôt Il la produit d'un seul coup, tantôt Il ne la produit que peu à peu et progressivement.

Dans la justification de l'impie, le libre arbitre déteste le péché et en même temps se tourne vers Dieu ; ainsi en est-il du corps qui, en quittant un lieu, accède à un autre. Les quatre éléments requis pour la justification sont réalisés en même temps.

- L'élément qui est premier, c'est l'infusion de la grâce ;
- le deuxième élément, c'est le mouvement du libre arbitre vers Dieu ;
- le troisième, c'est le mouvement du libre arbitre contre le péché ;
- le quatrième, c'est la rémission de la faute.

C'est pourquoi, dans l'ordre naturel des choses,

- ce qui est premier dans la justification de l'impie, c'est l'infusion de la grâce ;
- ce qui vient en deuxième, c'est le mouvement du libre arbitre vers Dieu ;
- en troisième lieu vient le mouvement du libre arbitre contre le péché (celui qui est justifié en effet déteste le péché parce qu'il est contre Dieu ; il s'ensuit que **le mouvement du libre arbitre vers Dieu précède naturellement le mouvement du libre arbitre contre le péché, puisqu'il en est la cause et le motif**) ;
- enfin ce qui est quatrième et dernier, c'est la rémission de la faute, à laquelle est ordonnée comme à sa fin toute la transformation opérée.

### ***IaIIae Q113 a. 9 La justification de l'impie est-elle la plus grande œuvre de Dieu ?***

“C'est une œuvre plus grande de faire d'un pécheur un juste, que de créer le ciel et la terre.” S. Augustin, après avoir écrit : “C'est une œuvre plus grande de faire d'un pécheur un juste que de créer le ciel et la terre”, ajoute : “Le ciel et la terre passeront, mais le salut et la justification des prédestinés demeureront à jamais.”

Il faut pourtant savoir que, lorsqu'on parle de grandeur, on peut l'entendre de deux façons :

- Au sens d'une grandeur prise absolument, et, sous ce rapport, le don de la gloire est plus grand que le don de la grâce justifiant l'impie.
- Ou bien au sens d'une grandeur relative et proportionnelle : c'est ainsi qu'on dira d'une montagne qu'elle est petite, et d'un grain de millet qu'il est gros. De ce point de vue, le don de la grâce qui justifie l'impie est plus grand que le don de la gloire qui béatifie le juste car, par rapport à ce dont il était digne, le châtement, le don de la grâce justifiante fait à l'impie est incomparablement plus grand que le don de la gloire fait au juste, qui en avait été rendu digne par sa justification.

C'est pourquoi S. Augustin peut écrire : “**Décide qui pourra si la création des anges dans la justice est une œuvre plus grande que la justification des impies. En tous cas, si de part**

**et d'autre, la puissance est la même, il y a, dans la justification de l'impie, une plus grande miséricorde.**” La justification de l'impie n'est pas un miracle, car l'âme, par nature, est capable de grâce, ainsi que le remarque S. Augustin : “Du fait même qu'elle a été créée à l'image de Dieu, l'âme est capable de Dieu par la grâce Or il est évident qu'entre Dieu et l'homme, il y a le maximum d'inégalité, car entre eux il y a une distance infinie, et tout le bien qui appartient à l'homme vient de Dieu. De l'homme à Dieu, il ne peut donc y avoir une justice supposant une égalité absolue, mais seulement une certaine justice proportionnelle, en ce sens que l'un et l'autre agissent selon le mode d'action qui leur est propre. Or le mode et la mesure des puissances d'activité de l'homme lui sont donnés par Dieu. C'est pourquoi le mérite de l'homme auprès de Dieu ne peut se concevoir qu'en présupposant l'ordination divine ; ce qui signifie que l'homme, par son opération, obtiendra de Dieu, à titre de récompense, ce à quoi Dieu Lui-même a ordonné la faculté par laquelle il opère.

Ainsi en est-il des réalités naturelles qui, par leurs mouvements et leurs opérations, atteignent ce à quoi Dieu les a ordonnées. Il y a une différence cependant, car la créature rationnelle se meut elle-même à l'action par le moyen de son libre arbitre, ce qui fait que son action a raison de mérite, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour les autres créatures. Son mérite dépendait de la préordination divine. Or nul acte n'est ordonné par Dieu à un objet disproportionné à la faculté dont il procède ; car il est établi par la Providence divine que nul être n'agit au delà de son pouvoir. Or, la vie éternelle est un bien sans proportion avec le pouvoir de la nature créée, car elle transcende même sa connaissance et son désir, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 2, 9) : « Nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme. »

**Voilà pourquoi aucune nature créée n'est principe suffisant de l'acte méritoire de la vie éternelle, tant qu'elle n'a pas reçu en surcroît ce don surnaturel qu'on appelle la grâce.**

Si maintenant nous parlons de l'homme dans l'état de chute, un second motif s'ajoute au premier, et c'est l'obstacle du péché. Le péché est en effet une offense faite à Dieu, qui exclut de la vie éternelle, ainsi que nous l'avons montré précédemment. **Personne, en état de péché, ne peut mériter la vie éternelle s'il n'est réconcilié d'abord avec Dieu, et sa faute pardonnée, ce qui est l'œuvre de la grâce.**

Mais la vie éternelle est accordée par Dieu d'après un jugement de justice. Si nous parlons de l'œuvre méritoire en tant qu'elle procède de la grâce du Saint-Esprit, alors c'est de plein droit qu'elle est méritoire de la vie éternelle. La grâce du Saint-Esprit telle qu'elle est en nous présentement égale la gloire, sinon actuellement du moins virtuellement : comme la semence de l'arbre qui a en elle de quoi produire l'arbre tout entier. Et pareillement **par la grâce habite en l'homme le Saint-Esprit, qui est la cause suffisante de la vie éternelle** ; c'est pourquoi l'Apôtre l'appelle “les arrhes de notre héritage” la vie éternelle consiste dans la jouissance de Dieu. « Quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. » En outre, quand il possède déjà la grâce, il ne peut mériter cette grâce déjà reçue ; la rétribution est en effet le résultat de l'œuvre accomplie ; la grâce au contraire est le principe en nous de toute œuvre bonne

Dieu donne Sa grâce seulement à ceux qui en sont dignes, non pas qu'ils soient dignes avant de recevoir la grâce, mais parce que Dieu, « qui seul donne la pureté à ceux qui furent conçus dans l'impureté » (Jb 14, 4 Vg), les rend dignes par le moyen de la grâce.

**Mais on peut mériter pour un autre la première grâce d'un mérite de convenance. La foi des autres peut procurer à un individu le salut par mérite de convenance, non par mérite de justice. L'efficacité de la prière s'appuie sur la miséricorde ; le mérite rigoureux s'appuie sur la justice. La prière tire son efficacité de la miséricorde, le mérite de plein droit de la justice,** selon cette parole de Daniel (9, 18) : « Ce n'est pas en raison de nos œuvres justes que nous répandons devant Vous nos supplications, mais en raison de Vos grandes miséricordes. » Personne ne peut mériter d'avance son relèvement, ni par un

mérite de plein droit, ni par un mérite de convenance. Le mérite de plein droit en effet dépend essentiellement de la motion de la grâce divine, et cette motion est interrompue par le péché qui a suivi.

Mais les justes ne s'appuient pas sur la justice à la manière du mérite ; ils font seulement appel à la miséricorde. Il faut donc dire que n'importe quel acte de charité est méritoire absolument de la vie éternelle. Mais, par le péché qui suit, se trouve posé un obstacle au mérite précédent, qui empêche celui-ci de produire son effet. Aussi est-il clair que **la persévérance dans la gloire, qui est au terme de ce mouvement, est objet de mérite, tandis que la persévérance d'ici-bas ne peut être méritée, car elle dépend uniquement de la motion divine, laquelle est au principe de tout mérite.** Mais Dieu accorde gratuitement le bienfait de la persévérance, chaque fois qu'Il l'accorde.

**Même ce que nous ne méritons pas, nous pouvons l'obtenir par la prière. Car Dieu écoute les pécheurs quand ils demandent pardon pour leurs fautes, et pourtant ils ne méritent pas ce pardon.** Les biens temporels si on les considère comme favorisant l'accomplissement des œuvres vertueuses, lesquelles nous conduisent à la vie éternelle, ils sont objet de mérite directement et absolument, au même titre que l'accroissement de la grâce et tout ce qui permet à l'homme de parvenir à la béatitude, la première grâce une fois reçue. Aux hommes justes Dieu distribue biens et maux temporels autant qu'il leur est expédient pour parvenir à la vie éternelle. Les maux temporels sont un châtement pour les impies, parce qu'ils n'y trouvent aucun secours pour gagner la vie éternelle. Pour les justes au contraire qui y trouvent une aide, ces maux ne sont pas des châtements, mais plutôt des remèdes.

## **SECUNDA SECUNDAE (IIa IIae 1-122)**

### **LA FOI (IIa IIae, 1-16)**

Toute la morale étant ramenée à l'étude des vertus, toutes les vertus à leur tour doivent être ramenées à sept ; les trois théologiques dont nous traiterons en premier, et les quatre cardinales dont nous traiterons ensuite.

Parmi les vertus intellectuelles, l'une est la prudence, que l'on englobe et que l'on énumère parmi les vertus cardinales. Mais l'art n'appartient pas à la morale qui traite de "l'agir", tandis que l'art est la droite règle "du faire". Les choses connues sont dans le sujet connaissant suivant le mode de celui qui connaît. La foi est une perfection de l'intelligence, tandis que l'espérance et la charité sont des perfections de la faculté d'appétit.

L'apôtre Thomas vit une chose et en crut une autre : il vit un homme et il confessa qu'il croyait à un Dieu, lorsqu'il s'écria : "Mon Seigneur et mon Dieu." La chose vue est une chose vue, tandis que la chose crue est celle qu'on n'a pas vue. Ce qui en Dieu est un, devient multiple dans notre intelligence.

Hébreux (11, 1) : "La foi est la garantie des biens que l'on espère". Il est impossible de dire ensemble le oui et le non. Quant à la substance des articles de foi, la suite des temps ne les a pas augmentés, car tout ce que leurs successeurs ont cru était contenu dans la foi des Pères qui les avaient précédés, quoique ce fût de manière implicite. Mais quant à leur explicitation, les articles ont augmenté en nombre ; certaines vérités furent explicitement connues par les derniers Pères, qui ne l'étaient pas par les premiers.

Un maître qui connaît tout son métier ne le transmet pas d'un trait dès le début à son disciple, parce que celui-ci ne pourrait pas le saisir ; il le transmet peu à peu en condescendant à la capacité du disciple. Ce secours, chaque fois que Dieu le donne, c'est par miséricorde ; mais lorsqu'Il ne le donne pas, c'est par justice comme châtement d'un péché qui a précédé, au moins le péché originel. Tout acte humain soumis au libre arbitre, s'il est rapporté à Dieu, peut-il être méritoire. ? Ni la nature ni la foi ne peuvent sans la charité produire un acte méritoire.

### ***IIaIIae Q3 a. 2 : La confession de la foi est-elle nécessaire au salut ?***

La confession de la foi se range parmi les choses nécessaires au salut de la même façon dont elle peut tomber sous un précepte positif de la loi Divine. **Confesser la foi n'est pas de nécessité de salut à tout moment ni en tout lieu ; mais il y a des endroits et des moments où c'est nécessaire : quand en omettant cette confession, on soustrairait à Dieu l'honneur qui Lui est dû, ou bien au prochain l'utilité qu'on doit lui procurer.** Par exemple si quelqu'un, alors qu'on l'interroge sur la foi, se tait, et si l'on peut croire par là ou qu'il n'a pas la foi ou que cette foi n'est pas vraie, ou que d'autres par son silence seraient détournés de la foi. Dans ces sortes de cas la confession de la foi est nécessaire au salut.

**C'est pourquoi, quand l'honneur de Dieu ou l'utilité du prochain le demande, on ne doit pas se contenter de s'unir à la vérité Divine par sa foi, mais on doit confesser cette foi au-dehors. Si l'on espère pour la foi quelque utilité, ou s'il y a nécessité, alors méprisant le trouble des infidèles, on doit publiquement confesser la foi.**

(He 11, 1) : **“La foi est la substance des réalités à espérer, la preuve de celles qu'on ne voit pas”**. La foi est agissante par la charité, de même que l'intellect spéculatif, selon le Philosophe, en s'étendant devient pratique. **La charité est appelée la forme de la foi, en tant que par la charité l'acte de la foi est vraiment parfait et formé.** Aussi peut-on appeler vertu humaine tout *habitus* qui est toujours le principe d'un acte bon. Mais **la foi informe n'en est pas une.** Car, si l'acte de foi informe a du côté de l'intelligence la perfection requise, il ne l'a cependant pas du côté de la volonté. Pour l'acte de la foi il faut et l'acte de la volonté et celui de l'intelligence. La sagesse a pour objet les réalités éternelles, et la science, au contraire, les réalités temporelles. La volonté ne peut tendre vers Dieu d'un amour parfait si l'intelligence ne possède pas une foi droite en ce qui concerne Dieu.

### ***IIaIIae Q5 a. 3 : Des hérétiques dans l'erreur sur un seul article de foi ont-ils la foi sur les autres articles ?***

**Le refus de croire à un seul article s'oppose à la foi. Or la charité ne reste pas dans l'homme après un seul péché mortel.** Donc la foi non plus après qu'on refuse de croire à un seul article de foi. **L'hérétique qui refuse de croire à un seul article de foi ne garde pas l'habitus de foi, ni de foi formée, ni de foi informe.** Par suite, celui qui n'adhère pas, comme à une règle infaillible et Divine, à l'enseignement de l'Église qui procède de la Vérité première révélée dans les Saintes Écritures, celui-là n'a pas l'*habitus* de la foi. S'il admet des vérités de foi, c'est autrement que par la foi.

Autrement, s'il admet ce qu'il veut de ce que l'Église enseigne, et n'admet pas ce qu'il ne veut pas admettre, à partir de ce moment-là il n'adhère plus à l'enseignement de l'Église comme à une règle infaillible, mais à sa propre volonté. Ainsi est-il évident que l'hérétique qui refuse opiniâtrement de croire à un seul article n'est pas prêt à suivre en tout l'enseignement de l'Église ; car s'il n'a pas cette opiniâtreté, il n'est pas déjà hérétique, il est seulement dans l'erreur. Par là il est clair que **celui qui est un hérétique opiniâtre à propos d'un seul article, n'a pas la foi à propos des autres articles**, mais une certaine opinion dépendant de sa volonté propre.

L'hérétique, lui, admet des points de foi par sa propre volonté et par son propre jugement. Mais la foi adhère à tous les articles de foi en raison d'un seul moyen, c'est-à-dire de la Vérité

première telle qu'elle nous est proposée dans les Écritures sainement comprises selon l'enseignement de l'Église. C'est pourquoi celui qui se détache de ce moyen est totalement privé de la foi.

Celui qui refuse opiniâtrement de croire à l'un des points qui sont contenus dans la foi, n'a pas l'*habitus* de foi, tandis que celui qui ne croit pas explicitement tout, mais qui est prêt à croire tout, a cet *habitus* de foi. **La première crainte, qui est servile, a pour cause la foi informe. La seconde, la crainte filiale, a pour cause la formée, celle qui fait que par la charité l'homme adhère à Dieu et se soumet à Lui.**

L'objet de la volonté c'est le bien perçu par l'intelligence. Jamais le don d'intelligence ne se dérobe aux saints en ce qui concerne les choses nécessaires au salut. Mais, en ce qui concerne les autres choses, de temps en temps il se retire de telle sorte qu'ils ne puissent pas pénétrer toutes choses clairement par l'intelligence, cela pour leur enlever tout sujet d'orgueil.

Les dons de l'Esprit Saint perfectionnent l'âme en ce sens qu'elle est alors facilement mue par l'Esprit Saint. **Il faut conclure qu'au don d'intelligence correspond, comme fruit propre, la foi, c'est-à-dire la certitude de foi ; mais, comme fruit ultime, à l'intelligence répond la joie, qui se rattache à la volonté.**

Ceux qui sont infidèles de cette façon sont damnés pour d'autres péchés qui ne peuvent être remis sans la foi, mais non pour le péché d'infidélité. L'infidélité est par là contre la nature. L'infidélité selon qu'elle est un péché naît de l'orgueil. Par orgueil il arrive qu'on ne veuille pas soumettre son esprit aux règles de la foi et à sa saine interprétation par les Pères. D'où la remarque de S. Grégoire : **"De la vaine gloire naissent les hardiesses des nouveautés."** Refuser son assentiment, qui est l'acte propre de l'infidélité, est un acte de l'intelligence, mais d'une intelligence mue par la volonté, comme l'acte de donner son assentiment. C'est pourquoi l'infidélité, comme la foi, est bien dans l'intelligence comme dans son sujet prochain, mais dans la volonté comme en son premier motif, et c'est en ce sens qu'on dit que tout péché est dans la volonté.

**Tout péché consiste formellement dans l'éloignement de Dieu. Aussi un péché est-il d'autant plus grave qu'on est par lui plus séparé d'avec Dieu. Or c'est par l'infidélité que l'homme est le plus éloigné de Dieu.** Il s'ensuit évidemment qu'ils ne peuvent faire les œuvres bonnes qui découlent de la grâce, c'est-à-dire des œuvres méritoires. Le bien se produit d'une seule façon mais le mal de beaucoup de façons. **Le silence de ceux qui auraient dû résister aux pervertisseurs de la vérité de la foi serait une confirmation de l'erreur.** D'où cette parole de S. Grégoire : **"De même qu'un discours inconsidéré entraîne dans l'erreur, de même un silence intempestif abandonne dans l'erreur ceux qui pouvaient être instruits."** Ne savez-vous pas qu'un peu de ferment corrompt toute la pâte ?

Ce droit Divin qui vient de la grâce, ne détruit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle. **Dieu, bien qu'Il soit tout-puissant et souverainement bon, permet néanmoins qu'il se produise des maux dans l'univers, alors qu'Il pourrait les empêcher, parce que leur suppression supprimerait de grands biens et entraînerait des maux plus graves.**

Ce qui possède la plus haute autorité, c'est la pratique de l'Église à laquelle il faut s'attacher jalousement en toutes choses. Car l'enseignement même des docteurs catholiques tient son autorité de l'Église. Il faut donc s'en tenir plus à l'autorité de l'Église qu'à celle d'un Augustin ou d'un Jérôme ou de quelque docteur que ce soit.

**Quiconque interprète l'Écriture autrement que le réclame le sens de l'Esprit Saint par Qui elle a été écrite, même s'il ne quitte pas l'Église, peut cependant être appelé hérétique.**

**Il est beaucoup plus grave de corrompre la foi qui assure la vie de l'âme que de falsifier la monnaie qui sert à la vie temporelle. Par conséquent, si les faux monnayeurs ou autres malfaiteurs sont immédiatement mis à mort en bonne justice par les princes séculiers,**

**bien davantage les hérétiques, aussitôt qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent-ils être non seulement excommuniés mais très justement mis à mort. Il faut couper les chairs pourries et chasser de la bergerie la brebis galeuse, de peur que tout le troupeau ne souffre, ne se corrompe, ne pourrisse et périclite. Arius dans Alexandrie fut une étincelle ; mais, parce qu'il n'a pas été aussitôt étouffé, son incendie a tout ravagé.**

Pour mesurer la gravité d'une faute, on s'attache à l'intention de la volonté perverse plus qu'au résultat de l'acte. Le Maître des Sentences distingue **six espèces de péché contre l'Esprit Saint : le désespoir, la présomption, l'impénitence, l'obstination, l'opposition à la vérité reconnue, l'envie des grâces accordées à nos frères.** Le péché contre l'Esprit Saint est dit irrémédiable par sa nature en tant qu'il exclut ce qui produit la rémission des péchés. Cependant cela ne ferme pas la voie du pardon et de la guérison devant la toute-puissance et la miséricorde de Dieu, et il arrive grâce à elles que de tels pécheurs sont spirituellement guéris comme par miracle.

Il est donc possible par la malice du démon, et sous sa suggestion, qu'un homme soit entraîné du premier coup dans le péché le plus grave, qui est celui contre l'Esprit Saint. L'autre façon dont un individu peut pécher par malice caractérisée consiste à rejeter avec mépris ce qui retient de pécher. L'aveuglement de l'esprit et l'hébétéude du sens s'opposent au don d'intelligence. S. Grégoire place l'aveuglement de l'esprit parmi les vices causés par la luxure.

L'aveuglement de l'esprit est un péché. Avoir l'intelligence de la vérité, c'est en soi, pour chacun, chose aimable. Il peut se faire cependant par accident que ce soit pour quelqu'un chose haïssable : on veut dire dans la mesure où l'homme est empêché par là d'atteindre des biens qu'il aime davantage. **Grégoire dit que l'hébétéude de l'esprit vient de la gourmandise, mais que l'aveuglement de l'esprit vient de la luxure.** L'hébétéude du sens, en matière intellectuelle, implique une certaine débilité de l'esprit dans la considération des biens spirituels. L'hébétéude comme la cécité spirituelle ont raison de pécher en tant qu'elles sont volontaires. **Cela est évident chez celui qui, attaché aux biens charnels, n'éprouve qu'ennui ou négligence à scruter finement les réalités spirituelles.**

### ***IIaIIae Q15, a. 3 : La cécité de l'esprit vient-elle des péchés de la chair ?***

**L'hébétéude du sens en intelligence vient de la gourmandise, la cécité de l'esprit vient de la luxure.** La perfection de l'opération intellectuelle chez l'homme consiste dans une certaine faculté d'abstraction à l'égard des images sensibles. C'est pourquoi, plus l'intelligence de l'homme aura gardé de liberté à l'endroit de ces images, plus elle pourra voir l'intelligible et ordonner tout le sensible ; il faut que l'intelligence soit bien dégagée pour commander ; et il faut que l'agent domine la matière pour être capable de la mouvoir ; chacun fait très bien les choses auxquelles il prend plaisir, mais ne fait pas du tout ou fait mollement les choses contraires.

Or les vices charnels, c'est-à-dire la gourmandise ou la luxure, consistent dans les plaisirs du toucher, c'est-à-dire de la nourriture et des actes sexuels. Ce sont les délectations les plus violentes entre toutes celles du corps. C'est pourquoi, par de tels vices, l'intention de l'homme s'applique au maximum aux réalités physiques, et par conséquent son activité dans le domaine intelligible s'affaiblit, mais davantage par la luxure que par la gourmandise, dans la mesure où les plaisirs sexuels sont plus violents que ceux de la table. C'est pourquoi **la luxure engendre l'aveuglement de l'esprit qui exclut pour ainsi dire totalement la connaissance des biens spirituels ; mais la gourmandise engendre l'hébétéude du sens qui rend l'homme débile devant de telles réalités intelligibles.** Au contraire, les vertus opposées, c'est-à-dire l'abstinence et la chasteté, sont ce qui dispose le mieux à la perfection de l'activité intellectuelle.

Il y a des gens asservis aux vices charnels, qui sont parfois capables de voir finement certaines choses dans le domaine intelligible, à cause de la bonne qualité de leur esprit naturel, ou

d'un *habitus* surajouté. Cependant il est fatal que leur intention soit privée la plupart du temps de cette finesse de contemplation, par suite des plaisirs corporels. Ainsi les impurs ont bien la capacité de savoir du vrai, mais leur impureté leur est en cela un obstacle.

Tout acte humain qui atteint la raison, ou Dieu Lui-même, est bon. Jérémie (17, 5) : “Maudit soit l’homme qui se confie en l’homme.” De même qu’il n’est pas permis d’espérer un bien quelconque, hors la béatitude, comme fin ultime, mais seulement comme moyen ordonné à la fin qu’est la béatitude, de même il n’est pas permis de mettre son espérance dans un homme ou une autre créature, comme dans une cause première qui mène à la béatitude ; mais il est permis de mettre son espérance en un homme ou une créature, comme en l’agent secondaire et instrumental qui aide dans la recherche de tous les biens ordonnés à la béatitude.

## L'ESPERANCE (IIa IIae, 17-22)

### *IIaIIae Q19 a. 1 : Dieu doit-Il être craint ?*

« Ta perdition vient de toi, Israël ; c’est de Moi que te vient le secours. » La crainte peut avoir un double objet ; l’un est le mal que l’homme fuit ; l’autre est la réalité d’où peut venir ce mal. **Sous le premier aspect, Dieu, Qui est la bonté même, ne peut pas être objet de crainte. Mais sous le second aspect, Il peut être objet de crainte, du fait que quelque mal venant de Lui, ou en relation avec Lui, peut nous menacer.**

Venant de Dieu, le mal qui nous menace et le mal de peine. Celui-ci, absolument parlant, n’est pas un mal ; il l’est par rapport à nous ; en lui-même il est absolument un bien.

En effet, **puisque le bien se définit par son ordre à une fin, le mal se définit par la privation de cet ordre** ; ce qui détruit l’orientation vers la fin ultime est donc un mal en soi : c’est le mal de faute. Quant au mal de peine, c’est un mal en ce qu’il prive d’un bien particulier ; mais c’est un bien en lui-même, en tant qu’il relève de l’ordre de la fin ultime. Par rapport à Dieu, c’est le mal de faute qui peut nous advenir, si nous nous séparons de Lui ; et, sous cet aspect, Dieu peut et doit être craint.

Quand nous regardons Sa justice, nous sentons surgir en nous la crainte ; mais la considération de Sa miséricorde fait surgir en nous l’espérance. Et ainsi, pour des raisons diverses, Dieu est objet d’espérance et de crainte. Le mal de faute n’a pas Dieu pour auteur, mais nous-mêmes, en tant que nous nous éloignons de Lui. En revanche, le mal de peine a Dieu pour auteur, en tant que ce mal a raison de bien, parce que ce mal est juste ; c’est justice qu’une peine nous soit infligée.

## LA CHARITE (IIa IIae, 23-46)

**Le bien moral consiste principalement dans une conversion vers Dieu, et le mal moral dans une aversion de Dieu.** On nomme à proprement parler amour du monde, l’amour par lequel on s’attache au monde comme à une fin. **Puisque “celui-là est libre, qui est maître de soi”, selon Aristote, celui-là est esclave qui n’agit pas de son propre chef, mais comme mû du dehors.**

Dès que la charité habite dans l’âme, elle chasse la crainte, qui lui a préparé la place. La perfection ne consiste pas dans l’abandon des biens temporels ; c’est là seulement le chemin vers la perfection.

Dans tout péché mortel, il y a aversion loin du bien immuable et conversion à un bien périssable. Commettre un crime c’est la mort de l’âme ; mais désespérer, c’est descendre en enfer. **Le désespoir de la vie future procède de la luxure. Que nous ne goûtions pas les réalités**

**spirituelles comme des biens, ou qu'elles ne nous paraissent pas de grands biens, cela vient surtout de ce que notre affectivité est infectée par l'amour des plaisirs corporels et surtout des plaisirs sexuels ; car l'amour de ces plaisirs fait que l'homme prend en dégoût les biens spirituels, et ne les espère pas comme des biens difficiles.** Le péché provient d'une conversion désordonnée au bien périssable. **C'est davantage le propre de Dieu d'être miséricordieux et de pardonner que de punir, à cause de Son infinie bonté. Être miséricordieux convient à Dieu par Sa nature même ; être justicier Lui convient à cause de nos péchés.**

Connaître les réalités inférieures à nous est meilleur que les aimer : ce qui explique qu'Aristote fasse passer les vertus intellectuelles avant les vertus morales. Mais **l'amour des réalités qui nous sont supérieures, et celui de Dieu principalement, est préférable à la connaissance que nous en avons. Et c'est ainsi que la charité est plus excellente que la foi.**

### ***IIaIIae Q23 a. 7 : Sans la charité, peut-il y avoir quelque vertu véritable ?***

Sans la charité il ne peut y avoir de vraie vertu. Les moyens ne sont appelés bons qu'en raison de leur ordre à la fin. Mais **le bien ultime et principal de l'homme est de jouir de Dieu**, selon la parole du Psaume (73, 28) : "Pour moi, adhérer à Dieu est mon bien." Et c'est à cela que l'homme est ordonné par la charité. Ainsi donc, il est clair que la vertu absolument véritable est celle qui ordonne au bien principal de l'homme ; ainsi Aristote définit-il la vertu : "la disposition de ce qui est parfait à ce qu'il y a de mieux." En ce sens, il ne peut y avoir de vertu véritable sans la charité.

Mais, si l'on envisage la vertu par rapport à une fin particulière, on peut dire alors qu'il y a une certaine vertu sans charité, en tant qu'une telle vertu est ordonnée à un bien particulier.

Toutefois si ce bien particulier n'est pas un vrai bien, mais un bien apparent, la vertu qui s'y ordonne ne sera pas une vertu véritable, mais un faux-semblant de vertu. Mais si ce bien particulier est un bien véritable, comme la défense de la cité ou quelque œuvre de ce genre, il y aura vertu véritable, mais imparfaite, à moins qu'elle ne soit référée au bien final et parfait. De la sorte, une vertu véritable ne peut absolument pas exister sans la charité.

Sans la charité, il peut y avoir un acte qui, par son genre, est bon ; non pas cependant parfaitement bon, car il lui manque l'ordination requise à la fin ultime. De même qu'il ne peut y avoir science véritable sans une exacte intelligence du principe premier et indémontrable, de même **il ne peut y avoir véritable justice et véritable chasteté s'il manque l'ordination requise à la fin, qui se réalise par la charité, quand bien même, pour tout le reste, on se comporterait avec rectitude.**

### ***IIaIIae Q24 a. 8 : La charité du voyage peut-elle être parfaite ?***

La charité peut être parfaite en cette vie. Mais **aucune créature ne peut aimer Dieu infiniment, puisque toute vertu créée est limitée.** Par conséquent, de ce point de vue, la charité ne peut être parfaite en aucune créature, mais seulement la charité par laquelle Dieu S'aime Lui-même.

Du côté de celui qui aime, on dit que la charité est parfaite quand on aime autant qu'il est possible d'aimer. Lorsqu'on donne habituellement tout son cœur à Dieu, au point de ne rien penser ni de rien vouloir qui soit contraire à l'amour de Dieu : telle est la perfection qui est commune à tous ceux qui ont la charité.

La charité ne s'accroît donc que parce que son sujet en est de plus en plus participant. De même, on distingue divers degrés de charité, d'après les soucis divers auxquels l'homme est amené par le progrès de sa charité.

- D'abord son souci premier doit être de s'écarter du péché et de résister aux convoitises qui le poussent en sens contraire de la charité. Et cela concerne les débutants, chez qui la charité doit être nourrie et entretenue de peur qu'elle ne se perde.
- Un deuxième souci vient ensuite, celui de tendre principalement à avancer dans le bien ; un tel souci est celui des progressants, qui visent surtout à ce que leur charité, par sa croissance, se fortifie.
- Enfin le troisième souci est que l'homme cherche principalement à s'unir à Dieu et à jouir de Lui ; et cela s'applique aux parfaits qui "désirent mourir et être avec le Christ". Même si son acte vient à cesser, la charité n'est pas pour autant diminuée ni détruite, si du moins le péché n'est pour rien dans cette cessation. **La raison d'aimer le prochain, c'est Dieu ; car ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu.**

### ***IIaIIae Q25 a. 6 : Les pécheurs doivent-ils être aimés de charité ?***

Les pécheurs doivent être aimés de charité. Dans les pécheurs on peut considérer deux choses : la nature et la faute.

- Par leur nature, qu'ils tiennent de Dieu, ils sont capables de la béatitude, sur la communication de laquelle est fondée la charité. Et c'est pourquoi, selon leur nature, il faut les aimer de charité.
- Mais leur faute est contraire à Dieu, et elle est un obstacle à la béatitude. Aussi, selon leur faute qui les oppose à Dieu, ils méritent d'être haïs, quels qu'ils soient, fussent-ils père, mère ou proches, comme on le voit en S. Luc (14, 26). Car **nous devons haïr les pécheurs en tant qu'ils sont tels, et les aimer en tant qu'ils sont des hommes capables de la béatitude. C'est là véritablement les aimer de charité, à cause de Dieu.**

Le prophète haïssait les impies, en tant qu'impies, en détestant leur iniquité, qui est leur mal. Aussi cette haine parfaite relève-t-elle aussi de la charité. Quand des amis tombent dans le péché, remarque Aristote, il ne faut pas leur retirer les bienfaits de l'amitié, aussi longtemps qu'on peut espérer leur guérison. Mais, lorsqu'ils tombent dans une extrême malice et deviennent inguérissables, alors il n'y a plus à les traiter familièrement comme des amis. C'est pourquoi de tels pécheurs, dont on s'attend qu'ils nuisent aux autres plutôt que de s'amender, la loi Divine comme la loi humaine prescrivent leur mort. Cependant, ce châtement, le juge ne le porte point par haine, mais par l'amour de charité, qui fait passer le bien commun avant la vie d'une personne. Et pourtant, la mort infligée par le juge sert au pécheur, s'il se convertit, à l'expiation de sa faute, et s'il ne se convertit pas, elle met un terme à sa faute, en lui ôtant la possibilité de pécher davantage.

**Les faibles doivent éviter de vivre avec les pécheurs, à cause du danger qu'ils courent d'être pervertis par eux.** Au contraire, il faut louer les parfaits, dont il n'y a point à redouter la perversion, d'entretenir des relations avec les pécheurs afin de les convertir. C'est ainsi que le Seigneur mangeait et buvait avec les pécheurs, comme on le voit en S. Matthieu (9, 10). Cependant, tous doivent éviter de fréquenter les pécheurs en s'associant à leurs péchés ; c'est ainsi qu'il est dit (2 Co 6, 17) : "Sortez du milieu de ces gens-là, et ne touchez rien d'impur" en consentant au péché.

### ***IIaIIae Q25 a. 8 : Doit-on aimer de charité ses ennemis ?***

Le Seigneur dit (Mt 5, 44) "Aimez vos ennemis." L'amour des ennemis est nécessaire à la charité, en ce sens que celui qui aime Dieu et le prochain ne doit pas exclure ses ennemis de son amour universel. Cela n'est pas nécessaire à la charité de façon absolue, parce qu'il n'est pas nécessaire à cette vertu que nous ayons une dilection spéciale à l'égard de chacun de nos semblables, quels qu'ils soient, parce que ce serait impossible.

Toutefois, cette dilection spéciale, à l'état de disposition dans l'âme, est nécessaire à la charité en ce sens que l'on doit être prêt à aimer un ennemi en particulier, si c'était nécessaire. Mais en dehors du cas de nécessité, que l'on témoigne effectivement de l'amour pour son ennemi, cela appartient à la perfection de la charité. Ils ne nous sont pas contraires comme hommes, et comme capables de la béatitude, et à ce point de vue nous devons les aimer.

### *IIaIIae Q28 a. 3 : Cette joie peut-elle être plénière ?*

Le Seigneur a dit à Ses disciples (Jn 15, 11) : “Que Ma joie soit en vous, et que votre joie soit parfaite.” Quand nous aurons atteint la béatitude parfaite, il ne restera plus rien à désirer, parce qu'on aura la pleine jouissance de Dieu, en laquelle nous obtiendrons aussi tout ce qui aura pu être l'objet de nos désirs pour les autres biens.

Toutefois, puisque nulle créature n'est capable d'une joie de Dieu qui soit digne de Lui, il faut dire que cette joie absolument parfaite n'est pas contenue dans l'homme, mais que c'est plutôt Lui qui y pénètre, selon cette parole en S. Matthieu (25, 21) : “Entre dans la joie de ton maître.” La joie de l'un surpassera celle de l'autre, à cause d'une participation plus plénière à la béatitude Divine.

La paix est la tranquillité de l'ordre. **La vraie paix ne peut donc exister que chez les bons et entre les bons. Et la paix des méchants est apparente, non véritable. La vraie paix ne peut concerner que le bien. L'autre, imparfaite, est celle que l'on possède en ce monde. Sans la grâce sanctifiante, il ne peut y avoir de paix véritable, mais seulement une paix apparente.** Si la miséricorde est considérée comme une passion que la raison ne règle pas, elle entrave alors la délibération en faisant manquer à la justice.

Chez le pécheur, il y a deux choses – la faute et la nature. Il faut venir en aide au pécheur pour soutenir sa nature, mais non pour favoriser sa faute ; ce ne serait pas faire du bien mais plutôt faire le mal. C'est à la prudence de décider. Toute ignorance n'est pas un défaut, mais seulement celle qui porte sur ce que l'on devrait savoir.

### *IIaIIae Q32 a. 6 : Doit-on faire l'aumône en donnant de son nécessaire ?*

Le Seigneur a dit (Mt 19, 21) : “Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres.” Mais celui qui donne aux pauvres tout ce qu'il possède ne donne pas seulement le superflu, mais le nécessaire. Donc on peut faire l'aumône de son nécessaire.

Le nécessaire peut signifier deux choses :

- Ou bien il désigne ce sans quoi une chose ne peut exister. Il ne faut absolument pas faire l'aumône avec ce nécessaire-là ; celui qui en serait réduit à n'avoir que l'indispensable pour vivre avec ses enfants et sa famille, ne peut en faire l'aumône ; ce serait s'ôter la vie, à lui-même et aux siens. Un cas cependant fait exception : celui où l'on se priverait pour donner à quelque personnage important dont le salut de l'Église ou de l'État dépendrait ; car s'exposer à la mort soi et les siens pour la libération d'un tel personnage est digne d'éloge, puisqu'on doit toujours faire passer le bien commun avant son propre bien.
- Le nécessaire peut encore signifier ce qui est indispensable pour vivre selon les exigences normales de sa condition ou de son état, et selon les exigences des autres personnes dont on a la charge. Faire l'aumône en prenant sur ce nécessaire est bon, mais c'est un conseil et non un précepte. Ce serait au contraire un désordre de prélever pour ses aumônes une part telle de ses biens qu'il serait désormais impossible de vivre avec ce qui reste de façon conforme à sa condition et aux affaires qu'on doit traiter ; car personne n'est obligé de vivre d'une façon qui ne conviendrait pas à son état.

**Dans le cas d'extrême nécessité tous les biens sont communs.** Il est donc permis à celui qui se trouve dans une telle nécessité de prendre à autrui ce dont il a besoin pour sa subsistance, s'il ne trouve personne qui veuille le lui donner. Pour la même raison, il est permis de détenir quelque chose du bien d'autrui et d'en faire l'aumône, et même de le prendre, s'il n'y a pas d'autre moyen de secourir celui qui est dans le besoin. Cependant, quand on peut le faire sans péril, on doit venir en aide à celui qui est dans une nécessité extrême après avoir recherché le consentement du propriétaire. C'est en effet l'ordre de la nature que les êtres inférieurs soient réglés par les supérieurs. Les préceptes négatifs obligent toujours et à tout instant. Au contraire, les actes des vertus ne doivent pas être faits n'importe comment, mais en observant toutes les circonstances requises pour que l'acte soit vraiment vertueux : qu'il soit fait où il faut, quand il faut, et comme il faut.

### ***IIaIIae Q34 a. 1 : Est-il possible d'avoir de la haine contre Dieu ?***

“Maintenant ils ont vu, et ils Me haïssent, Moi et Mon Père.” Il est impossible à celui qui voit Dieu dans Son essence d'avoir pour Lui de la haine. En revanche, il y a des œuvres de Dieu qui contrarient une volonté mal ordonnée, par exemple lorsqu'Il inflige une peine, ou encore lorsque la loi Divine interdit de pécher. Cela répugne à une volonté dépravée par le péché. En considération de tels effets, il se peut que Dieu soit haï par certains lorsqu'on Le considère comme Celui Qui prohibe les péchés et Qui inflige des peines.

### ***IIaIIae Q35 a. 4 : L'acédie est-elle un vice capital ?***

Grégoire attribue à l'acédie six filles qui sont “la malice, la rancune, la pusillanimité, le désespoir, la torpeur vis-à-vis des commandements, le vagabondage de l'esprit autour des choses défendues”. Saint Isidore ajoute que la tristesse produit “la rancune, la pusillanimité, l'amertume, le désespoir” ; et que l'acédie a sept filles : l'inaction, l'indolence, l'agitation de l'esprit, la nervosité, l'instabilité, le bavardage, la curiosité.

Il affirme que l'acédie est un vice capital et qu'elle a les filles que l'on a dites. Un vice est appelé capital lorsqu'il est prêt à engendrer d'autres vices selon la raison de cause finale. Puisque l'acédie est une tristesse, il est juste d'en faire un vice capital. **Ceux qui ne peuvent goûter les joies spirituelles se portent vers les joies corporelles.**

S. Grégoire est plus exact en appelant l'acédie une tristesse. Les cinq autres vices qu'il fait venir de l'acédie appartiennent tous à l'évasion de l'esprit vers les choses défendues.

1. Quand cette évasion a son siège au sommet de l'esprit chez celui qui se dissipe à contretemps dans tous les sens, on l'appelle l'agitation de l'esprit ;
2. quand elle se rapporte à la puissance de connaissance, on l'appelle la curiosité ;
3. quand elle se rapporte à la faculté d'élocution, on l'appelle le bavardage ;
4. quand elle se rapporte au corps, incapable de demeurer en un même lieu, on l'appelle la nervosité, si l'on veut signaler le vagabondage de l'esprit que manifestent les membres se répandant en mouvements désordonnés ;
5. l'instabilité, si l'on veut signaler la diversité des lieux. L'instabilité peut désigner aussi l'inconstance dans les projets.

L'orgueil a comme premier rejeton la vaine gloire ; celle-ci corrompt l'esprit qu'elle domine, et engendre aussitôt l'envie. **Il n'est aucun schisme qui ne se façonne quelque hérésie, pour justifier son éloignement de l'Église.**

### ***IIaIIae Q40 a. 1 : Y a-t-il une guerre qui soit licite ?***

S. Augustin écrit : “Si la morale chrétienne jugeait que la guerre est toujours coupable, lorsque dans l'Évangile, des soldats demandent un conseil pour leur salut, on aurait dû leur répondre

de jeter les armes et d'abandonner complètement l'armée. Or, on leur dit (Lc 3, 14) : "Ne brutalisez personne, contentez-vous de votre solde". Leur prescrire de se contenter de leur solde ne leur interdit pas de combattre." Pour qu'une guerre soit juste, trois conditions sont requises :

1° **L'autorité du prince, sur l'ordre de qui on doit faire la guerre.**

2° **Une cause juste** : il est requis que l'on attaque l'ennemi en raison de quelque faute.

3° **Une intention droite chez ceux qui font la guerre** : on doit se proposer de promouvoir le bien ou d'éviter le mal. En effet, même si l'autorité de celui qui déclare la guerre est légitime et sa cause juste, il arrive néanmoins que la guerre soit rendue illicite par le fait d'une intention mauvaise.

Mais parfois il faut agir autrement, pour le bien commun, et même pour le bien de ceux que l'on combat.

Toutes les passions de l'irascible naissent des passions du concupiscible il appartient aux parfaits d'ordonner tout ce qu'ils font conformément à la règle de la raison. **Si l'on tire scandale de la vérité, il est préférable de laisser naître le scandale que d'abandonner la vérité.** Le cœur de l'homme est porté tout entier vers Dieu en vertu de l'*habitus*, de telle sorte qu'il n'accepte rien de contraire à l'amour de Dieu. Telle est la perfection dans l'état de pèlerin. A cela le péché véniel n'est pas contraire, car il ne supprime pas l'*habitus* de charité, puisqu'il ne se porte pas vers l'objet opposé ; il empêche seulement l'exercice de la charité. Le don de sagesse correspond à la charité. **La sottise, celle qui est un péché, provient de ce que le sens spirituel est hébété et n'est plus apte à juger des choses spirituelles.** Or le sens de l'homme est plongé dans les biens terrestres surtout par la luxure, qui recherche les plaisirs les plus puissants, ceux qui absorbent l'âme au maximum. C'est pourquoi **la sottise, celle qui est un péché, naît surtout de la luxure.**

## LES VERTUS CARDINALES

### LA PRUDENCE (IIa IIae, 47-56)

#### *IIaIIae Q53 a. 6 : Des vices qui naissent de la luxure*

S. Grégoire donne tous ces vices comme naissant de la luxure. Le plaisir est ce qui trouble au maximum l'estimation de la prudence, surtout le plaisir charnel, qui absorbe l'âme entière et l'entraîne au plaisir des sens. Or la perfection de la prudence, comme de toute vertu intellectuelle, consiste à se détacher du sensible. Par conséquent, les vices qui signalent un défaut de la prudence et de la raison pratique, naissent surtout de la luxure. La luxure cause l'inconstance en éteignant totalement le jugement de la raison. Les vices charnels éteignent d'autant plus le jugement de la raison qu'ils détournent et éloignent davantage de la raison.

La justice est une volonté perpétuelle et constante d'accorder à chacun son droit. Toute la structure de l'œuvre bonne résulte des quatre vertus » : tempérance, prudence, force et justice. Il est écrit dans le Deutéronome (16, 18) : « Tu établiras des juges et des maîtres dans toutes les villes qui t'appartiennent, pour qu'ils jugent le peuple par des jugements justes. » Le Christ interdit le jugement téméraire qui porte sur quelque intention secrète du cœur ou sur d'autres objets incertains, selon S. Augustin - ou encore Il interdit tout jugement sur les choses Divines : parce qu'elles nous sont supérieures, nous ne devons pas les juger mais simplement les croire, dit S. Hilaire - ou enfin, le Christ interdit tout jugement inspiré non par la bienveillance, mais par l'aigreur, selon S. Chrysostome.

**Si la loi écrite contient quelque prescription contraire au droit naturel, elle est injuste et ne peut obliger.** Dans les communautés à régime aristocratique, cette prépondérance est donnée à la vertu ; dans les oligarchies, à la richesse ; dans les démocraties, à la liberté. On

participe au vol indirectement, en n'empêchant pas ce qu'on pourrait et devrait empêcher : soit en dissimulant l'ordre ou le conseil qui empêcherait le vol ou la rapine, soit en refusant un secours qui pourrait y mettre obstacle, soit en tenant secret le fait accompli. Toutes causes énumérées dans ces vers : « Ordre, Conseil, Consentement, Flatterie, Recours, Participant, Muet, Ne s'opposant pas, Ne dénonçant pas ». L'honneur est dans un témoignage rendu à la vertu d'autrui, c'est pourquoi il n'y a que la vertu qui soit la cause légitime de cet honneur.

## **LA JUSTICE (IIa IIae, 57-122)**

### ***IIaIIae Q64 a. 2 : Est-il permis de tuer le pécheur ?***

Il est permis de tuer des animaux parce qu'ils sont ordonnés par la nature à l'usage de l'homme, comme ce qui est moins parfait est ordonné au parfait. Or cette subordination existe entre la partie et le tout, et donc toute partie, par nature, existe en vue du tout. Voilà pourquoi, s'il est utile à la santé du corps humain tout entier de couper un membre parce qu'il est infecté et corromprait les autres, une telle amputation est louable et salutaire. Mais tout individu est avec la société dont il est membre dans le même rapport qu'une partie avec le tout. **Si donc quelque individu devient un péril pour la société et que son péché risque de la détruire, il est louable et salutaire de le mettre à mort pour préserver le bien commun ; car « un peu de ferment corrompt toute la pâte »** (1 Co 5, 6).

Aussi le Seigneur préfère-t-Il laisser vivre les méchants et réserver la vengeance jusqu'au jugement dernier, plutôt que de s'exposer à faire périr les bons en même temps. Toutefois, si la mise à mort des méchants n'entraîne aucun danger pour les bons, mais assure au contraire leur protection et leur salut, il est licite de mettre à mort les méchants. Selon l'ordre de Sa sagesse, Dieu tantôt supprime immédiatement les pécheurs afin de délivrer les bons ; tantôt leur accorde le temps de se repentir, ce qu'Il prévoit également pour le bien de ses élus. La justice humaine fait de même, selon son pouvoir. Elle met à mort ceux qui sont dangereux pour les autres, mais elle épargne, dans l'espoir de leur repentance, ceux qui pèchent gravement sans nuire aux autres. On peut même dire avec Aristote qu'un homme mauvais est pire qu'une bête et plus nuisible.

On ne doit pas faire le mal pour qu'il arrive du bien. L'homme qui abuse du pouvoir qu'on lui a donné mérite de le perdre. Donc l'homme qui par le péché abuse du libre usage de ses membres, mérite d'en être privé par l'emprisonnement. Dans la nécessité tous les biens sont communs. Il n'y a donc pas péché si quelqu'un prend le bien d'autrui, puisque la nécessité en a fait pour lui un bien commun. Les biens que certains possèdent en surabondance sont dus, de droit naturel, à l'alimentation des pauvres. Toutefois, comme il y a beaucoup de miséreux et qu'une fortune privée ne peut venir au secours de tous, c'est à l'initiative de chacun qu'est laissé le soin de disposer de ses biens de manière à venir au secours des pauvres. Si cependant la nécessité est tellement urgente et évidente que manifestement il faille secourir ce besoin pressant avec les biens que l'on rencontre – par exemple, lorsqu'un péril menace une personne et qu'on ne peut autrement la sauver –, alors quelqu'un peut licitement subvenir à sa propre nécessité avec le bien d'autrui, repris ouvertement ou en secret.

**Se taire alors que l'on pourrait réfuter l'erreur, c'est l'approuver. Plus un homme est élevé en dignité, plus son péché est pernicieux et donc moins digne d'indulgence.** Enlever à quelqu'un sa réputation est très grave, car la réputation est un bien plus précieux que les trésors temporels, et lorsque l'homme en est privé, il se trouve dans l'impossibilité de faire le bien. **Il n'est pas facile de décider quel est le plus coupable, du diffamateur ou de celui qui l'écoute.** L'amitié est préférable aux honneurs. Il vaut mieux être aimé qu'honoré. Dans son contrat avec l'emprunteur, le prêteur peut, sans aucun péché, stipuler une indemnité à verser pour le préjudice qu'il subit en se privant de ce qui était en sa possession ; ce n'est pas là vendre l'usage de l'argent, mais obtenir un dédommagement.

### *HaHae Q81 a. 1 : La religion concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu ?*

D'après Cicéron, « la religion présente ses soins et ses cérémonies à une nature d'un ordre supérieur qu'on nomme Divine ».

- Religion viendrait de “relire”, ce qui relève du culte Divin, parce qu'il faut fréquemment y revenir dans notre cœur.
- Mais on peut aussi entendre la religion du devoir de “réélire” Dieu comme le bien suprême délaissé par nos négligences, dit S. Augustin.
- Ou bien encore, toujours avec S. Augustin on peut faire dériver religion de “relier”, la religion étant « notre liaison au Dieu unique et tout-puissant ».

Quoi qu'il en soit de cette triple étymologie, lecture renouvelée, choix réitéré de ce qui a été perdu par négligence, restauration d'un lien, la religion au sens propre implique ordre à Dieu. Car c'est à Lui que nous devons nous attacher avant tout, comme au principe indéfectible ; Lui aussi que, sans relâche, notre choix doit rechercher comme notre fin ultime ; Lui encore que nous avons négligé et perdu par le péché, et que nous devons recouvrer en croyant, et en témoignant de notre foi.

Il y a deux sortes d'actes attribués à la religion. Par ses actes propres et immédiats, ceux qu'elle émet, elle nous ordonne uniquement à Dieu ; tels sont le sacrifice, l'adoration, etc. Mais on lui attribue aussi d'autres actes, émis directement par d'autres vertus qu'elle tient sous son commandement, pour autant qu'elle les ordonne à l'honneur de Dieu. La vertu qui garde la fin commande en effet aux vertus qui gouvernent les choses ordonnées à cette fin. C'est à ce titre d'actes commandés qu'on attribuera à la religion la visite des orphelins et des veuves, acte propre de la miséricorde. De même, se garder de la contagion du siècle est un acte commandé par la religion, mais émanant de la tempérance ou d'une vertu analogue.

La religion n'est pas une vertu théologale, dont l'objet est la fin ultime, mais une vertu morale qui concerne des moyens ordonnés à la fin. La religion a donc primauté parmi les vertus morales. La pureté en effet est nécessaire pour que l'âme s'applique à Dieu. C'est parce que l'âme se souille du fait de sa liaison aux choses d'en bas, comme un métal s'avilit par son alliage avec un métal moins noble, ainsi l'argent mêlé de plomb. Or il faut que l'âme spirituelle se sépare de ces réalités inférieures pour pouvoir s'unir à la réalité suprême. C'est pourquoi une âme sans pureté ne peut s'appliquer à Dieu.

La fermeté stable est également requise pour l'application de l'âme à Dieu. Elle s'attache à Lui en effet comme à la fin ultime et au premier principe, ce qui nécessairement est immuable au plus haut point. **La dévotion n'est rien autre qu'une volonté de se livrer promptement à ce qui concerne le service de Dieu.** Or il est évident que les œuvres concernant le culte ou le service Divin sont le domaine propre de la religion. C'est donc à elle qu'on attribuera l'acte de tenir sa volonté prompte à les exécuter : c'est cela être dévot. Il est donc clair que la dévotion est un acte de la religion.

### *HaHae Q82 a. 3 : La cause de la dévotion*

La méditation est cause de dévotion. La cause extérieure et principale de la dévotion c'est Dieu. Quant à la cause intérieure, qui tient à nous, c'est nécessairement la méditation ou contemplation. La dévotion est un acte de la volonté, qui fait qu'on se livre avec promptitude au service de Dieu. La méditation est cause de dévotion, pour autant qu'elle fait naître en nous cette conviction qu'on doit se livrer au service Divin.

A cela mènent deux ordres de considérations :

- Les unes prises de la Divine bonté et de Ses bienfaits, selon le Psaume (73, 28) : « Il m'est bon d'adhérer à Dieu et de placer dans le Seigneur mon espoir. » Cette considération éveille l'amour de charité, cause prochaine de la dévotion.
- Un autre sujet de méditation se tire de nous-même et de la vue des déficiences qui nous forcent à nous appuyer sur Dieu, selon le Psaume (121, 1) : « J'ai levé les yeux vers les sommets d'où me viendra le secours. Mon secours vient du Seigneur, Qui a fait le ciel et la terre. » Cette vue exclut la présomption, qui, nous faisant compter sur nos propres forces, nous empêche de nous soumettre à Dieu.

**La faiblesse de l'esprit humain, de même qu'elle a besoin d'être conduite par la main jusqu'à la connaissance Divine, veut que nous n'atteignons pas à l'amour sans l'aide de réalités sensibles, adaptées à notre connaissance. En premier lieu ce sera l'humanité du Christ, selon cette préface du missel pour Noël : « En sorte que connaissant Dieu sous cette forme visible nous soyons par Lui ravis en l'amour des réalités invisibles. » Regarder l'humanité du Christ est donc le moyen par excellence d'exciter la dévotion. C'est comme un guide qui nous prendrait par la main. Cependant la dévotion s'attache principalement à ce qui concerne la Divinité.**

La science, comme tout ce qui implique grandeur, est une occasion pour l'homme de se fier à lui-même et l'empêche donc de se livrer totalement à Dieu. C'est donc là parfois un obstacle occasionnel à la dévotion ; tandis que des gens simples et des femmes ont une abondante dévotion parce qu'ils répriment tout orgueil. Mais la science ou toute autre perfection que ce soit, si on la soumet parfaitement à Dieu, accroît la dévotion.

Par soi, et à titre principal, la dévotion cause l'allégresse de l'âme. En elle-même, cette considération est de nature à causer de la tristesse, par le rappel de nos misères, mais elle peut être l'occasion d'allégresse, dans l'espoir du secours Divin. C'est ainsi que premièrement et par soi la dévotion engendre la joie, secondairement et par accident la bonne tristesse "qui est selon Dieu". Ce qui nous attriste, dans la considération de la Passion du Christ, c'est la misère humaine que le Christ est venu enlever et pour laquelle « il a fallu qu'Il souffre ». Mais il y a de quoi nous remplir d'allégresse si nous songeons à la bonté de Dieu envers nous, qui nous a procuré une telle libération.

La prière « une élévation de l'âme vers Dieu ». La providence Divine ne se borne pas à établir que tel ou tel effet sera produit ; elle détermine aussi en vertu de quelles causes et dans quel ordre il le sera. Nous ne prions pas pour changer l'ordre établi par Dieu, mais pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen des prières des saints. Lorsque notre âme vise les biens temporels pour se reposer, elle s'y abaisse. Mais quand elle les vise en vue d'obtenir la béatitude, loin de se trouver rabaissée par eux, elle les relève.

**On doit aimer en eux ce qui vient de la nature, mais non leurs fautes. Aimer ses ennemis d'un amour général est de précepte, mais il n'est pas commandé de les aimer en particulier de façon spéciale, sinon en y étant disposé dans son esprit : on doit être prêt même à aimer son ennemi de façon spéciale et à lui porter secours, en cas de nécessité ou s'il demandait pardon. Quant à accorder à ses ennemis, sans condition, une dilection spéciale et leur venir en aide, cela relève de la perfection.**

Conformément à ces principes, il est nécessaire de ne pas excepter nos ennemis des prières que nous faisons en général pour autrui. Mais si nous prions spécialement pour eux, c'est œuvre de perfection et ne devient obligatoire qu'en certaines circonstances spéciales.

### ***IIaIIae Q83 a. 9 : Les sept demandes de l'oraison dominicale***

**L'oraison dominicale est absolument parfaite. La prière du Seigneur non seulement demande tout ce que nous sommes en droit de désirer, mais elle le fait dans l'ordre même où**

**l'on doit le désirer ; si bien qu'elle ne nous enseigne pas seulement à demander, mais à régler tous nos sentiments.**

Or il est clair que **notre désir porte premièrement sur la fin, et en second lieu sur les moyens de l'atteindre.** Notre fin, c'est Dieu, vers Qui le mouvement de notre cœur tend à double titre. Nous voulons Sa gloire, et nous voulons jouir de cette gloire. Il s'agit d'abord de la dilection que nous portons à Dieu Lui-même, et ensuite de celle par quoi nous nous aimons nous-mêmes en Dieu.

- De là notre première demande : « Que Votre nom soit sanctifié » ; elle exprime notre désir de la gloire de Dieu.
- Et la deuxième : « Que Votre règne arrive » par quoi nous demandons de parvenir à la gloire de Dieu et de Son règne.

**Pour atteindre cette fin, il y a deux sortes de moyens. Les uns nous y mènent essentiellement, les autres par accident.** Ce qui nous y conduit essentiellement, c'est le bien utile à cette fin bienheureuse.

- D'abord d'une façon directe et principale : tout ce qui sous forme de mérite nous donne droit à la béatitude en nous faisant obéir à Dieu. C'est l'objet de cette demande : « Que Votre volonté soit faite sur la terre comme au Ciel. »
- Ensuite nous demandons ce qui nous sert à titre d'instrument et vient en quelque sorte coopérer à notre activité méritoire. C'est à ce propos qu'on dit : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » Soit qu'on l'entende du pain sacramentel, dont l'usage quotidien est avantageux pour l'homme, et dans lequel on comprend tous les autres sacrements. Soit qu'on l'entende du pain corporel, par quoi l'on entend "toutes les nécessités de la vie", selon S. Augustin. L'eucharistie est en effet le premier des sacrements, et le pain est l'aliment fondamental. C'est ce qu'indique le texte de S. Matthieu qui porte "supersubstantiel", c'est-à-dire "principal" d'après l'exégèse de S. Jérôme.

Par accident, nous sommes ordonnés à la béatitude par ce qui écarte les obstacles. Ceux-ci sont au nombre de trois.

- 1° Le péché, qui nous exclut directement du Royaume selon S. Paul (1 Co 6, 9) : « Ni les fornicateurs, ni ceux qui servent les idoles ne posséderont le royaume de Dieu. » Ce qui nous fait dire : « Remettez-nous nos dettes. »
- 2° La tentation, qui nous empêche de respecter la volonté Divine. D'où cette demande : « Ne nous faites pas entrer en tentation », par quoi nous demandons non de n'être pas tentés, mais de n'être pas vaincus par la tentation, ce qui est "entrer" en tentation.
- 3° Les peines de la vie présente, comme celles qui empêchent d'avoir le suffisant pour vivre. A ce sujet l'on dit : « Délivrez-nous du mal. »

Nous excitons en nous le désir de ce règne : qu'Il vienne pour nous et que nous puissions y régner. Quant à ces paroles : « Que Votre volonté soit faite », elles signifient, à juste titre, qu'on obéisse à Vos commandements. « Sur la terre comme au ciel », c'est-à-dire aussi bien de la part des hommes que des anges. « Ces trois demandes seront parfaitement accomplies dans la vie future. Les quatre autres sont relatives aux besoins de la vie présente.

- Si la crainte de Dieu rend heureux les pauvres en esprit, demandons que les hommes aient le sentiment de la sainteté du nom Divin, dans la crainte filiale.
- Si la piété rend heureux les doux, demandons l'avènement de Son règne, car alors nous serons doux et ne lui résisterons pas.
- Si la science rend heureux ceux qui pleurent : prions pour que s'accomplisse Sa volonté, car alors nous ne pleurerons plus.
- Si la force rend heureux les affamés, demandons que notre pain quotidien nous soit donné.

- Si le conseil rend heureux ceux qui font miséricorde, remettons les dettes pour que les nôtres nous soient remises.
- Si l'intelligence rend heureux les cœurs purs, prions pour n'avoir pas un cœur double, qui nous fait poursuivre les biens temporels, source de toutes nos tentations.
- Si la sagesse rend heureux les artisans de paix, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu, prions pour être délivrés du mal, car cette libération fera de nous les libres fils de Dieu.

Les personnes Divines n'ont rien qui leur soit supérieur ; les bêtes ne possèdent pas la raison. Ni les personnes Divines ni les bêtes ne peuvent donc prier, et cet acte reste propre à la créature raisonnable. La faiblesse naturelle de l'esprit humain ne lui permet pas de demeurer longtemps dans les hauteurs. Le poids de la faiblesse humaine ramène l'âme à des régions plus basses, et l'esprit qui dans la prière était monté vers Dieu par la contemplation, se trouve soudain errant à l'aventure par suite de notre fragilité.

**Sans la grâce sanctifiante la prière n'est pas méritoire, non plus que les autres actes vertueux. Il y a donc quatre conditions dont la réunion fait qu'on obtient toujours ce qu'on demande. Il faut demander pour soi, ce qui est nécessaire au salut, avec piété et avec persévérance. Quand le pécheur prie sous l'inspiration d'un bon désir de la nature, Dieu l'exauce, non par justice car le pécheur ne le mérite pas, mais par pure miséricorde ; pourvu toutefois que soient sauvées les quatre conditions.**

Parce que nous sommes composés de deux natures, intellectuelle et sensible, nous offrons à Dieu une double adoration. L'une est spirituelle et consiste dans l'intime dévotion de l'esprit ; l'autre est corporelle parce qu'elle consiste en l'abaissement extérieur du corps. Parce que, dans tous les actes de religion, l'extérieur est relatif à l'intérieur comme à ce qui est au principe, l'adoration extérieure est faite en vue de l'adoration intérieure. Les signes d'humilité présentés par le corps excitent notre cœur à se soumettre à Dieu, le sensible étant pour nous le moyen naturel d'accéder à l'intelligible. La manière de l'homme, c'est d'avoir recours pour s'exprimer aux signes sensibles, parce qu'il tire sa connaissance du sensible.

C'est pour cela que la raison le porte naturellement à employer certaines choses sensibles, qu'il offre à Dieu, en signe de la sujétion et de l'honneur qu'il Lui doit. L'homme possède trois sortes de biens :

1° Les biens de l'âme qu'il offre à Dieu en un sacrifice intérieur, par la dévotion et la prière, et par d'autres actes intérieurs de cette sorte : c'est là le sacrifice principal.

2° Les biens du corps qu'on offre d'une certaine façon à Dieu par le martyre, l'abstinence ou la continence.

3° Les biens extérieurs dont on offre à Dieu le sacrifice directement, quand nous lui offrons immédiatement ce que nous possédons ; médiatement, quand nous en faisons part au prochain pour Dieu.

Il y a, nous l'avons dit deux sortes de sacrifices. Le premier, le principal, est le sacrifice intérieur, à quoi tous sont tenus ; car tout le monde est tenu d'offrir à Dieu une âme dévote. L'autre est le sacrifice extérieur. Tout pontife, pris parmi les hommes, est établi pour intervenir en leur faveur dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir dons et sacrifices pour le péché. De même que ne pouvoir pécher ne diminue pas la liberté, de même la nécessité qu'éprouve la volonté fixée dans le bien ne diminue pas la liberté, comme on peut le voir en Dieu et chez les bienheureux. Telle est l'obligation du vœu, qui a quelque similitude avec la confirmation des bienheureux dans le bien. S. Augustin dit à ce propos que « c'est une heureuse nécessité, celle qui nous pousse à mieux agir ». Ne regrettez pas vos vœux. Bien au contraire, réjouissez-vous qu'il ne vous soit plus permis de faire ce dont la licence vous était dommageable.

### *IIaIIae Q88 a. 6 : Est-il plus méritoire d'accomplir quelque chose avec ou sans vœu ?*

**La même œuvre accomplie en exécution d'un vœu est plus méritoire et meilleure que si on l'eût faite sans vœu**, et cela pour trois raisons.

1° L'acte d'une vertu inférieure devient meilleur et plus méritoire, du fait qu'il est commandé par une vertu supérieure, puisque par ce commandement il en devient l'acte. Nous reconnaissons par exemple plus de bonté et de mérite à l'acte de foi ou d'espérance, lorsqu'ils sont commandés par la charité. C'est pourquoi les actes des vertus morales autres que la religion : le jeûne, acte de l'abstinence, la continence, acte de la chasteté, sont meilleurs et plus méritoires s'ils sont accomplis en exécution d'un vœu, car ainsi ils appartiennent au culte de Dieu, comme des sacrifices. « La virginité elle-même, dit S. Augustin, n'est pas honorée pour ce qu'elle est, mais pour l'hommage qu'on en fait à Dieu, elle que favorise et conserve la continence religieuse. »

2° Celui qui accomplit une chose après en avoir fait le vœu se soumet plus entièrement à Dieu que celui qui se contente de l'accomplir. Qui donne l'arbre avec les fruits fait un présent plus grand que s'il donnait seulement les fruits.

3° Le vœu confirme de façon stable notre volonté de bien faire. Or, agir avec une volonté ainsi stabilisée dans le bien, c'est faire acte de vertu parfaite.

L'obligation du vœu chez ceux qui sont bien disposés, par le fait qu'il affermit leur volonté, ne cause pas de tristesse, mais de la joie. Si cependant l'œuvre considérée en elle-même devenait triste et contraignante, une fois le vœu prononcé, tant que subsiste la volonté d'accomplir le vœu, c'est encore plus méritoire que de l'accomplir sans vœu.

Or ceux qui ont fait profession religieuse sont morts au monde et vivent pour Dieu. On ne doit donc pas les faire revenir à la vie humaine, quoi qu'il arrive. Remarquez que le serment a trois compagnons : la vérité, le jugement et la justice. **Les Écritures ont été faites pour Dieu, et non Dieu pour les Écritures !** Mais nous marquons par là qu'obtenir quelque chose de Dieu par Sa volonté éternelle, c'est le fait, non de nos mérites, mais de Sa bonté.

Dans la mesure où le cœur de l'homme s'élève vers Dieu par la louange Divine, il s'éloigne de tout ce qui lui est contraire. La louange qu'expriment nos lèvres est inutile à celui qui la donne si elle n'est pas accompagnée de la louange du cœur, car il dit à Dieu sa louange lorsqu'il médite Ses merveilles. **Il est indigne, celui qui célèbre les Divins mystères sans se conformer à la tradition reçue du Christ.**

### *IIaIIae Q94 a. 3 : L'idolâtrie est-elle le plus grave de tous les péchés ?*

D'après S. Paul (Rm 1, 23), **le péché d'idolâtrie fut suivi, comme d'un châtement, par le péché contre nature. Ainsi en va-t-il des péchés contre Dieu ; ce sont les plus graves de tous, et pourtant parmi eux il en est un d'une gravité suprême, c'est celui qui consiste à rendre à une créature les honneurs Divins.** Qui fait cela dresse dans le monde un autre Dieu, et porte atteinte, autant qu'il est en lui, à la souveraineté de Son empire.

A regarder le péché tel qu'il est commis par le pécheur, nous dirons que celui qui agit sciemment pèche plus gravement que celui qui pèche par ignorance. Ainsi, rien n'empêche que le péché des hérétiques, qui corrompent seulement la foi qu'ils ont embrassée, soit plus grave que celui des idolâtres qui pèchent dans l'ignorance de la vérité. De même d'autres péchés pourront être plus graves, par le fait d'un mépris plus grand chez le pécheur.

**L'idolâtrie inclut un grand blasphème, car elle soustrait à Dieu le caractère unique de Sa seigneurie. L'homme qui par l'idolâtrie renverse l'ordre, en s'attaquant à l'honneur Divin, subit ainsi par le fait du péché contre nature la honte de voir sa propre dégradation.**

La loi réproouve au plus haut degré l'erreur et l'idolâtrie, car **le pire des crimes est de rendre à la créature l'honneur dû au Créateur. Les frivolités sur les lèvres d'un prêtre sont sacrilège ou blasphème.** L'Église n'inflige pas la mort corporelle mais la remplace par l'excommunication.

**Le pape peut tomber comme tout homme dans le péché de simonie, et le péché est d'autant plus grave que celui qui le commet est plus haut placé. Bien que les affaires de l'Église lui soient confiées comme au dispensateur principal, il n'en est ni le maître ni le possesseur.** La piété est l'exact accomplissement de nos devoirs envers nos parents et les amis de notre patrie. La religion est une protestation de la foi, de l'espérance et de la charité, par lesquelles l'homme s'ordonne à Dieu de façon primordiale,

#### ***HaHae Q101 a. 4 : Peut-on, sous couvert de religion, omettre les devoirs de la piété filiale ?***

Le Seigneur (Mt 15, 3) blâme les pharisiens qui, pour un motif religieux, enseignaient à refuser l'honneur dû aux parents. Il est donc impossible que la religion et la piété se fassent mutuellement obstacle de telle sorte que les actes de l'une empêchent les actes de l'autre. Il appartient donc à la piété filiale de rendre à ses parents service et honneur dans la mesure qui s'impose. Or, ce n'est pas observer cette mesure que de tendre à honorer son père plus que Dieu. **Donc, si le culte des parents nous éloignait du culte de Dieu, ce ne serait plus de la piété envers les parents que de s'opposer au culte envers Dieu.** Il faut faire passer la religion envers Dieu avant les devoirs envers les parents. Mais si ces devoirs ne nous détournent pas du culte dû à Dieu, ce sont dès lors des actes de piété filiale, qu'il ne faut pas négliger sous prétexte de religion.

**Nous devons haïr et fuir nos parents s'ils s'opposent à nous dans la voie qui mène à Dieu. En effet, si nos parents nous provoquent au péché et nous détournent de la religion, nous devons, à ce point de vue, les abandonner et les haïr.** C'est pourquoi, si nos services envers nos parents selon la chair sont absolument nécessaires pour les assister, nous ne devons pas, sous couvert de religion, les abandonner. Mais, s'il nous est impossible de vaquer à leur service sans commettre de péché, ou encore s'ils peuvent être assistés sans notre secours, il est permis d'omettre ces services pour vaquer plus généreusement à la religion.

Celui qui est établi dans le monde, s'il a des parents qui ne peuvent subsister sans lui, ne doit pas les abandonner pour entrer en religion, parce qu'il transgresserait le précepte d'honorer ses père et mère. Certains disent pourtant que même en ce cas il pourrait licitement les abandonner en confiant leur soin à Dieu. Mais si l'on envisage correctement les choses, ce serait tenter Dieu, puisque, sachant par la sagesse humaine ce que l'on doit faire, on mettrait en danger ses parents en espérant que Dieu les secourra. Mais s'ils pouvaient vivre sans l'aide de leur fils, celui-ci pourrait licitement entrer en religion en abandonnant ses parents. Parce que les enfants ne sont pas tenus de soutenir leurs parents, sauf pour motif de nécessité.

**Quant à celui qui a fait profession, il est regardé dès lors comme mort au monde. Il ne doit donc pas, même pour assister ses parents, quitter le cloître où il est enseveli avec le Christ, et s'engager de nouveau dans les affaires du siècle.** Il est tenu cependant, sans manquer à l'obéissance envers son supérieur et à son état religieux, de s'efforcer avec piété d'aider ses parents. Le respect consiste à attribuer culte et honneur aux hommes qui nous précèdent en dignité. L'honneur est la récompense de la vertu. On ne pense pas toujours à faire remonter jusqu'à Dieu l'honneur que l'on rend à Son image.

C'est une loi de la nature que les êtres supérieurs fassent agir les inférieurs par la supériorité de la vertu naturelle que Dieu leur a donnée. **De même qu'en vertu de l'ordre naturel institué par Dieu, les êtres inférieurs sont nécessairement soumis à la motion que leur impriment les êtres supérieurs, de même chez les hommes, selon le plan du droit naturel et Divin, les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs.** L'obéissance se montre d'autant plus empressée qu'elle devance l'expression du précepte, dès qu'elle a compris la volonté du

supérieur. **L'obéissance qui trouve son compte quand tout va bien, est nulle ou petite.** Mais dans les contradictions ou les difficultés, l'obéissance domine. Il peut arriver qu'une obéissance qui rencontre son intérêt n'en soit pas moins louable, si celui qui obéit par sa volonté propre n'en met pas moins toute sa générosité à accomplir le précepte.

### ***IIaIIae Q104 a. 3 : L'obéissance est-elle la plus grande des vertus ?***

**L'obéissance est louable parce quelle procède de la charité.** Car S. Grégoire nous dit : « On doit pratiquer l'obéissance non par crainte servile, mais par charité ; non par crainte du châtement, mais par amour de la justice. » **De même que le péché consiste en ce que l'homme, en méprisant Dieu, s'attache aux biens périssables, ainsi le mérite de l'acte vertueux consiste au contraire en ce que l'homme, en méprisant les biens créés, s'attache à Dieu.** Or la fin est plus puissante que les moyens. Donc, si l'on méprise les biens créés pour s'attacher à Dieu, la vertu mérite plus d'éloges pour son attachement à Dieu que pour son mépris des biens terrestres. Et c'est pourquoi **les vertus par lesquelles on s'attache à Dieu pour Lui-même, qui sont les vertus théologiques, l'emportent sur les vertus morales par lesquelles on méprise le terrestre pour s'attacher à Dieu.**

Or, parmi les vertus morales, la plus importante est celle par laquelle on méprise un plus grand bien pour s'attacher à Dieu. Au plus bas degré se trouvent les biens extérieurs ; au milieu se trouvent les biens du corps ; au sommet les biens de l'âme, parmi lesquels le principal est la volonté, en tant que par celle-ci on use de tous les autres biens. C'est pourquoi, **par elle-même, l'obéissance est la plus louable des vertus : pour Dieu elle méprise la volonté propre, alors que par les autres vertus morales on méprise certains autres biens en vue de Dieu.**

C'est pourquoi aussi certaines autres activités sont méritoires devant Dieu parce qu'elles sont accomplies pour obéir à la volonté Divine. Car **si quelqu'un endurait le martyre, ou distribuait tous ses biens aux pauvres, – à moins qu'il n'ordonne ces œuvres à l'accomplissement de la volonté Divine, ce qui concerne directement l'obéissance –, de telles œuvres ne pourraient être méritoires, tout comme si on les faisait sans la charité, qui ne peut exister sans l'obéissance.** Il est écrit en effet (1 Jn 2, 4.5) : « Celui qui prétend connaître Dieu et ne garde pas Ses commandements est un menteur ; quant à celui qui observe Ses paroles, l'amour de Dieu a vraiment trouvé en lui son accomplissement. » Et cela parce que l'amitié procure aux amis identité des vouloir et des refus.

**Les sacrifices immolent une chair étrangère tandis que l'obéissance immole notre propre volonté.** En particulier, dans le cas dont parlait Samuel, il aurait mieux valu pour Saül obéir à Dieu que d'offrir en sacrifice, contre son ordre, les bêtes grasses des Amalécites.

Tous les actes des vertus relèvent de l'obéissance du fait qu'ils sont commandés. Donc, en tant que les actes des vertus agissent comme des causes ou des dispositions pour engendrer ou conserver celles-ci, on dit que l'obéissance les introduit et les garde toutes dans l'âme.

Mais il ne s'ensuit pas que l'obéissance soit absolument la première de toutes les vertus, pour deux raisons.

1° Parce que, bien qu'un acte de vertu tombe sous le précepte, on peut cependant l'accomplir sans prendre garde à cette raison de précepte. Par suite, s'il y a une vertu dont l'objet soit par nature antérieur au précepte, cette vertu est par nature antérieure à l'obéissance. C'est évident pour la foi : elle nous révèle la sublimité de l'autorité de Dieu, qui lui confère le pouvoir de commander.

2° L'infusion de la grâce et des vertus peut précéder, même dans le temps, tout acte vertueux. Ainsi, ni par nature ni dans le temps, l'obéissance ne précède toutes les autres vertus.

**Celui qui interdit à ses sujets d'accomplir un bien quelconque doit leur en permettre beaucoup d'autres, pour éviter que leur âme ne se perde totalement, si elle était privée absolument de tout bien par cette interdiction.** C'est ainsi que, par l'obéissance, d'autres biens peuvent compenser la perte d'un seul.

On peut donc distinguer trois espèces d'obéissance : l'une, suffisante au salut, obéit en tout ce qui est d'obligation ; la seconde, parfaite, obéit en tout ce qui est permis ; la troisième, excessive, obéit même en ce qui est défendu.

Si les chefs ont une autorité usurpée, donc injuste, ou si leurs préceptes sont injustes, leurs sujets ne sont pas tenus de leur obéir, sinon peut-être par accident, pour éviter un scandale ou un danger. Le péché véniel n'est pas une désobéissance parce qu'il ne va pas contre le précepte mais passe à côté. **Plus l'autorité est grande, plus la désobéissance est grave ; donc désobéir à Dieu est plus grave que de désobéir aux hommes.** La désobéissance est donc d'autant plus grave que le commandement transgressé est plus haut placé dans l'intention de celui qui l'a donné. Plus l'objet du précepte est bon, plus Dieu veut l'accomplissement de celui-ci.

### ***IIaIIae Q106 a. 2 : Lequel de l'innocent ou du pénitent, doit à Dieu de plus grandes actions de grâce ?***

S. Augustin dit : « J'attribue à Votre grâce et à Votre miséricorde que Vous ayez fait fondre la glace de mes péchés. J'attribue aussi à Votre grâce tout ce que je n'ai pas fait de mal, car de quoi n'étais-je pas capable ? Et je reconnais que tout m'a été pardonné, et le mal que j'ai fait de moi-même, et celui que, guidé par Vous, je n'ai pas fait. » « Celui à qui il est pardonné davantage aime davantage. »

L'action de grâce chez le bénéficiaire répond à la générosité du bienfaiteur. Or un bienfait généreux est donné gratuitement. Aussi peut-il y avoir plus de générosité chez le donateur de deux façons :

- D'abord par la quantité du don. Et à cet égard, l'innocent est davantage tenu à rendre grâce parce que Dieu lui fait un plus grand don, et plus prolongé, toutes choses égales d'ailleurs, à parler dans l'absolu.
- On peut encore parler d'un plus grand bienfait parce qu'il est donné plus gratuitement. Et à ce titre, le pénitent est tenu de rendre grâce plus que l'innocent, parce que le don que Dieu fait est plus gratuit ; car, alors qu'il méritait un châtement, c'est la grâce qui lui est donnée. Et ainsi, bien que le don fait à l'innocent, considéré dans l'absolu, soit plus grand, le don fait au pénitent est plus grand en comparaison : c'est ainsi qu'un petit don fait à un pauvre est plus grand pour lui qu'un grand don fait à un riche.

**La patience à supporter les offenses qui s'adressent à nous, c'est de la vertu ; mais rester insensible à celles qui s'adressent à Dieu, c'est le comble de l'impiété.** La bonne œuvre est un rameau sans verdure, si elle n'a pas la charité pour racine. La vertu de vengeance consiste en ce que, compte tenu de toutes les circonstances, on garde une juste mesure en exerçant la vengeance. La vengeance est licite et vertueuse dans la mesure où elle tend à réprimer le mal. Or certains, qui n'ont pas l'amour de la vertu, sont retenus de pécher par la crainte de perdre des biens qu'ils préfèrent à ceux qu'ils obtiennent par le péché ; autrement la crainte ne réprimerait pas le péché.

Une certaine égalité entre l'intelligence ou le signe intellectuel et la réalité comprise et signifiée. Il y a convertibilité entre le vrai et le bien par le sujet où ils se rencontrent – tout ce qui est vrai est bon, tout ce qui est bon est vrai. On définit le mensonge « une parole de signification fausse ».

**Le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut.** L'habit de sainteté, religieux ou clérical, signifie un état qui oblige aux œuvres de perfection. La vérité est ce par laquelle on se montre dans sa vie et dans ses paroles, tel qu'on est. **Le mensonge dans l'enseignement de la foi est le plus grave.** Nous ne devons pas, à ceux qui sont portés au péché, montrer un visage joyeux pour les reconforter, de peur de paraître acquiescer à leur péché et encourager leur audace coupable. L'homme est tenu par une certaine dette naturelle d'honnêteté à rendre agréables ses relations avec les autres, à moins que pour un motif particulier il s'impose de les contrister pour leur bien.

« Malheur à ceux qui confectionnent des coussins pour tous les coudes », et la Glose entend par là « les douceurs de la flatterie » : chercher à toujours faire plaisir, c'est dépasser la mesure et pécher par excès. Un péché est d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à la vertu contraire. **La beauté de l'homme lui vient de la raison, et c'est pourquoi les péchés les plus laids sont ceux où la chair l'emporte sur la raison.** Pourtant les péchés spirituels sont les plus graves, parce qu'ils procèdent d'un plus grand mépris. Aussi n'a-t-on pas toujours plus de honte du péché le plus grave, mais du péché le plus laid.

Lorsqu'on disperse ses biens, on se "libère" en quelque sorte du souci de les garder et de les posséder, et l'on montre qu'on a le cœur "libre" de cet attachement. La matière prochaine de la libéralité, ce sont les passions intérieures qui affectent l'homme à l'égard de l'argent. C'est pourquoi il appartient surtout à la libéralité de préserver l'homme de tout attachement désordonné à l'argent qui l'empêcherait d'en user comme il le doit. Partout où le bien consiste en une mesure déterminée, le mal découle nécessairement d'un dépassement ou d'une insuffisance de cette mesure. Or, dans tout ce qui est moyen en vue d'une fin, le bien consiste en une certaine mesure, déterminée par cette fin

### ***IIaIIae Q118 a. 5 : L'avarice est-elle le plus grave des péchés ?***

**L'avarice n'est pas le plus grave des péchés. Le péché contre Dieu est le plus grave ;** plus bas vient le péché qui s'attaque à la personne de l'homme ; et plus bas encore celui qui s'attaque aux biens extérieurs mis à l'usage de l'homme, et c'est le péché qui se rattache à l'avarice.

D'autre part, on peut considérer les degrés des péchés du côté du bien auquel l'appétit humain se soumet de façon déréglée. Plus il est petit, plus le péché est laid, car il est plus honteux de se soumettre à un bien inférieur plutôt qu'au bien supérieur. Or le bien des choses extérieures est le moindre des biens humains, car il est inférieur au bien du corps, lequel est inférieur au bien de l'âme, que surpasse encore le bien Divin. Dans cette ligne, le péché d'avarice par lequel l'appétit humain se soumet aux choses extérieures elles-mêmes présente une laideur considérable. Et c'est pourquoi on doit dire que l'avarice n'est pas absolument parlant le plus grave des péchés.

L'avarice n'est pas incurable de la même manière que le péché contre le Saint-Esprit. Car celui-ci est inguérissable en raison du mépris, parce que le pécheur méprise la miséricorde ou la justice Divine, ou encore les remèdes qui peuvent guérir le péché. La fin souverainement désirable est la béatitude ou félicité, qui est la fin ultime de la vie humaine. Les dons du Saint-Esprit sont des dispositions habituelles de l'âme qui la rendent prête à se laisser mouvoir par l'Esprit. **Rendre un culte à Dieu comme Père est encore plus excellent que de rendre un culte à Dieu comme Créateur et Seigneur.**

### ***IIaIIae Q122 a. 2 : Le premier précepte du Décalogue***

Il revient à la loi de rendre les hommes bons. C'est pourquoi il faut que ses préceptes soient rangés selon l'ordre où la vertu est engendrée chez l'homme. Or dans l'ordre de la génération deux points sont à observer :

D'abord que la première partie est constituée en premier. Ainsi, dans la génération de l'animal, ce qui est engendré d'abord, c'est le cœur, et pour la maison on pose d'abord les fondations. Dans la bonté de l'âme vient en premier la bonté de la volonté, grâce à laquelle l'homme use bien de toute autre bonté. Or la bonté de la volonté se mesure d'abord à son objet, qui est la fin. C'est pourquoi, chez celui que la loi doit former à la vertu, il fallait d'abord, pour ainsi dire, poser comme fondement la religion, qui règle l'ordre de l'homme à Dieu, fin ultime de sa volonté.

Deuxièmement, il faut veiller, dans l'ordre de la génération, à enlever d'abord les oppositions et les obstacles. Ainsi le laboureur nettoie son champ avant de l'ensemencer, comme dit Jérémie (4, 3) : "Défrichez pour vous ce qui est en friche, ne semez pas sur les épines et les chardons." C'est pourquoi, à l'égard de la religion, l'homme devait d'abord être formé à éliminer les obstacles à la vraie religion. Or le principal d'entre eux, c'est que l'homme s'attache à un faux dieu, selon la parole (Mt 6, 24) : "Vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon." C'est pourquoi le premier précepte de la loi exclut le culte des faux dieux.

Bien que l'affirmation précède par nature la négation, cependant, selon l'ordre de la génération, la négation qui écarte les obstacles passe en premier.

**Le lit est si étroit que l'un des deux doit tomber, c'est-à-dire que le vrai Dieu ou le faux doit quitter le cœur de l'homme, et la couverture est trop petite pour les couvrir tous deux. Le péché véniel n'empêche pas la sainteté.**

## **LA FORCE (IIaIIae, 123-140)**

Le bien de l'homme consiste à se régler sur la raison. Il revient donc à la vertu de rendre l'homme bon et à rendre raisonnable son action.

Or la volonté humaine est empêchée de suivre la rectitude de la raison de deux façons.

1° Parce qu'un bien délectable l'attire hors de ce que requiert la rectitude de la raison, et cet empêchement est supprimé par la vertu de tempérance.

2° Parce qu'une difficulté qui survient détourne la volonté de faire ce qui est raisonnable. Pour supprimer cet obstacle, il faut la force d'âme qui permet de résister à de telles difficultés, de même que par sa force physique l'homme domine et repousse les empêchements corporels.

Il appartient à la force d'âme de supporter courageusement la faiblesse de la chair : c'est la tâche de la vertu de patience, ou de la vertu de force. Que l'homme reconnaisse sa propre faiblesse, cela relève de la perfection qu'on appelle l'humilité.

La vertu au sens courant n'est rien d'autre que l'*habitus* qui permet de bien agir. C'est pourquoi la force concerne la crainte et l'audace, en réprimant la crainte et en modérant l'audace.

**Les martyrs supportent des attaques personnelles pour le souverain bien, Qui est Dieu.** La force concerne les craintes à réprimer, plus que les audaces à modérer. **La force a deux actes : soutenir et attaquer (*sustinere et agredi*).** L'acte principal de la force est de soutenir, c'est-à-dire de tenir bon dans les périls, plutôt que d'attaquer. De même que dans une fabrication la matière extérieure est organisée par l'art, ainsi dans l'action les actes humains sont organisés par la prudence. Aristote enseigne que parmi les forces qui nous viennent de la passion, "la plus naturelle semble être celle qui provient de la colère, et si cette force se soumet à un choix raisonnable et à une fin nécessaire, elle est la vertu de force".

Or le bien de la raison est le bien de l'homme. **Ce bien est possédé essentiellement par la prudence, qui est la perfection de la raison.** Quant à la justice, elle réalise le bien en ce qu'il lui revient d'établir l'ordre de la raison dans toutes les affaires humaines. Et les autres vertus ont pour rôle de conserver ce bien, en ce qu'elles modèrent les passions, pour que celles-ci ne détournent pas l'homme du bien de la raison.

Parmi les vertus cardinales, la plus importante est la prudence ; la deuxième la justice ; la troisième la force ; la quatrième, la tempérance. Et après elles les autres vertus. C'est vertu que de demeurer dans le bien prescrit par la raison.

Certains ont soutenu que l'usage du libre arbitre s'était développé miraculeusement chez les Saints Innocents, si bien qu'ils ont subi le martyre eux aussi volontairement. Mais parce que cela n'est pas confirmé par l'autorité de l'Écriture, il vaut mieux dire que la gloire du martyre, méritée chez d'autres par leur volonté propre, ces tout-petits mis à mort l'ont obtenue par la grâce de Dieu. **Car l'effusion du sang pour le Christ tient la place du Baptême.** Aussi, de même que chez les enfants baptisés le mérite du Christ, par la grâce baptismale, est efficace pour obtenir la gloire, de même chez les enfants mis à mort pour le Christ, le mérite du martyre du Christ agit pour leur obtenir la palme du martyre.

**Car "martyr" en grec signifie témoin. L'acte principal de la force, c'est de supporter ; c'est de cela que relève le martyre, non de son acte secondaire qui est d'attaquer.** De ce point de vue, il est évident que le martyre est par nature le plus parfait des actes humains, comme témoignant de la plus grande Charité selon cette parole (Jn 15, 13) : "Il n'y a pas de plus grande Charité que de donner sa vie pour ses amis."

Il appartient donc au martyre que l'homme témoigne de sa Foi, en montrant par les faits qu'il méprise toutes les choses présentes pour parvenir aux biens futurs et invisibles.

Les martyrs sont comme des témoins parce que leurs souffrances corporelles subies jusqu'à la mort rendent témoignage non à une vérité quelconque, mais à la vérité religieuse que le Christ nous a révélée, aussi sont-ils appelés martyrs du Christ, comme étant Ses témoins. Telle est la vérité de la Foi. Et c'est pourquoi la cause de tout martyre est la vérité de la Foi. L'ordre requis, c'est que l'appétit se soumette au gouvernement de la raison.

**L'amour déréglé est inclus en tout péché, car c'est de l'amour déréglé que procède la convoitise déréglée.** Mourir pour fuir la pauvreté, par désespoir d'amour, ou par accablement, n'est pas le fait de l'homme fort, mais du lâche ; fuir le labeur, c'est de la faiblesse.

**La crainte est un péché selon qu'elle est désordonnée, c'est-à-dire qu'elle fuit ce que, raisonnablement, elle ne devrait pas fuir.** La crainte est qualifiée de péché dans la mesure où elle contredit l'ordre de la raison. Cependant, le péché est atténué dans une certaine mesure parce que l'action faite par crainte est moins volontaire ; car la crainte qui menace impose une certaine nécessité. Aussi Aristote dit-il de ces actions faites par crainte qu'elles ne sont pas purement volontaires, mais mêlées de volontaire et d'involontaire.

**Il est recommandable d'agir rapidement après avoir arrêté sa décision. Mais si l'on veut agir rapidement avant d'avoir délibéré, on tombe dans le vice de précipitation, qui s'oppose à la prudence.** C'est pourquoi l'audace qui contribue à la rapidité de l'opération est louable dans la mesure où elle est réglée par la raison. Le Philosophe applique la magnificence aux grandes dépenses, et la magnanimité, qui semble identique à la confiance, aux grands honneurs.

Le bien ou le mal considérés absolument relèvent de l'appétit concupiscible ; mais si on leur ajoute la raison de difficulté, ils relèvent de l'irascible. Et c'est ainsi que la magnanimité envisage l'honneur, en tant que celui-ci présente la raison de chose grande et ardue. Il faut observer

la mesure dans la pratique des honneurs, ce qui est beaucoup plus difficile dans les grands honneurs que dans les petits. **Une seule chose doit intimider l'âme : la conscience d'une vie coupable.**

Puisque ce qui est conforme à la nature a été organisé par le plan Divin, que la raison humaine doit suivre, **tout ce qui est fait par la raison humaine contre l'ordre habituel qu'on découvre dans la nature, est vicieux et coupable.** C'est pourquoi il est vicieux et coupable, comme s'opposant à l'ordre de la nature, qu'un être cherche à faire ce qui dépasse sa vertu. On rejoint ainsi la raison de présomption, comme le mot même l'indique. Il est donc évident que la présomption est un péché.

L'honneur implique une certaine vénération accordée à quelqu'un pour reconnaître sa supériorité. Or, **sur la supériorité de l'homme, il faut faire attention à deux points. D'abord, que l'homme ne tient pas de lui-même la cause de sa supériorité : elle est quelque chose de Divin en lui. C'est pourquoi on ne doit pas honorer soi-même en premier, mais Dieu. Ensuite il faut remarquer que cette supériorité est donnée par Dieu à l'homme pour qu'il en fasse profiter les autres.** Aussi la reconnaissance de sa supériorité doit lui être agréable en tant qu'elle lui permet d'aider autrui.

Le désir d'être honoré peut être contraire à l'ordre de trois façons.

1° On désire voir reconnaître une supériorité que l'on ne possède pas, ce qui est désirer un honneur immérité.

2° On désire l'honneur pour soi, sans le reporter sur Dieu.

3° Le désir de l'honneur se repose dans l'honneur lui-même, sans qu'on le mette au service des autres.

L'ambition implique un désir désordonné de l'honneur. Aussi est-il évident qu'elle est toujours un péché. La gloire, l'honneur et le commandement sont souhaités également par le brave et par le lâche ; mais le brave prend le droit chemin ; le lâche, parce que les moyens honnêtes lui manquent, s'y efforce par la tromperie et le mensonge.

Aristote dit du magnanime : "Il se soucie de la vérité plus que de l'opinion." La vaine gloire entre à la dérobée et insensiblement enlève toutes les vertus de l'âme. Si l'amour de la gloire humaine, bien qu'elle soit vaine, ne s'oppose pas à la Charité, ni quant au motif de la gloire, ni quant à l'intention de celui qui la cherche, c'est un péché non pas mortel, mais véniel.

De même que par la présomption on excède la capacité de sa puissance en visant des buts trop grands, de même le pusillanime reste au-dessous de la capacité de sa puissance, puisqu'il refuse de viser ce qui est proportionné à celle-ci. C'est pourquoi le serviteur qui enfouit dans la terre l'argent confié par son maître et ne l'a pas fait valoir par une certaine crainte pusillanime, est puni par son maître. **Le pusillanime est capable de grandes choses selon la disposition à la vertu qui est en lui, soit par un bon tempérament, soit par la science, soit par les avantages extérieurs, mais il est rendu pusillanime parce qu'il refuse de mettre tout cela au service de la vertu.**

La magnificence s'unit à la sainteté, parce que son effet s'ordonne surtout à la religion, ou sainteté. On peut attribuer comme matière à la magnificence et les dépenses que fait le magnifique pour réaliser un grand ouvrage ; et l'argent de ces grandes dépenses ; et l'amour de l'argent que le magnifique doit modérer, pour que ses grandes dépenses ne soient pas freinées. **Ceux qui dépensent beaucoup là où il faudrait dépenser peu, dépensent peu là où il faudrait dépenser beaucoup.**

Les vertus morales sont ordonnées au bien en tant qu'elles maintiennent le bien de la raison contre l'assaut des passions. Or, parmi les autres passions, la tristesse est puissante pour empêcher le bien de la raison. Aussi est-il nécessaire d'avoir une vertu qui protège le bien de la raison contre la tristesse, pour que celle-ci n'abatte pas la raison. C'est l'œuvre de la patience.

On dit que **la patience fait œuvre parfaite pour supporter les adversités, desquelles procèdent :**

- 1° la tristesse, que gouverne la patience ;
- 2° la colère, que gouverne la mansuétude,
- 3° la haine, que supprime la Charité ;
- 4° le dommage injuste, que la justice interdit.

Il est donc clair qu'on ne peut avoir la patience sans le secours de la grâce.

**Il est louable d'être patient devant les injures qu'on nous adresse ; mais supporter patiemment celles qui s'adressent à Dieu, c'est par trop impie.**

Il y a des vertus dont les actes doivent durer pendant toute la vie, comme la Foi, l'Espérance et la Charité, parce qu'elles regardent la fin ultime de toute la vie humaine.

La persévérance n'a pas besoin seulement de la grâce habituelle, mais encore du secours gratuit par lequel Dieu garde l'homme dans le bien jusqu'à la fin de sa vie.

De soi, le libre arbitre est changeant, et ce défaut ne lui est pas enlevé par la grâce habituelle en cette vie. Il n'est pas au pouvoir du libre arbitre, même restauré par la grâce, de se fixer immuablement dans le bien, quoiqu'il soit en son pouvoir de faire ce choix ; en effet il arrive souvent que le choix soit en notre pouvoir, mais non l'exécution. Le premier homme, sans subir aucune menace, usa de son libre arbitre pour désobéir à Dieu malgré Ses menaces, et il ne s'est pas maintenu dans une telle félicité, alors qu'il lui était si facile de ne pas pécher. Tandis que les prédestinés, dont le monde attaquait la fermeté, sont restés fermes dans la Foi. L'homme peut, par lui-même, tomber dans le péché, mais non s'en relever sans le secours de la grâce.

Il est donc clair qu'on loue la persévérance, située au juste milieu ; on blâme l'entêté parce qu'il le dépasse, et le mou parce qu'il n'y atteint pas.

L'âme est entraînée plus haut par le Saint-Esprit, afin de pouvoir achever toute entreprise commencée et échapper à tout péril menaçant. Mais cela dépasse la nature humaine ; car parfois il n'est pas au pouvoir de l'homme d'atteindre à la fin de son ouvrage, ou d'échapper aux dangers qui parfois lui infligent la mort. Mais c'est le Saint-Esprit qui opère cela dans l'homme, lorsqu'il le conduit jusqu'à la vie éternelle, qui est la fin de toutes les œuvres bonnes et fait échapper à tous les périls.

## **LA TEMPERANCE (IIaIIae, 141-170)**

L'ordre principal de la raison consiste à ordonner les choses à leur fin, et c'est dans cet ordre que consiste avant tout le bien de la raison. Les jouissances qui conviennent à l'homme sont celles qu'approuve la raison. La tempérance n'éloigne pas de celles-ci, elle éloigne plutôt des jouissances contraires à la raison. Il est donc clair que la tempérance ne contrarie pas le penchant de la nature humaine, mais s'accorde avec lui. Elle contrarie cependant l'inclination de la nature bestiale qui n'est pas soumise à la raison.

Or l'homme a surtout besoin de la crainte de Dieu pour fuir ce qui l'attire le plus fortement, ce que concerne la tempérance. C'est pourquoi à la tempérance aussi correspond le don de crainte.

Quoique la beauté convienne à toute vertu, elle est cependant attribuée éminemment à la tempérance, pour deux motifs.

- D'abord selon la raison commune de tempérance, à laquelle appartient une certaine proportion dans la mesure et la convenance, en quoi consiste la raison de beauté.
- Ensuite, parce que les biens dont détourne la tempérance sont les plus inférieurs chez l'homme et lui conviennent selon la nature bestiale. Aussi est-ce surtout à cause d'eux que l'homme a tendance à s'avilir. En conséquence **la beauté est surtout attribuée à la tempérance, qui a pour effet primordial d'écartier l'avilissement de l'homme.**

La tempérance, qui implique une certaine modération, concerne principalement les passions qui tendent aux biens sensibles, c'est-à-dire la convoitise et les délectations ; et par voie de conséquence elle concerne aussi les tristesses qui proviennent de l'absence de telles délectations. Voilà pourquoi **ce sont les plaisirs de la nourriture et de la boisson et les plaisirs sexuels qui sont proprement l'objet de la tempérance.** Or les plaisirs de ce genre sont produits par le sens du toucher. On en conclut donc que la tempérance concerne les plaisirs du toucher.

La modération des affections de l'âme est l'objet de la vertu de tempérance. Or la modération, qui est requise en toute vertu, est particulièrement digne d'éloge quand elle se manifeste dans les plaisirs du toucher que concerne la tempérance. Et cela parce que ces plaisirs nous sont plus naturels et qu'il est donc plus difficile de s'en abstenir ou d'en refréner la convoitise ; et aussi parce que leurs objets sont plus nécessaires à la vie présente.

Tout ce qui contrarie l'ordre naturel est vicieux. Or la nature a joint le plaisir aux activités nécessaires à la vie de l'homme. C'est **pourquoi l'ordre naturel requiert que l'homme se serve des plaisirs de ce genre dans la mesure où c'est nécessaire à son salut, soit pour la conservation de l'individu, soit pour la conservation de l'espèce.** Donc, si quelqu'un fuyait la jouissance au point de négliger ce qui est nécessaire à la conservation de la nature, il commettrait un péché, car se serait s'opposer à l'ordre naturel.

**Les hommes qui veulent s'adonner à la contemplation et aux choses Divines doivent s'abstenir davantage des désirs charnels afin de se disposer à une plus haute contemplation en se privant des plaisirs corporels.** C'est pourquoi ceux qui ont assumé la charge de s'adonner à la contemplation et de transmettre aux autres le bien spirituel comme par une espèce de propagation spirituelle, s'abstiennent de beaucoup de plaisirs, et en cela ils sont dignes de louange. Au contraire, ceux à qui il appartient, en raison de leur office, de se livrer aux œuvres corporelles et à la génération charnelle, ne mériteraient pas la louange en s'en abstenant.

Dans les choses humaines est beau ce qui est ordonné selon la raison. Si on laisse l'enfant faire sa volonté, sa volonté propre ne cesse de grandir. L'asservissement à la passion crée l'habitude, et la non-résistance à l'habitude crée la nécessité. De même que l'enfant doit vivre selon les commandements de son maître, de même notre faculté de désirer doit se conformer aux prescriptions de la raison. Ce qui appartient à la nature doit être développé et cultivé chez les enfants. En revanche, ce qui est déraisonnable ne doit pas être favorisé chez eux, mais corrigé

L'intempérance est donc la plus blâmable parce qu'elle contrarie au maximum la dignité humaine. En effet, elle a pour matière les plaisirs qui nous sont communs avec les bêtes. Selon le Psaume (49, 21), "l'homme dans son luxe est sans intelligence, il ressemble au bétail qu'on abat". Elle est le plus contraire à l'éclat et à la beauté de l'homme, car **c'est dans les jouissances sur lesquelles porte l'intempérance qu'apparaît le moins la lumière de la raison qui donne à la vertu tout son éclat et sa beauté.** C'est pourquoi ces jouissances sont appelées les plus serviles. Les vices humains qui ont trait aux passions sont quelque peu conformes à la nature humaine. Mais les vices qui dépassent le mode de la nature humaine sont encore plus blâmables.

Cependant même ceux-ci semblent se réduire au genre de l'intempérance selon un certain excès : comme lorsque quelqu'un trouve son plaisir à manger de la chair humaine, ou à avoir des relations sexuelles avec des bêtes ou avec des personnes du même sexe.

Il y a deux parties intégrantes de la tempérance : la pudeur, qui fait fuir la honte contraire à la tempérance ; et le sens de l'honneur, qui fait aimer la beauté de la tempérance. Parmi les vertus, c'est principalement la tempérance qui revendique pour elle un certain éclat, et les vices d'intempérance sont les plus honteux. Le vice d'intempérance était le plus honteux et le plus blâmable.

La pudeur, qui est une crainte de la honte, regarde en premier lieu et principalement le blâme ou déshonneur et la honte du vice : Tu conservais un front de prostituée, ne sachant plus rougir. La pudeur pose les premiers fondements de la tempérance, en inculquant l'horreur de ce qui est honteux.

A la notion de beau ou de plaisant concourent l'éclat et la bonne proportion. De même la beauté spirituelle consiste pour l'homme à avoir une conduite et des actions bien proportionnées, selon l'éclat spirituel de la raison. C'est pourquoi l'honnête est la même chose que la beauté spirituelle.

Or ce qui est ordonné selon la raison convient naturellement à l'homme. Cependant, tout ce qui est délectable n'est pas nécessairement honnête, car une chose peut convenir à la sensibilité et ne pas convenir à la raison, qui rend parfaite la nature humaine.

L'honneur est une certaine beauté spirituelle. Mais à ce qui est beau s'oppose ce qui est laid. Et les contraires se font ressortir mutuellement au maximum. Voilà pourquoi l'honneur semble spécialement appartenir à la tempérance, qui repousse ce qu'il y a de plus laid et de plus indécemment pour l'homme, c'est-à-dire les voluptés bestiales.

Les plaisirs de la nourriture sont de nature à détourner l'homme du bien de la raison, tant à cause de leur intensité qu'à cause de la nécessité de la nourriture, dont l'homme a besoin pour conserver sa vie, ce qu'il désire par-dessus tout. L'abstinence châtie le corps et le défend non seulement contre les séductions de la luxure, mais aussi contre les séductions de la gourmandise.

### ***IIaIIae Q147 a.1 : Le jeûne est-il un acte de vertu ?***

Un acte est vertueux quand il est ordonné par la raison à quelque bien honnête. Or c'est le cas du jeûne. En effet, on y recourt principalement pour trois buts.

- D'abord, **pour réprimer les convoitises de la chair**. S. Jérôme dit que "sans Cérès et Bacchus, Vénus reste froide", ce qui veut dire que la luxure perd son ardeur par l'abstinence du manger et du boire.
- Ensuite, **on jeûne pour que l'esprit s'élève plus librement à la contemplation des réalités les plus hautes**.
- Enfin, on jeûne **en vue de satisfaire pour le péché**. "Revenez à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, les pleurs et les cris de deuil."

C'est ce que dit S. Augustin dans un de ses sermons : "**Le jeûne purifie l'âme, élève l'esprit, soumet la chair à l'esprit, rend le cœur contrit et humilié, disperse les nuées de la convoitise, éteint l'ardeur des passions, rend vraiment brillante la lumière de la chasteté.**"

C'est donc en vain que le corps est affaibli par l'abstinence, si l'esprit, chassé par les mouvements désordonnés, est détruit par les vices." Quant à S. Augustin, il dit que "le jeûne n'aime pas la verbosité, juge la richesse superflue, méprise l'orgueil, vante l'humilité, donne à l'homme de connaître sa faiblesse et sa fragilité".

Le milieu où se tient la vertu ne s'évalue pas selon la quantité, mais selon la droite raison. Il offre en holocauste des biens volés, celui qui afflige son corps de façon immodérée par la trop grande privation des aliments ou le manque de nourriture ou de sommeil. L'homme raisonnable perd sa dignité s'il fait passer le jeûne avant la Charité, et les veilles avant la pleine possession

de son esprit. **Le jeûne a un double but : la destruction de la faute, et l'élévation de l'esprit vers les réalités d'en haut.**

Le vice de gourmandise consiste essentiellement en une convoitise déréglée. Donc, si le désordre de la convoitise gourmande est accepté jusqu'à détourner de la fin ultime, alors la gourmandise sera péché mortel. Mais si, dans le vice de gourmandise, le désordre de la convoitise ne se rapporte qu'aux moyens, en ce sens qu'on désire trop les plaisirs de la nourriture, mais sans faire pour cela quelque chose de contraire à la loi de Dieu, alors la gourmandise est péché véniel.

La sobriété est spécialement prescrite aux vieillards, chez qui la raison doit être en pleine vigueur afin d'instruire les autres ; aux évêques, et à tous les ministres de l'Église, qui doivent s'appliquer à leur ministère sacré avec un esprit de dévotion ; et aux rois, qui doivent gouverner leurs sujets avec sagesse.

Il peut arriver qu'on se rende parfaitement compte que la boisson est prise avec excès et qu'elle est enivrante, mais qu'on préfère cependant risquer l'ivresse plutôt que de s'abstenir de boire. Il s'agit alors d'ivresse proprement dite, car les valeurs morales tirent leur espèce non de ce qui arrive par accident en dehors de l'intention, mais de ce qui est voulu en soi intentionnellement. Et dans ce cas l'ivresse est un péché mortel, car lorsque l'homme le voulant et le sachant, se prive de l'usage de la raison qui lui permet d'agir selon la vertu et de s'écarter du péché, il pêche mortellement en s'exposant au péril de pécher.

Les vices spirituels sont plus grands que les vices charnels. Or l'ivrognerie fait partie des vices charnels. Elle n'est donc pas le plus grand des péchés.

Le mal est la privation du bien. C'est pourquoi **le mal est d'autant plus grave que le bien dont il prive est plus grand. Or il est clair que le bien Divin est plus grand que le bien humain. C'est pourquoi les péchés qui vont directement contre Dieu sont plus graves** que l'ivrognerie, qui s'oppose directement au bien de la raison humaine. Cependant la passion de convoitise diminue le péché, car il est moins grave de pécher par faiblesse que de pécher par malice.

Il appartient en effet à la chasteté d'user modérément des membres du corps selon le jugement de la raison et le choix de la volonté. C'est pourquoi **il n'y a chez les infidèles ni vraie chasteté, ni autre vertu, car ils ne se réfèrent pas à la fin requise. Ce n'est pas par leurs fonctions, c'est-à-dire par leurs actes, mais par leurs fins que les vertus se distinguent des vices.**

Le mot "pudicité" vient de "pudeur", qui signifie crainte de la honte. Parmi les vices d'intempérance, ceux qui méritent principalement la honte sont les vices sexuels, parce que les organes génitaux n'obéissent pas, et parce que la raison se trouve absorbée au maximum.

### ***Ila Ilae Q152 a.2 : La virginité est-elle illicite ?***

Dans les actes humains est vicieux ce qui s'écarte de la droite raison. Or **il existe un triple bien pour l'homme, dit Aristote : un bien qui consiste dans les choses extérieures, les richesses par exemple ; un autre qui consiste dans les biens du corps ; et un troisième qui consiste dans les biens de l'âme, parmi lesquels les biens de la vie contemplative sont meilleurs que ceux de la vie active.**

Les biens extérieurs sont ordonnés aux biens du corps ; les biens du corps le sont aux biens de l'âme ; et parmi ceux-ci les biens de la vie active sont ordonnés à ceux de la vie contemplative. Il s'ensuit que si l'on s'abstient de posséder certaines choses – que par ailleurs il serait bon de posséder – dans l'intérêt de la santé du corps, ou encore en vue de la contemplation de la vérité, cela n'est pas vicieux, mais conforme à la droite raison. De même, si l'on s'abstient des plaisirs corporels pour vaquer plus librement à la contemplation de la vérité, cela appartient à la rectitude de la raison.

Or c'est pour cela que **la sainte virginité s'abstient de toute délectation sexuelle pour vaquer plus librement à la contemplation de Dieu**. Il est suffisamment pourvu à la multitude humaine si certains accomplissent l'œuvre de la génération charnelle, tandis que d'autres, qui s'en abstiennent, s'adonnent à la contemplation des choses Divines, pour la beauté et le salut du genre humain tout entier.

Or le juste milieu de la vertu ne se détermine pas selon la quantité, mais selon la droite raison,

Ce qui est formel dans la virginité : le propos de conserver cette intégrité en vue de Dieu. Et c'est en cela que la virginité est une vertu. C'est pourquoi S. Augustin dit : "Ce que nous louons dans les vierges, ce n'est pas le fait d'être vierges, mais d'être consacrées vierges à Dieu par une religieuse continence." La virginité "voue, consacre et réserve l'intégrité de la chair au Créateur même de l'âme et de la chair".

### ***Ila Ilae Q152 a. 4 : Supériorité de la virginité par rapport au Mariage***

Selon S. Augustin, "avec une certitude rationnelle et sur l'autorité des Écritures, nous découvrons que le mariage n'est pas un péché, mais aussi qu'il n'égale en bonté ni la continence des vierges ni même celle des veuves".

Comme le montre l'ouvrage de S. Jérôme ce fut l'erreur de Jovinien de déclarer que la virginité ne devait pas être préférée au mariage. Cette erreur est principalement réfutée par l'exemple du Christ qui choisit pour mère une vierge et qui garda lui-même la virginité ; par l'enseignement aussi de S. Paul (1 Co 7. 25) qui conseilla la virginité comme un bien meilleur ; et enfin par la raison : parce que le bien Divin est meilleur que le bien humain ; parce que le bien de l'âme est supérieur au bien du corps ; enfin parce que le bien de la vie contemplative est préférable au bien de la vie active.

**Or la virginité est ordonnée au bien de l'âme en sa vie contemplative, qui est de "penser aux choses de Dieu"**. Le mariage, au contraire, est ordonné au bien du corps, qui est la propagation du genre humain ; il appartient à la vie active, car l'homme et la femme dans le mariage ont nécessairement à "penser aux choses du monde", comme on le voit dans S. Paul (1 Co 7, 33). Il est donc hors de doute que **la virginité doit être mise au-dessus de la continence conjugale**.

Quoique la virginité soit supérieure à la chasteté conjugale, une personne mariée peut cependant être meilleure qu'une vierge pour deux raisons.

1° En considération de la chasteté elle-même, si celui qui est marié est plus disposé à garder la virginité s'il le fallait, que celui qui, en fait, est vierge. S. Augustin conseille à celui qui est vierge de se dire : "Non ; je ne suis pas meilleur qu'Abraham, quoique la chasteté du célibat soit meilleure que la chasteté du mariage." Et il en donne ensuite la raison : "**Ce qu'en effet moi je fais maintenant, il l'eût mieux fait si, à son époque, il avait dû le faire, et ce qu'il a fait, moi je ne ferais pas aussi bien, s'il me fallait le faire maintenant.**"

2° Celui qui n'est pas vierge peut avoir une autre vertu plus excellente. Ce qui fait dire à S. Augustin : "Une vierge, bien que soucieuse des choses du Seigneur, sait-elle que peut-être, en raison de quelque faiblesse qu'elle ignore, elle n'est pas prête à souffrir le martyre, tandis que cette épouse, qu'elle prétendait dépasser, est déjà capable de boire le calice de la passion du Seigneur ?"

S. Augustin déclare : "Il ne faut pas croire que la fécondité charnelle de celles qui, dans le mariage, n'ont en vue que les enfants qu'elles donneront au Christ, puisse compenser la perte de leur virginité."

La fin l'emporte toujours sur le moyen qui conduit à la fin ; et un moyen est d'autant meilleur qu'il conduit plus efficacement à la fin.

Ce sont les plaisirs sexuels qui sont le plus grand dissolvant de l'âme humaine. La luxure se rapporte principalement aux **voluptés sexuelles, celles qui dissolvent le plus et tout spécialement l'âme de l'homme**. De même que l'alimentation peut être sans péché, lorsqu'elle a lieu avec la mesure et l'ordre requis, selon ce qui convient à la santé du corps, de même l'acte sexuel peut être sans aucun péché, lorsqu'il a lieu avec la mesure et l'ordre requis, selon ce qui est approprié à la finalité de la génération humaine. Mais la luxure concerne par définition ce qui viole l'ordre et la mesure de la raison dans le domaine sexuel. La luxure est donc sans aucun doute un péché.

On tient l'orgueil pour la mère commune de tous les péchés. C'est pourquoi les vices capitaux naissent eux-mêmes de l'orgueil. **Les filles de la luxure sont l'aveuglement de l'esprit, l'ir-réflexion, la précipitation, l'inconstance, l'amour de soi, la haine de Dieu, l'attachement à la vie présente, l'horreur ou le désespoir de la vie future.**

Quand les puissances inférieures sont vivement touchées par leurs objets, le résultat est que les facultés supérieures s'en trouvent empêchées et désorganisées dans leur activité. Mais par le vice de luxure tout particulièrement, l'appétit inférieur, le concupiscible, se tourne violemment vers son objet, c'est-à-dire le délectable, à cause de la violence de la passion et du plaisir. Il en résulte que par la luxure les facultés supérieures, la raison et la volonté, sont désorganisées au plus haut point. La luxure amollit le cœur de l'homme et le rend efféminé.

La luxure ne peut pas s'accorder avec la droite raison quand elle s'oppose à la fin de l'acte sexuel. On a ainsi, lorsque la génération de l'enfant est empêchée, le "vice contre nature", qui a lieu en tout acte sexuel d'où la génération ne peut suivre. La fornication est un accouplement fortuit, ayant lieu en dehors du mariage, elle est donc contre le bien de l'enfant à élever. C'est pourquoi elle est péché mortel.

Les péchés de la chair sont moins coupables que les péchés de l'esprit. Car dans l'homme la raison l'emporte en valeur sur le corps, c'est pourquoi, si le péché s'oppose davantage à la raison, il est plus grave. Les péchés spirituels sont également plus contraires au Christ que la fornication.

"Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis dans son cœur l'adultère avec elle." Encore bien plus par conséquent le baiser sensuel et autres actes semblables, sont-ils des péchés mortels. **De tous les vices qui relèvent de la luxure, le pire est celui qui se fait contre nature.**

Les turpitudes contre nature doivent être partout et toujours détestées et punies, comme celles des habitants de Sodome. Quand même tous les peuples imiteraient Sodome, ils tomberaient tous sous le coup de la même culpabilité, en vertu de la loi Divine qui n'a pas fait les hommes pour user ainsi d'eux-mêmes. C'est violer jusqu'à cette société qui doit exister entre Dieu et nous de souiller par les dépravations de la sensualité la nature dont Il est l'auteur. Le plus grave des péchés contre nature est la bestialité. Après ce crime se place le vice de l'homosexualité

La sévérité est inflexible en ce qui concerne le fait d'infliger des peines, quand la droite raison le réclame ; la clémence, elle, diminue les peines en se conformant aussi à la droite raison, c'est-à-dire quand il le faut, et dans le cas où il le faut. La clémence est "la tempérance d'une âme qui a le pouvoir de se venger ; la mansuétude est ce qui, plus que tout, rend l'homme maître de lui-même.

Il faut avoir grand soin que la colère, que l'on prend comme un instrument de la vertu, ne commande pas à l'esprit ; qu'elle ne marche pas devant comme une maîtresse, mais qu'elle ne quitte jamais sa place en arrière de la raison, comme une servante prête à faire son service. Mais **désirer la vengeance pour la correction des vices et le maintien du bien de la justice est louable**. Une passion de l'appétit sensible est bonne pour autant qu'elle est réglée par la raison ; mais si elle exclut l'ordre de la raison, elle est mauvaise.

Celui qui ne se met pas en colère, quand il y a une cause pour le faire, commet un péché. En effet la patience déraisonnable sème les vices, entretient la négligence, et invite à mal faire non

seulement les méchants, mais les bons eux-mêmes. Qu'il y ait de l'amour, mais sans mollesse ; de la rigueur, mais sans rudesse. Qu'il y ait du zèle, mais sans sévérité immodérée ; de la bonté, mais ne pardonnant pas plus qu'il ne convient. On peut donc dire que la férocité s'oppose directement au don de piété.

En ce qui concerne l'appétit du bien ardu, deux vertus sont nécessaires : l'une qui tempère et refrène l'esprit, pour qu'il ne tende pas de façon immodérée aux choses élevées, et c'est la vertu d'humilité ; l'autre qui fortifie l'esprit contre le découragement, et le pousse à poursuivre ce qui est grand conformément à la droite raison, et c'est la magnanimité. Mais l'humilité, selon qu'elle est une vertu spéciale, regarde principalement la subordination de l'homme à Dieu, à cause de qui il se soumet aussi aux autres lorsqu'il s'humilie. Le propre de l'humilité est de diriger et de modérer le mouvement de l'appétit.

S. Augustin a pu dire : "... de peur qu'en observant une trop grande humilité, on ne détruise l'autorité qui doit gouverner." Il ne faut donc pas que l'homme se mette au-dessous de tous par humilité. **Tout homme, s'il considère ce qui est de lui, doit se mettre au-dessous du prochain en considérant ce qui, en celui-ci, est de Dieu.** Mais l'humilité n'exige pas que l'on mette ce qui, en soi-même, est de Dieu, au-dessous de ce qui apparaît être de Dieu en l'autres.

Néanmoins, **tout homme peut juger qu'il y a dans le prochain quelque chose de bon que lui-même n'a pas, ou qu'il y a en lui-même quelque chose de mauvais qui ne se trouve pas chez l'autre, ce qui lui permet de se mettre par humilité au-dessous du prochain.** Prêtez-moi deux attelages : l'un composé de la justice et de l'orgueil, l'autre du péché et de l'humilité. Vous verrez le péché dépasser la justice, non par ses propres forces, mais par les forces de l'humilité qui lui est jointe ; et vous verrez l'autre couple vaincu, non par la faiblesse de la justice, mais par le poids et l'enflure de l'orgueil.

L'humilité tient la première place, en tant qu'elle chasse l'orgueil auquel Dieu résiste, et rend l'homme docile et ouvert à l'influx de la grâce Divine, en tant qu'elle vide l'enflure de la superbe. "Dieu résiste aux orgueilleux, écrit S. Jacques (4, 6), mais Il donne Sa grâce aux humbles." C'est de cette façon que l'humilité est appelée le fondement de l'édifice spirituel. L'humilité est ainsi comme une disposition qui permet d'accéder librement aux biens spirituels et Divins.

Il y a douze degrés que l'on trouve dans la "Règle" de S. Benoît (ch. 7) : 1° "se montrer toujours humble de cœur et de corps, en tenant les yeux fixés à terre" ; 2° "parler peu, de choses sérieuses, et sans élever la voix" ; 3° "ne pas rire avec facilité et promptitude" ; 4° "garder le silence jusqu'à ce que l'on soit interrogé" ; 5° "observer la règle commune du monastère" ; 6° "se croire et se dire le plus méprisable de tous" ; 7° "s'avouer et se croire indigne et inutile en tout" ; 8° "confesser ses péchés" ; 9° "embrasser patiemment par obéissance les choses dures et pénibles" ; 10° "se soumettre avec obéissance au supérieur" ; 11° "ne pas prendre plaisir à faire sa volonté propre" ; 12° "craindre Dieu et se rappeler tous ses commandements".

L'orgueil comporte un désir immodéré d'excellence, qui n'est pas conforme à la droite raison. Il est le signe le plus évident des réprouvés ; et l'humilité, à l'inverse, celui des élus. Le plus grand péché dans l'homme est l'orgueil."

**Dans le péché il faut envisager deux éléments : la conversion à un bien fini, qui constitue la matière du péché, et l'aversion loin du bien immuable, qui est la raison formelle et achevée du péché. Mais c'est du côté de l'aversion que l'orgueil a la plus grande gravité, car dans les autres péchés l'homme se détourne de Dieu soit par ignorance, soit par faiblesse, soit parce qu'il désire quelque autre bien, tandis que l'orgueil détourne de Dieu par le refus même de se soumettre à Dieu et à Ses lois.** Ainsi donc, se détourner de Dieu et de Ses préceptes qui, pour les autres péchés, est comme une conséquence, appartient essentiellement à l'orgueil, dont l'acte est le mépris de Dieu. **Pour convaincre l'orgueil des hommes, Dieu les punit parfois en permettant qu'ils s'effondrent en des péchés charnels qui, même s'ils sont moins graves, comportent néanmoins une honte plus manifeste.**

Le premier péché de l'homme fut l'orgueil. Il en résulte donc que le premier péché de l'homme résida en ce qu'il désira un bien spirituel au-delà de la mesure convenable. Ce qui relève de l'orgueil. Adam et Ève voulurent ravir la Divinité, et perdirent la félicité. Pourtant, l'un et l'autre ont désiré à un certain point de vue s'égaliser à Dieu, puisqu'ils ont voulu l'un et l'autre s'appuyer sur eux-mêmes, en méprisant l'ordre de la règle Divine. Celui qui veut être Dieu par lui-même a un désir pervers d'être semblable à Dieu ; comme le diable, qui refusa de lui être soumis ; et comme l'homme, qui refusa, comme serviteur, d'observer les commandements. Si l'on considère la condition des personnes qui ont péché, le péché originel eut une très grande gravité, à cause de la perfection de leur état. C'est pourquoi il faut dire que ce péché fut le plus grave à un certain point de vue, mais non de façon absolue.

### ***Ila Ilae Q164 a. 1 : La mort est-elle le châtement du péché de nos premiers parents ?***

Il y a les paroles de S. Paul (Rm 5, 12) : "Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort."

L'homme, dans son état primitif, avait reçu de Dieu ce don de l'immortalité : aussi longtemps que son esprit resterait soumis à Dieu, les puissances inférieures de son âme seraient soumises à son esprit raisonnable, et son corps soumis à son âme. Mais comme, par le péché, l'esprit de l'homme s'éloigna de la soumission à Dieu, il s'ensuivit que les forces inférieures ne furent plus soumises totalement à la raison, et il en résulta une rébellion de l'appétit charnel contre la raison ; il s'ensuivit aussi que le corps ne fut plus totalement soumis à l'âme, et il en résulta la mort, et les autres déficiences corporelles. La mort et la maladie, et toutes les déficiences corporelles, relèvent du défaut de soumission du corps à l'âme. C'est donc clair : de même que la rébellion de l'appétit charnel contre l'esprit est un châtement du péché de nos premiers parents, de même la mort et toutes les déficiences corporelles.

La forme de l'homme est l'âme raisonnable, qui est de soi immortelle.

### ***Ila Ilae Q164 a. 2 : L'Écriture détermine-t-elle bien les châtements particuliers infligés à nos premiers parents ?***

D'abord, il leur fut retiré ce qui convenait à l'état d'intégrité, le lieu du paradis terrestre : "Et le Seigneur Dieu le renvoya du jardin d'Éden." Et comme l'homme ne pouvait revenir par lui-même à cet état de première innocence, c'est avec raison que furent ajoutés les obstacles l'empêchant de retrouver ce qui convenait à ce premier état, à savoir la nourriture, "afin qu'il ne cueille pas de l'arbre de vie", et le lieu : "Dieu posta devant le jardin d'Éden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant."

Mais secondairement ils furent punis en ce qu'ils furent assujettis à ce qui correspond à la nature lorsqu'elle est privée d'un tel don. Et cela quant au corps et quant à l'âme.

Quant au corps, auquel appartient la différence des sexes, une peine fut affectée à la femme, et une autre à l'homme.

À la femme une peine fut affectée selon les deux liens qui l'unissent à l'homme : la génération des enfants et le partage des activités familiales.

Quant à la génération des enfants, la femme fut punie doublement. D'abord, quant aux fatigues qu'elle éprouve en portant l'enfant lorsqu'il est conçu, ce qui est signifié par ces paroles : "Je multiplierai les peines de tes grossesses." Ensuite, quant à la douleur dont elle souffre en enfantant - "Dans la peine tu enfanteras."

Quant à la vie familiale, la femme est punie en ce qu'elle est soumise à la domination de son mari, selon ces paroles : "Vous serez sous le pouvoir de votre mari."

Mais, de même qu'il appartient à la femme d'être soumise à son mari en ce qui concerne l'économie familiale, de même il appartient à l'homme de procurer ce qui est nécessaire à la vie. En cela il est puni d'une triple façon.

D'abord, par la stérilité de la terre : "Maudit soit le sol à cause de toi."

Ensuite, par la préoccupation du travail, sans lequel on ne retire pas les fruits de la terre "A force de peine, tu en retireras subsistance tous les jours de ta vie."

Enfin, quant aux obstacles que rencontreront ceux qui cultivent la terre : "Elle produira pour toi épines et chardons."

Pareillement aussi, en ce qui concerne l'âme, est décrit le triple châtiment qui fut le leur.

Premièrement, quant à la confusion qu'ils éprouvèrent de la rébellion de la chair contre l'esprit ; c'est pourquoi il est dit : "Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus."

Deuxièmement, quant au remords de leur propre faute ; c'est pourquoi il est dit : "Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal."

Troisièmement, quant au rappel de la mort à venir ; c'est pourquoi il est dit à l'homme : "Vous êtes poussière, et vous retournerez à la poussière." Que "Dieu leur fit des tuniques de peau" est aussi un signe de leur mortalité. Même avant le péché l'homme aurait été "le chef de la femme" et aurait gouverné, mais selon que la femme, contre sa propre volonté, doit maintenant nécessairement obéir à la volonté de son mari.

En effet, quelle que soit la femme qui conçoit, elle éprouve nécessairement des tourments et enfante dans la douleur, à l'exception de la Sainte Vierge qui "conçut sans corruption et enfanta sans douleur", car sa conception ne fut pas selon la loi naturelle découlant de nos premiers parents.

Le vêtement est nécessaire à l'homme selon son état de misère présente pour deux raisons. D'abord, pour le prémunir des dommages extérieurs, par exemple de l'excès de la chaleur et du froid ; ensuite, pour voiler sa honte, de peur que n'apparaisse le déshonneur des membres où se manifeste principalement la rébellion de la chair contre l'esprit.

Dans la sensualité, représentée par le serpent, la convoitise du péché marche en premier ; puis vient le plaisir dans la raison inférieure, représentée par la femme ; enfin le consentement au péché dans la raison supérieure, représentée par l'homme.

Il peut donc y avoir une curiosité vicieuse en ce qui concerne les sciences intellectuelles.

D'une autre façon encore il peut y avoir vice en raison précisément du désordre dans le désir et l'application à apprendre la vérité. Et cela de quatre manières.

1° Lorsqu'une étude moins utile nous arrache à l'étude que la nécessité nous impose. C'est pourquoi S. Jérôme écrit : "Nous voyons des prêtres, ayant abandonné les Évangiles et les Prophètes, lire des comédies et chanter les poèmes d'amour des bucoliques."

2° Lorsqu'on cherche à être instruit par celui à qui il n'est pas permis de s'adresser

3° Lorsque l'homme désire connaître la vérité concernant les créatures sans se référer à la vraie fin, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu. C'est pourquoi S. Augustin dit : "**Dans la considération des créatures il ne faut pas exercer une vaine et périssable curiosité, mais en faire un désir pour arriver à ce qui est immortel et durable.**"

4° Lorsqu'on cherche à connaître la vérité en dépassant les possibilités de notre propre talent, car alors on tombe facilement dans l'erreur.

Le bien de l'homme consiste dans la connaissance du vrai. Cependant le souverain bien de l'homme ne consiste pas dans la connaissance de n'importe quel vrai, mais dans la connaissance parfaite de la vérité suprême, C'est pourquoi il peut y avoir un vice dans la connaissance de certaines vérités, lorsqu'un tel désir n'est pas ordonné de façon droite à la connaissance de la vérité suprême, où se trouve la souveraine félicité.

La modération des mouvements extérieurs requiert la modération des passions intérieures. S. Jean l'Évangéliste, comme certains s'étaient scandalisés de l'avoir trouvé en train de jouer avec

ses disciples, demanda à l'un d'eux qui portait un arc de tirer une flèche. Lorsque celui-ci l'eut fait plusieurs fois, il lui demanda s'il pourrait continuer toujours. Le tireur répondit que, s'il continuait toujours, l'arc se briserait. S. Jean fit alors remarquer que, de même, l'esprit de l'homme se briserait s'il ne se relâchait jamais de son application.

A ce sujet il semble qu'il y ait cependant trois défauts à éviter surtout.

Le premier et le principal c'est qu'on ne cherche pas le plaisir dont on vient de parler dans des actions ou paroles honteuses ou nocives. Il faut aussi veiller à ce que la gravité de l'âme ne se dissipe pas totalement. Même dans le jeu lui-même doit briller la lumière d'un esprit vertueux."

Il faut encore veiller, comme dans toutes les actions humaines, à ce que le jeu convienne aux personnes, aux temps et aux lieux, et qu'il soit bien ordonné selon les autres circonstances, c'est-à-dire qu'il soit "digne du moment et de l'homme", comme dit Cicéron.

C'est pourquoi, en ce qui concerne les jeux, il peut y avoir une vertu, qu'Aristote appelle "eutrapélie" Et cette vertu, par cela même qu'elle empêche de manquer à la mesure dans les jeux, se rattache à la modération.

S. Ambroise n'exclut pas absolument la plaisanterie de la vie humaine, mais de l'enseignement sacré. Il est dit dans l'Exode : "Le peuple s'assit pour manger et pour boire, et ils se levèrent pour jouer." le défaut de jeu est un vice.

Tout ce qui, dans les actions humaines s'oppose à la raison est vicieux. Or il est contraire à la raison d'être un poids pour les autres, lorsque par exemple on **n'offre rien de plaisant, et qu'on empêche aussi les autres de se réjouir. L'austérité, selon qu'elle est une vertu, n'exclut pas tous les plaisirs, mais seulement les plaisirs excessifs et désordonnés.**

Dans l'usage du vêtement le désordre de la passion se manifeste de trois manières en ce qui concerne l'excès.

1° Lorsque l'on recherche la célébrité par un raffinement superflu des vêtements, nul ne recherche les vêtements précieux (c'est-à-dire qui dépassent sa condition) si ce n'est par vaine gloire."

2° Lorsque, dans la recherche excessive de beaux vêtements, on recherche un plaisir raffiné, du fait que le vêtement est conçu pour flatter le corps.

3° Lorsque l'on a un souci excessif du beau vêtement, même si l'on ne se propose pas une fin mauvaise.

A ce triple désordre on oppose trois vertus ayant pour matière la toilette extérieure :

"L'humilité", qui exclut la recherche de vaine gloire. "Le contentement de peu", qui exclut la recherche des plaisirs délicats. "La simplicité", enfin, qui exclut la recherche excessive à ce sujet.

Du côté du péché par défaut, il peut aussi y avoir deux dérèglements dans notre disposition intérieure.

Le premier par la négligence de l'homme qui ne prend ni souci ni peine pour être habillé comme il faut. Un autre désordre se remarque chez ceux qui font servir à leur gloire ce manque de tenue extérieure. Il peut y avoir de la vanité non seulement dans l'éclat et le luxe de ce qui tient au corps, mais aussi dans la tenue négligée et triste.

### ***Ila Ilae Q169 a. 2 : Les femmes pêchent-elles mortellement en se parant avec excès ?***

Ce n'est pas seulement aux vierges ou aux veuves, dit S. Cyprien, mais aussi aux femmes mariées et à toutes les femmes sans exception qu'il faut dire qu'elles ne doivent en aucune façon falsifier l'œuvre et la créature de Dieu en usant de teinture blonde, ou de poudre noire, ou de rouge, ou de quelque autre préparation destinée à modifier leurs traits naturels." Et S. Cyprien ajoute : "Elles font violence à Dieu quand elles s'efforcent de refaire ce que Lui-même a fait. C'est un assaut contre l'œuvre Divine, une trahison de la vérité. Tu ne pourras plus voir Dieu,

quand tu n'auras plus les yeux que Dieu a faits, mais ceux que le diable a défaits : Tu t'es fait parer par ton ennemi, tu brûleras tout autant que lui."

Cependant **une femme peut licitement s'employer à plaire à son mari, de peur qu'en la dédaignant il ne tombe dans l'adultère.** C'est pourquoi S. Paul dit (1 Co 7, 34) : "La femme qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari." **Si une femme mariée se pare afin de plaire à son mari, elle peut donc le faire sans péché.**

**Mais les femmes qui ne sont pas mariées, qui ne veulent pas se marier, et qui sont dans une situation de célibat ne peuvent sans péché vouloir plaire aux regards des hommes afin d'exciter leur convoitise, car ce serait les inviter à pécher. Si elles se parent dans cette intention de provoquer les autres à la convoitise, elles pèchent mortellement. Mais si elles le font par légèreté, ou même par vanité à cause d'un certain désir de briller, ce n'est pas toujours un péché mortel, mais parfois un péché véniel.**

Toutefois il ne convient pas aux femmes, même mariées, de laisser voir leurs cheveux, car l'Apôtre leur ordonne de se voiler la tête. Dans ce cas cependant, certaines pourraient ne pas commettre de péché, si elles ne le font pas par vanité, mais à cause d'une coutume contraire, bien que cette coutume ne soit pas à recommander.

**Ce qui laisse à entendre qu'une parure sobre et modérée n'est pas interdite aux femmes, mais seulement une parure excessive, insolente et impudique.**

Se farder, pour paraître plus rouge ou plus blanche, est un artifice fallacieux. Les maris eux-mêmes, je n'en doute pas, ne veulent pas être trompés de la sorte. Or **c'est pour eux seuls qu'il est permis aux femmes de se parer** ; encore est-ce une tolérance, et non un ordre. L'utilisation de ces fards n'est cependant pas toujours péché mortel, mais seulement quand elle se fait par luxure ou par mépris de Dieu.

**Il faut néanmoins distinguer entre feindre une beauté que l'on n'a pas, et cacher une laideur qui provient de quelque cause, comme la maladie. En effet, ceci est licite.**

La toilette extérieure doit être en rapport avec la condition de la personne, conformément aux usages communément reçus. C'est pourquoi **il est de soi vicieux qu'une femme mette des vêtements masculins, ou l'inverse ; et principalement parce que cela peut être une cause de débauche. Parfois cependant, lorsqu'il y a nécessité, cela peut se faire sans péché** : ou bien pour se cacher des ennemis, ou bien par manque d'autres vêtements, etc.

Si un art avait pour but de fabriquer des produits dont les hommes ne pourraient se servir sans péché, il en résulterait que les ouvriers commettraient un péché en fabriquant de tels articles, car ils offriraient alors directement aux autres une occasion de pécher ; ce serait le cas de celui qui fabriquerait des idoles ou objets servant au culte idolâtrique.

Au contraire, si un art se rapporte à des ouvrages dont les hommes peuvent faire un bon ou un mauvais usage, comme les glaives, les flèches, etc., la pratique de cet art n'est pas un péché. Cependant, si l'on faisait la plupart du temps un mauvais usage des produits d'un art, bien qu'ils ne soient pas en eux-mêmes illicites, ce serait le devoir du prince de les exclure de la cité.

**Donc, il est permis aux femmes de se parer, pour maintenir ce qui convient à leur condition, ou même pour ajouter quelque ornement afin de plaire à leurs maris.**

## **LES ETATS DE PERFECTION (IIaIIae, 171-189)**

La prophétie implique le miracle, qui en est comme la confirmation. Les vérités que Dieu révèle et qui surpassent la connaissance des hommes ne sauraient être confirmées par la raison humaine qu'elles dépassent, mais par l'action de la puissance Divine. Donc, puisque la prophétie consiste à connaître des vérités qui sont au-dessus de la raison naturelle, il faudra qu'elle

bénéficie d'une lumière qui dépasse celle-ci. La prophétie proprement dite ne peut venir de la nature, mais seulement d'une révélation Divine. La prophétie peut donc exister chez ceux qui n'appartiennent pas à Dieu par la grâce.

Il n'y a pas de fausse doctrine qui n'entremêle parfois certaines vérités avec l'erreur. C'est le cas des démons ; la doctrine dont ils instruisent leurs prophètes contient certaines vérités qui la rendent recevable ; ainsi **l'intelligence est amenée à l'erreur par l'apparence de la vérité, comme la volonté est amenée au mal par l'apparence du bien**. Il est quelquefois permis au diable de dire vrai, afin que son mensonge se recommande de cette rare vérité. Ainsi, même cette vérité qu'annoncent les démons vient aussi de l'Esprit Saint.

Le ravissement, quel que soit son but, peut avoir trois causes :

- 1° une cause physique, tel est le cas des aliénés ;
- 2° la puissance des démons : c'est le cas des possédés ;
- 3° la puissance Divine. C'est ici le véritable ravissement : être élevé par l'Esprit Divin vers les réalités surnaturelles avec abstraction des sens. Aussi est-il impossible que l'homme en l'état présent voie Dieu dans son essence sans abstraction des sens.

Cette grâce du discours a un triple effet :

1. Instruire l'intelligence des auditeurs ;
2. Plaire à leur cœur, afin qu'ils écoutent volontiers la parole Divine.
3. Toucher leur âme, pour qu'ils aiment la vérité et la mettent en pratique.

Le discours peut être pratiqué de deux façons.

1. En particulier, à l'adresse d'une ou de quelques personnes, dans un entretien familial. Dans ce cas la grâce du discours peut convenir aux femmes.
2. En public, devant toute l'assemblée. Cela est interdit aux femmes parce que la femme doit être soumise à l'homme. Ensuite, par crainte que le cœur des hommes ne soit séduit par désir. Enfin, parce que les femmes, généralement, ne sont pas assez instruites en sagesse pour qu'il soit possible de leur confier sans inconvénient un enseignement public. Outre la grâce de la Foi, il faut la grâce du discours pour enseigner cette Foi ; il n'est donc pas surprenant que l'opération des miracles soit nécessaire aussi pour la confirmer.

**Il existe deux vies, où le Dieu Tout-Puissant nous instruit par sa sainte parole : la vie active et la vie contemplative. C'est ainsi que la vie des plantes se définit par la nutrition et la génération, celle des animaux par la sensation et le mouvement local, celle des hommes par la pensée et l'agir rationnel.**

Ces deux vies se voient figurées par les deux femmes de Jacob : la vie active par Lia, et la vie contemplative par Rachel ; et par les deux hôtes du Seigneur : la vie contemplative par Marie, et la vie active par Marthe. Ces deux vies se voient figurées par les deux femmes de Jacob : la vie active par Lia, et la vie contemplative par Rachel ; et par les deux hôtes du Seigneur : la vie contemplative par Marie, et la vie active par Marthe.

**On appelle contemplative la vie de ceux dont l'intention primordiale est de contempler la vérité.** S. Grégoire situe la vie contemplative dans "la Charité pour Dieu", en tant que cet amour nous embrase du désir de contempler la beauté Divine. Et parce que chacun se délecte dans la possession de ce qu'il aime, la vie contemplative a pour terme la délectation. Or celle-ci se trouve dans l'affectivité, et rend l'amour plus intense.

**La fin de la vie contemplative est la considération de la vérité. Mais les vertus morales se rattachent à la vie contemplative à titre de dispositions préalables. L'acte de contemplation qui fait l'essence de la vie contemplative se heurte à un double obstacle : à la violence des passions, qui détourne l'intention de l'âme de l'intelligible vers le sensible, et aux agitations extérieures.** Or les vertus morales refrèment la violence des passions et apaisent les agitations qui proviennent des occupations extérieures. C'est pourquoi les vertus morales se rattachent à la vie contemplative à titre de dispositions préalables. L'acte final et qui consomme tout, c'est la contemplation même de la vérité.

La méditation s'entend, à ce qu'il semble, du progrès de la raison, qui à partir de certains principes, s'achemine à la contemplation d'une vérité. D'après S. Bernard, le mot considération aurait le même sens. Cependant Aristote l'entend de toute opération de l'esprit. Quant à la contemplation, elle désigne la simple intuition de la vérité. La contemplation est le pénétrant et libre regard de l'esprit sur les choses qu'il regarde ; la Méditation est le regard de l'esprit en quête de la vérité ; la cogitation, c'est l'esprit en train d'inspecter les choses, mais qui ne fixe encore rien.

**La contemplation de la vérité Divine constitue l'élément principal de la vie contemplative.** Cette sorte de contemplation est en effet la fin même de la vie humaine. "La contemplation de Dieu, écrit S. Augustin, nous est promise comme la fin de toutes nos actions et l'éternelle perfection de nos joies." Dans ce temps-ci, la contemplation de la vérité Divine ne nous est possible que de façon imparfaite, dans un miroir, sous forme d'énigmes (1 Co 13, 12). C'est pourquoi **Aristote fait consister la félicité dernière de l'homme dans la contemplation du suprême intelligible.**

Mais les œuvres Divines nous mènent à la contemplation de Dieu, selon qu'il est écrit (Rom 1, 20) : "Les perfections invisibles de Dieu nous sont rendues accessibles et mises sous les yeux par le moyen des créatures." Il s'ensuit que la contemplation des œuvres de Dieu appartient aussi à la vie contemplative, en tant que par elle l'homme se trouve acheminé à la connaissance de Dieu. Ainsi devient-il manifeste que quatre éléments, dans un certain ordre, appartiennent à la vie contemplative : 1° les vertus morales ; 2° certains actes, outre la contemplation elle-même ; 3° la contemplation des œuvres Divines ; 4° la contemplation même de la vérité Divine.

Six espèces de contemplation représentent autant de degrés par où l'on s'élève des créatures à la contemplation de Dieu.

- La perception des choses sensibles est située au premier degré.
- Le mouvement par où l'on s'élève des choses sensibles aux intelligibles constitue le deuxième.
- Le jugement porté sur les choses sensibles à la lumière des intelligibles compose le troisième.
- La considération des intelligibles eux-mêmes, formés à partir des choses sensibles, constitue le quatrième.
- La contemplation des intelligibles qui ne sauraient s'acquérir par le moyen des réalités sensibles, mais que la raison peut connaître, constitue le cinquième.
- Enfin le sixième est formé des intelligibles que la raison ne peut ni acquérir ni connaître, mais qui appartiennent à la sublime contemplation de la vérité Divine, en laquelle s'achève finalement la contemplation.

**L'ultime perfection de l'intelligence humaine, c'est la vérité Divine.** Il faut comprendre qu'on peut être dans la vie présente de deux manières.

1° De façon actuelle et avec l'usage actuel des sens corporels. A prendre les choses ainsi, **la contemplation de la vie présente ne peut aucunement atteindre à la vision de l'essence Divine.**

2° De façon simplement potentielle et non pas actuelle. C'est-à-dire que l'âme, tout en étant unie au corps mortel comme sa forme, se trouve à un moment donné ne point user des sens corporels ni de l'imagination, phénomène qui se vérifie dans le ravissement. Et dans ce second cas, la contemplation de cette vie peut atteindre à la vision de l'essence Divine. Donc, parce que la vie contemplative consiste principalement en la contemplation de Dieu, à laquelle la Charité nous pousse, il s'ensuit que dans la vie contemplative il n'y a pas seulement délectation à cause de la contemplation elle-même, mais encore en raison de l'amour Divin. Or **dans la contemplation, la contention et la lutte que nous avons à soutenir ne viennent pas de ce**

**que la vérité contemplée nous est contraire. La cause en est dans l'insuffisance de notre intelligence et dans l'infirmité de notre corps, qui nous tire vers le bas.**

Lorsque l'homme parvient à la contemplation de la vérité, il l'aime plus ardemment, tandis qu'il haït davantage cette impuissance qui lui vient de la pesanteur du corps corruptible. La vie contemplative commence ici-bas pour atteindre sa perfection dans la patrie céleste, pour trouver au Ciel son achèvement.

**Il faut d'abord extirper la totalité des vices par l'exercice des bonnes œuvres dans la vie active. On pourra alors s'appliquer, d'un esprit dont le regard est déjà purifié, à la contemplation de Dieu dans la vie contemplative : la vie active dispose à la vie contemplative.**

La connaissance prudentielle est la droite raison appliquée à diriger l'action. Les vertus morales, chez celui qui les ordonne au repos de la contemplation, appartiennent à la vie contemplative. Celui qui peut, avec acuité et promptitude, discerner le vrai et le mettre en lumière, est habituellement tenu pour très prudent et très sage.

A l'égard de cet objet, l'enseignement relève tantôt de la vie active et tantôt de la vie contemplative. De la vie active, quand l'homme conçoit quelque vérité pour y trouver la lumière directrice de son activité extérieure. De la vie contemplative, quand l'homme conçoit quelque vérité intelligible pour se délecter à la considérer et à l'aimer.

**Avec le siècle présent, la vie active disparaîtra. Mais la vie contemplative commence ici-bas, pour trouver son achèvement dans la patrie céleste.**

***IIaIIae Q182 a. 1 De la vie active ou de la vie contemplative, quelle est la plus importante ou la plus digne ?***

La vie contemplative est, absolument parlant, supérieure à la vie active. Ce dont Aristote donne huit raisons :

1° La vie contemplative convient à l'homme selon ce qu'il a de meilleur en lui, qui est l'intelligence, et à l'égard de l'objet propre de l'intelligence, que sont les intelligibles.

2° La vie contemplative peut durer plus longtemps, quoique non pas dans son degré suprême.

3° Il y a plus de délectation dans la vie contemplative, que dans la vie active.

4° Dans la vie contemplative l'homme se suffit davantage à lui-même, ayant besoin de moins de choses pour s'y livrer.

5° La vie contemplative est davantage aimée pour elle-même, tandis que la vie active est ordonnée à autre chose.

6° La vie contemplative se présente comme un loisir et un repos.

7° La vie contemplative concerne le Divin, la vie active concerne l'humain.

8° La vie contemplative appartient à ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme, c'est-à-dire à l'intelligence, tandis que les facultés inférieures, communes à l'homme et à la bête, ont part aux opérations de la vie active.

Une autre raison : un jour on te retirera les nécessités de la vie ; la douceur de la vérité est éternelle !”

**Mais d'un point de vue particulier et dans un cas donné, à cause des nécessités de la vie présente, il arrive que la vie active doive être choisie de préférence. Même Aristote le reconnaît : “Il vaut mieux philosopher que gagner de l'argent ; mais pour celui qui est dans le besoin, gagner de l'argent est préférable.”**

Les âmes humaines deviennent nécessairement plus libres quand elles s'établissent dans la contemplation de l'intelligence Divine et moins libres quand elles s'affaissent vers les corps.” Cela montre bien que la vie active ne commande pas directement à la vie contemplative. Mais, en y disposant, elle prescrit certaines œuvres de la vie active, et en cela elle sert la vie contemplative plus qu'elle ne lui commande. C'est ce que dit S. Grégoire : **“La vie active est nommée un service, et la vie contemplative une liberté.”**

Si nul ne nous met sur les épaules ce fardeau, il n'y a qu'à vaquer à la recherche et à la contemplation de la vérité. Si on nous l'impose, la Charité exige que nous le portions. Mais, même dans ce cas, nous ne devons pas délaissier entièrement la délectation de la vérité, si nous ne voulons pas être privés de cette suavité et écrasés par cette nécessité. Cela montre que, **lorsque l'on est arraché à la vie contemplative pour être appliqué à la vie active, il ne s'agit pas d'abandonner la contemplation, mais d'y joindre l'action.**

La vie active, c'est le travail ; et la vie contemplative, le repos. Quiconque se convertit au Seigneur, doit premièrement se fatiguer au travail, c'est-à-dire accueillir Lia, pour se reposer ensuite parmi les embrassements de Rachel, dans la contemplation du principe. **Grands sont les mérites de la vie active, mais plus grands encore ceux de la vie contemplative. Par sa nature même, la vie contemplative est donc plus méritoire que la vie active. Il peut cependant arriver qu'une personne acquière, dans les œuvres de la vie active, des mérites supérieurs à ceux de telle autre personne dans celles de la vie contemplative.**

Il est impossible de s'adonner simultanément à l'activité extérieure et à la contemplation de Dieu.

La vie active représente un secours pour la contemplation, à laquelle fait obstacle le dérèglement des passions de l'âme. **Ceux qui veulent occuper la citadelle de la contemplation doivent s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action. Ils doivent s'assurer qu'ils ne causent plus aucun préjudice à leur prochain, qu'ils supportent patiemment celui que le prochain peut leur causer, que devant l'abondance des biens temporels leur âme ne s'abandonne pas à une joie déréglée, que la perte de ces biens ne les afflige pas sans mesure. Ils doivent s'assurer aussi que, lorsqu'ils rentrent en eux-mêmes pour y méditer les vérités spirituelles, ils ne traînent pas avec eux les images des affaires corporelles ou, s'il en a traîné, qu'ils les discernent et les chassent.**

Donc l'exercice de la vie active est profitable à la vie contemplative en ce qu'il apaise les passions intérieures d'où proviennent ces imaginations qui empêchent la contemplation. **La vie active a une priorité de temps sur la vie contemplative, car c'est à partir des bonnes œuvres qu'on tend à la contemplation.**

On va de la vie active à la vie contemplative pour ce qui regarde l'ordre de génération. Mais on revient de la vie contemplative à la vie active dans l'ordre de direction, en vue de soumettre la vie active à la direction de la vie contemplative. De la sorte, ceux qui sont plus aptes à la vie active peuvent, en exerçant cette vie, se disposer à la vie contemplative, et d'autre part, ceux qui sont plus aptes à la vie contemplative peuvent néanmoins aborder les exercices de la vie active, pour y trouver un surcroît de préparation à la vie contemplative.

L'homme acquiert la rectitude spirituelle en soumettant à Dieu sa volonté. La diversité des états et des offices dans l'Église est requise, pour trois fins.

- D'abord, pour la perfection de l'Église elle-même. Dans l'ordre naturel nous voyons la perfection, qui en Dieu est simple et unique, ne pouvoir se réaliser chez les créatures que sous des formes diverses et multiples. Il en va de même pour la plénitude de la grâce, qui se trouve concentrée chez le Christ comme dans la tête. Elle se répand dans ses membres sous des formes diverses, pour que le corps de l'Église soit parfait.
- Elle est requise ensuite pour l'accomplissement des actions nécessaires à l'Église.
- Enfin, cette diversité intéresse la dignité et beauté de l'Église, qui consiste en un certain ordre.

**La diversité des états et des offices n'empêche pas l'unité de l'Église. Cette unité, en effet, résulte de l'unité de la Foi, de la Charité, du service mutuel.** La diversité parmi les membres de l'Église a trois buts : la perfection, l'action et la beauté.

En fonction de cette triple fin, on peut donc reconnaître parmi les fidèles une triple diversité.

- La première est relative à la perfection. C'est celle des états, qui fait que certains sont plus parfaits que d'autres.
- La deuxième est relative à l'action. C'est celle des offices. On considère en effet, comme exerçant des offices différents, ceux qui sont préposés à des actions différentes.
- La troisième intéresse la beauté de l'Église. C'est celle des grades, suivant laquelle, dans le même état ou dans le même office, se rencontrent des supérieurs et des inférieurs.

L'homme est incliné à la justice par la raison naturelle tandis que le péché est contre la raison naturelle. Il s'ensuit que **la liberté à l'égard du péché, à laquelle se trouve jointe la servitude à l'égard de la justice, est la vraie liberté**. Par l'une et l'autre, l'homme tend au bien conforme à sa nature. **La vraie servitude, pareillement, c'est la servitude à l'égard du péché, accompagnée de la liberté à l'égard de la justice, qui entrave l'homme dans la poursuite du bien qui lui est propre**.

Or dans cette servitude envers la justice ou le péché l'homme s'engage par son effort humain, dit S. Paul (Rm 6, 16) : "A l'égard de celui à qui vous vous êtes livrés comme pour lui obéir, vous êtes effectivement des esclaves, que ce soit du péché pour la mort, ou de l'obéissance pour la justice." Mais dans tout effort humain, on est fondé à distinguer le commencement, le milieu et la fin. Donc, dans l'état de servitude et de liberté spirituelles aussi, nous distinguerons : le commencement, auquel appartient l'état des commençants, le milieu, auquel appartient l'état des progressants et le terme, auquel appartient l'état des parfaits.

**La perfection de la vie chrétienne tient donc spécialement à la Charité qui unit l'âme à Dieu.**

### ***IIaIIae Q184 a. 2 Peut-on être parfait en cette vie ?***

La loi Divine ne nous convie pas à l'impossible. Or elle nous invite à la perfection selon S. Matthieu (5, 48) : "Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait." Il semble donc qu'il soit possible d'être parfait en cette vie.

La perfection de la vie chrétienne réside dans la Charité. On peut donc envisager une triple perfection de la Charité.

1° Une perfection absolue. La Charité alors est totale, non seulement par rapport à celui qui aime, mais encore par rapport à celui qui est aimé. C'est-à-dire que Dieu est aimé autant qu'Il est aimable. Cette perfection de la Charité n'est possible à aucune créature. Elle est le privilège de Dieu, Qui possède le bien intégralement et par essence.

2° Une perfection répondant à toute la capacité de celui qui aime, dont l'amour se porte vers Dieu selon tout son pouvoir et de façon actuelle. Cette perfection n'est pas possible dans l'état de pèlerin, mais elle existera dans la patrie.

**3° Une perfection qui n'est totale ni par rapport à l'être aimé ni même par rapport à celui qui aime, en ce que celui qui aime Dieu le ferait de façon toujours actuelle, mais qui l'est en cet autre sens qu'elle exclut tout ce qui contrarie le mouvement de l'amour Divin. Or cette perfection-là est possible dans la vie présente.**

Et cela de deux façons. D'abord, en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine de tout ce qui est contraire à la Charité, entendez le péché mortel. Sans cette perfection-là, la Charité ne peut exister. Aussi est-elle nécessaire au salut.

Puis, en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine, non plus seulement de ce qui est contraire à la Charité, mais encore de ce qui l'empêche de se porter vers Dieu de tout son élan. La Charité peut exister sans cette seconde perfection, comme c'est le cas chez les commençants et les progressants.

De même que la condition de la vie présente ne permet pas à l'homme d'être toujours uni à Dieu d'amour actuel, elle ne lui permet pas d'avoir pour chacun de ses frères individuellement un amour actuel et distinct. Il suffit qu'il les aime tous ensemble universellement et chacun en particulier d'un amour habituel, sous forme de disposition du cœur.

Or la perfection de la Charité, qui fait la perfection de la vie chrétienne, tient à ce que nous aimons Dieu de tout notre cœur et le prochain comme nous-même. Il semble donc que la perfection consiste en l'observation des préceptes.

Que la perfection consiste en quelque chose peut se dire de deux façons : directement par soi et essentiellement, ou de façon secondaire et par accident.

Directement et essentiellement, la perfection de la vie chrétienne consiste dans la Charité, principalement dans l'amour de Dieu, et secondairement dans l'amour du prochain, amours auxquels se rapportent les préceptes principaux de la loi Divine. **Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, le dénuement de toutes ressources ne sont pas la perfection même, mais les moyens de perfection. Ce n'est pas en eux que réside la fin de ce régime de vie, mais c'est par eux qu'on parvient à cette fin.**

Certains sont dans l'état de perfection et n'ont ni la Charité, ni la grâce, par exemple les mauvais évêques et les mauvais religieux. Il semble donc qu'à l'inverse certains puissent avoir une vie parfaite sans se trouver dans l'état de perfection.

D'ailleurs, **lorsque quelqu'un passe du péché à la grâce, il passe effectivement de la servitude à la liberté.** L'état de perfection requiert, on l'a dit, la perpétuelle obligation, accompagnée de solennité, à une vie de perfection. Or l'une et l'autre condition se vérifie dans le cas des religieux et des évêques.

Les religieux s'engagent par vœu à s'abstenir des biens du siècle, dont il leur était loisible d'user, en vue de vaquer à Dieu plus librement, et c'est en cela que consiste la perfection de la vie présente. Les évêques pareillement s'obligent à une vie de perfection lorsqu'ils assument l'office pastoral qui les oblige à donner leur vie pour leurs brebis. D'où il ressort que **la perfection appartient aux seuls Evêques.** De même que nous avons dans les Apôtres le prototype des Evêques, nous avons dans les soixante-douze disciples celui des prêtres du second ordre. Que l'Evêque soit le premier pour l'action et qu'il soit néanmoins plus que personne attaché à la contemplation. **L'état de celui qui a charge d'âmes est plus périlleux que celui du moine. La primauté cherche qui la fuit, et fuit qui la cherche.**

**L'état épiscopal présuppose la vie parfaite. L'état religieux, lui, ne présuppose pas la perfection, il est une voie qui y conduit.** La perfection appartient à l'Evêque dans le sens actif, comme à celui qui perfectionne, et au moine dans le sens passif, comme à celui qui est perfectionné. Or, **pour pouvoir conduire les autres à la perfection, il est requis d'être soi-même parfait, ce qui n'est pas exigé de celui qui doit être conduit à la perfection.** Mais si c'est **présomption de s'estimer soi-même parfait, ce ne l'est pas de s'appliquer à le devenir.** Si le fardeau de l'office pastoral nous est mis sur les épaules, ce n'est pas une raison pour abandonner la délectation de la vérité qu'on trouve dans la contemplation. La pauvreté volontaire est un simple instrument pour acquérir la perfection.

A l'égard de leurs biens personnels, les évêques sont de vrais propriétaires. Dans ces conditions, ils ne sont pas obligés de les donner à d'autres. Ils peuvent soit les conserver, soit les distribuer à leur guise. Ils peuvent cependant pécher dans l'usage qu'ils en font, soit par attache excessive en se réservant plus qu'il ne leur faut, soit en ne subvenant pas aux besoins d'autrui selon que l'exige la dette de la Charité. Toutefois, ils ne sont pas tenus à restitution, car ils ont sur ces biens un vrai droit de propriété.

Mais à l'égard des biens ecclésiastiques, ils ne sont que des dispensateurs ou des administrateurs.

Si le mauvais serviteur se dit -." Mon maître tarde à venir" (ici perce le mépris du jugement de Dieu), et s'il se met à battre ses compagnons (ce qui est le fait de l'orgueil) puis à faire bonne chère avec des ivrognes (à quoi l'on reconnaît la luxure) le maître de ce serviteur viendra au

jour qu'il ne l'attend pas, il le séparera" de la société des bons, "et il lui assignera sa place parmi les hypocrites" (c'est-à-dire en enfer).

**Les religieux sont dans l'état de perfection. Il est évident que celui qui travaille en vue d'une fin n'est pas obligé de l'avoir déjà obtenue. Ce qui est requis, c'est qu'il y tende par quelque moyen. Aussi celui qui embrasse l'état religieux n'est pas obligé de posséder la charité parfaite, mais d'y tendre et de s'y employer. Celui qui entre en religion ne fait pas profession d'être parfait, mais de travailler à le devenir. Pas plus que celui qui entre à l'école, ne fait profession d'être savant, mais d'étudier pour le devenir. Le religieux ne viole donc pas sa profession s'il n'est point parfait, mais seulement s'il dédaigne de tendre à la perfection.**

La richesse a peu de valeur pour la félicité de la vie contemplative. Elle est même plutôt un empêchement, en tant que son souci empêche la tranquillité de l'âme, nécessaire par-dessus tout à celui qui contemple. C'est ce que dit Aristote : "Beaucoup de choses sont nécessaires pour l'action. L'homme qui contemple n'a pas besoin de tout cela", c'est-à-dire des biens extérieurs. "Indispensables pour l'action, ils sont des obstacles à la contemplation."

La perfection de l'état religieux exige la continence. Or il était impossible que, sans leur faire tort, des maris abandonnent leur femme alors que des hommes pouvaient abandonner leurs richesses sans faire de tort. C'est pourquoi, il ne sépara pas de sa femme Pierre qu'il avait trouvé marié. "Cependant il détourna du mariage Jean qui s'y disposait."

**Mais la vertu la plus louée, chez le Christ, c'est l'obéissance. Le vœu est requis à l'état de perfection. Ne regrette pas de t'être lié par un vœu. Réjouis-toi plutôt de n'avoir plus le droit de faire ce qui ne t'était permis qu'à ton détriment. Heureuse nécessité, qui oblige au meilleur.**

### *IIaIIae Q186 a. 7 Les trois vœux suffisent-ils ?*

L'état religieux se trouve réellement constitué par les trois vœux.

1° **En tant qu'exercice de perfection, il est nécessaire que le religieux se débarrasse de ce qui pourrait empêcher sa volonté de tendre à Dieu tout entière, en quoi consiste la perfection de la Charité.** Or ces obstacles sont au nombre de trois. Il y a d'abord l'amour des biens extérieurs. Le vœu de pauvreté l'abolit. Il y a ensuite la convoitise des jouissances sensibles, au premier rang desquelles se placent les voluptés charnelles. Le vœu de continence les exclut. Il y a enfin le dérèglement de la volonté humaine. Le vœu d'obéissance l'exclut.

2° **Pareillement, le trouble des soucis du siècle envahit l'homme** surtout sur trois points. Le premier est la gérance des biens extérieurs. Le vœu de pauvreté volontaire délivre de ce souci. Le deuxième est le gouvernement de sa femme et de ses enfants. Le vœu de continence en dispense. Le troisième est la conduite de sa propre vie. Le vœu d'obéissance y pourvoit, par lequel on se remet au gouvernement d'un autre.

3° **"L'holocauste est, d'après S. Grégoire l'offrande à Dieu de tout ce qu'on possède."** Or l'homme possède, selon Aristote, un triple bien. Le premier consiste dans les biens extérieurs. Par le vœu de pauvreté volontaire, il les offre à Dieu totalement. Le deuxième est l'ensemble des jouissances dont son corps est le siège. Il y renonce pour Dieu principalement par le vœu de continence, où il s'interdit tout usage volontaire des plus grandes délectations corporelles. Le troisième est le bien de l'âme. On l'offre totalement à Dieu par l'obéissance, grâce à laquelle on offre à Dieu sa volonté propre par laquelle l'homme est maître de toutes les puissances et habitus de son âme.

### *IIaIIae Q186 a. 8 Comparaison des trois vœux ?*

C'est à bon droit que l'obéissance est mise au-dessus des sacrifices. **Dans le sacrifice, c'est la chair d'un autre, dans l'obéissance, c'est sa propre volonté que l'on immole.** Or les vœux

de religion sont, avons-nous dit, des holocaustes. **Le vœu d'obéissance est donc le principal parmi les vœux de religion** pour trois raisons.

1° Parce que, **dans le vœu d'obéissance, l'homme offre à Dieu quelque chose de plus grand que le reste : sa volonté, dont la valeur surpasse celle de son corps, qu'on offre à Dieu par le vœu de continence, et celle des biens extérieurs, qu'il offre à Dieu par le vœu de pauvreté.** Aussi ce que l'on fait par obéissance est-il plus agréable à Dieu que ce qui procède du libre choix : "Tout mon discours n'a qu'un but : t'apprendre qu'il ne faut pas t'en rapporter à ta seule volonté", écrit S. Jérôme. Et un peu plus loin : "Ne fais pas ta volonté : mange ce qu'on te sert, contente-toi de ce que tu reçois, porte le vêtement qu'on te donne." Le jeûne lui-même ne plaît pas à Dieu, s'il vient de la volonté propre, comme dit Isaïe (58, 3) : "Voici que dans vos jours de jeûne paraît votre volonté propre."

2° Parce que **le vœu d'obéissance contient les autres vœux**, tandis que la réciproque n'est pas vraie. En effet, quoique le religieux soit tenu, par un vœu spécial, de pratiquer la continence et la pauvreté, elles n'en tombent pas moins sous le vœu d'obéissance, lequel porte aussi sur beaucoup d'autres choses.

3° **Le vœu d'obéissance vise proprement des actes qui sont tout proches de la fin même de la vie religieuse.** Or, plus une chose est proche de la fin, plus elle a de valeur. C'est ce qui fait que le vœu d'obéissance est le plus essentiel à l'état religieux. **Quelqu'un peut observer, et même par vœu, la pauvreté volontaire et la continence, s'il n'a pas fait vœu d'obéissance, il n'est pas vraiment religieux.** Et l'état religieux est supérieur même à la virginité consacrée par un vœu.

**S. Grégoire compare la vie séculière à la mer agitée, et la vie religieuse au port tranquille.** Sa transgression n'entraîne alors un péché mortel que si elle procède du mépris, car, nous l'avons dit, le religieux, n'est pas tenu à être parfait, mais seulement à tendre à la perfection, ce que contredit le mépris de la perfection.

Mais il semble qu'on doive se désoler davantage des péchés de ceux qui sont dans un état de sainteté et de perfection. S. Augustin : "Depuis que j'ai commencé de servir Dieu, j'ai expérimenté que si j'ai difficilement trouvé de plus saintes gens que ceux qui ont progressé dans les monastères, je n'en ai pas rencontré de pires que ceux qui, dans les monastères sont tombés."

Le travail manuel a un quadruple but.

- Le premier et principal, c'est d'assurer la subsistance. D'où cette parole adressée au premier homme (Gn 3, 19) : "Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front." Et cette autre d'un Psaume (128, 2) : "Alors tu te nourris du travail de tes mains."
- Le deuxième, c'est de supprimer l'oisiveté, mère d'un grand nombre de maux. C'est pourquoi il est écrit : (Si 33, 28) : "Envoie ton serviteur travailler pour qu'il ne reste pas oisif l'oisiveté est une grande maîtresse de malice."
- Le troisième, c'est de refréner les désirs mauvais en macérant le corps. Aussi est-il écrit (2 Co 6, 5) : "Dans les travaux, les jeûnes, les veilles, la chasteté."
- Le quatrième, c'est de faire l'aumône, d'où cette parole (Ep 4, 28) : "Celui qui volait, qu'il ne vole plus. Qu'il travaille plutôt de ses mains à quelque ouvrage honnête, pour avoir de quoi donner à l'indigent."

Or le travail manuel, en tant qu'il représente un moyen de gagner sa vie, est obligatoire dans la mesure où il est nécessaire. Et puisque ces religieux s'appliquent aux œuvres de la vie active en vue de Dieu, il s'ensuit que chez eux l'action dérive de la contemplation des choses Divines. Ils ne sont donc pas entièrement privés du fruit de la vie contemplative.

S. Augustin a écrit : "Ne crois pas que nul de ceux qui portent les armes ne puisse plaire à Dieu. Parmi eux nous trouvons David, auquel le Seigneur a rendu un beau témoignage." Or les ordres religieux sont institués pour que les hommes plaisent à Dieu. Rien n'empêche donc d'en instituer en vue de la vie militaire. Or la fonction militaire est susceptible d'être ordonnée au

bien du prochain, et non pas au bien des particuliers uniquement, mais encore à la défense de tout l'état.

Il est donc convenable d'instituer un ordre religieux pour la vie militaire, non certes en vue d'un intérêt temporel, mais pour la défense du culte Divin et le salut public, ou encore la défense des pauvres et des opprimés.

**Il y a deux façons de ne pas résister au mal.**

**La première consiste à pardonner une injure personnelle. Cette manière d'agir peut contribuer à la perfection, quand elle favorise le salut d'autrui.**

**La seconde consiste à souffrir sans impatience l'injure faite à autrui. Et cela relève de l'imperfection ou même du vice, si l'on était capable de résister à l'insulteur.** C'est pour-quoi S. Ambroise écrit : "Ce courage qui, à la guerre, protège la patrie contre les barbares et, chez soi, défend les faibles et les familiers contre les bandits, c'est une parfaite justice."

Car il est louable d'abandonner ses propres biens, non ceux d'autrui. Et bien moins encore devons-nous nous désintéresser de ce qui appartient à Dieu. **"C'est un excès d'impiété, dit S. Jean Chrysostome, de ne pas se soucier des injures faites à Dieu."**

C'est une œuvre plus relevée, pareillement, de défendre les fidèles par les armes spirituelles contre les erreurs que propagent les hérétiques et contre les tentations que les démons suscitent, que de protéger le peuple chrétien par les armes matérielles. Aussi est-il souverainement convenable d'instituer un ordre religieux pour la prédication et les autres ministères utiles au salut des âmes.

Nous avons dit que la vie religieuse pouvait se proposer comme fin la vie active et la vie contemplative. L'étude des lettres convient donc à la vie religieuse à trois titres.

D'abord, au titre de la vie contemplative elle-même, pour laquelle l'étude des lettres offre une double utilité.

1° Une utilité directe, en éclairant l'esprit. La vie contemplative, dont nous parlons présentement, est principalement ordonnée à la contemplation des choses Divines, dans laquelle l'homme est dirigé par l'étude.

2° Une utilité indirecte, en écartant les dangers de la contemplation, à savoir les erreurs où tombent souvent, dans la contemplation des choses Divines, ceux qui ignorent les Écritures.

L'étude des lettres convient aux ordres religieux en fonction de ce qui leur est commun à tous. La sensualité y trouve un remède efficace : "Aime l'étude des Écritures, écrivait S. Jérôme et tu n'aimeras pas les vices de la chair." En effet, elle détourne l'esprit de la pensée de ces dérèglements, et elle mortifie la chair par le labeur quelle impose, selon cette parole (Si 31, 1 Vg) : "Les veilles de l'honnêteté épuisent la chair." Elle est efficace aussi pour abolir l'amour des richesses.

***IIaIIae Q188 a. 6 Un ordre religieux voué à la vie contemplative est-il supérieur à un ordre voué à la vie active ?***

Le Seigneur dit (Lc 10, 42) que la bonne part appartient à Marie, qui figure la vie contemplative. Un ordre religieux diffère d'un autre principalement par la fin poursuivie, secondairement par les exercices à l'aide desquels il y tend. C'est pourquoi on estime supérieur l'ordre religieux voué à une fin absolument supérieure, soit parce qu'elle est un bien plus grand, soit parce qu'elle est ordonnée à un plus grand nombre de biens.

Mais, si deux ordres ont la même fin, celui qui l'emporte est jugé non selon l'importance quantitative de ses exercices, mais selon leur adaptation à la fin recherchée.

**Il est plus beau d'éclairer que de briller seulement ; de même est-il plus beau de transmettre aux autres ce qu'on a contemplé que de contempler seulement.**

Ainsi donc, parmi les ordres religieux, ceux-là occupent le plus haut rang qui sont ordonnés à l'enseignement et à la prédication. Ils sont, de tous, les plus proches de la perfection des

évêques. Le second rang appartient aux ordres voués à la contemplation. Au troisième rang se placent les ordres qui s'occupent d'activités extérieures.

C'est ainsi que, parmi les œuvres de la vie active, racheter les captifs l'emporte sur l'hospitalité ; et dans la vie contemplative, la prière l'emporte sur la lecture. Il peut arriver pareillement que les œuvres de la vie active l'emportent dans un cas donné sur la contemplation.

Mais, suivant la remarque de S. Antoine, la macération de la chair pratiquée sans discrétion risque d'aboutir à ruiner les forces corporelles. Un ordre n'est donc pas supérieur à un autre pour avoir simplement des observances plus rigoureuses. La macération par l'abstinence dans le boire et le manger, et donc par la faim et la soif, se révèle plus efficace que la macération par la privation de vêtements, c'est-à-dire par le froid et la nudité, ou que la macération par l'effort physique.

La vie religieuse étant ordonnée à la perfection de la Charité, laquelle s'achève dans l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même, il s'ensuit que la possession de biens personnels s'oppose à la perfection de l'état religieux. Mais le soin que l'on prend des biens de la communauté peut constituer une œuvre de charité, quoique susceptible d'en empêcher de plus relevées, telles que la contemplation Divine et l'instruction du prochain. Il en découle que la possession, même commune, de biens surabondants, meubles ou immeubles, est un obstacle à la perfection, bien qu'elle ne l'exclue pas entièrement.

Les ordres voués à l'action et aux œuvres corporelles, par exemple au métier des armes, à l'exercice de l'hospitalité, etc. seraient donc imparfaits s'ils ne possédaient pas en commun les ressources nécessaires. Au contraire, les ordres voués à la vie contemplative sont d'autant plus parfaits que la pauvreté diminue chez eux le souci des affaires matérielles. D'autre part, plus un ordre impose à ses membres le souci du spirituel, et plus la sollicitude des affaires matérielles lui est un obstacle.

Aux trois formes de vie religieuse dont il vient d'être question répondent donc trois degrés de pauvreté. Les ordres voués aux œuvres corporelles de la vie active possèdent normalement une certaine abondance de richesses communes. Les ordres voués à la vie contemplative peuvent se contenter de biens moins importants, hormis le cas où ils devraient directement ou indirectement pratiquer l'hospitalité ou assister les pauvres. Enfin les ordres qui ont mission de communiquer à autrui la vérité contemplée, doivent mener une vie aussi affranchie que possible des soucis extérieurs.

**Car le vœu de continence est supérieur à celui de pauvreté, et le vœu d'obéissance leur est supérieur à tous deux.**

La solitude convient donc au contemplatif déjà parvenu à la perfection. **La vie en société est nécessaire à qui s'exerce à la perfection, tandis que la solitude convient à ceux qui l'ont déjà atteinte.** Pareillement, la vie solitaire, si on l'embrasse dans les conditions voulues, l'emporte sur la vie cénobitique. Mais **si l'on se jette dans ce genre de vie sans s'être exercé au préalable, il peut être extrêmement dangereux.**

L'entrée en religion est appropriée non seulement à ceux qui sont déjà exercés dans les préceptes, afin de parvenir à une perfection plus haute, mais aussi à ceux qui ne le sont pas, afin d'éviter plus facilement le péché et d'atteindre la perfection. **Heureuse nécessité qui nous conduit vers le meilleur !** Faire un vœu est matière de conseil. Mais quand le vœu a été fait, son accomplissement est rigoureusement exigé. Par l'entrée en religion on obtient aussi la rémission de tous ses péchés. Si l'on peut satisfaire pour ses péchés moyennant quelques aumônes, selon cette parole (Dn 4, 24) : "Rachète tes péchés par des aumônes", à plus forte raison doit-on considérer comme satisfaction suffisante la consécration totale de soi-même au service de Dieu par l'entrée en religion.

Si les enfants ne peuvent faire profession avant l'âge de puberté, ils peuvent, du consentement de leurs parents, être reçus en religion pour y être élevés. "C'est un bien pour l'homme d'avoir porté le joug depuis son adolescence." C'est d'ailleurs la pratique commune d'appliquer les enfants aux professions et métiers où ils devront vivre. Si les parents se trouvent dans une telle nécessité que seule l'aide de leurs enfants peut convenablement y pourvoir, ces enfants n'ont pas le droit d'abandonner le soin de leurs parents pour entrer en religion. Si leur nécessité n'est pas telle qu'ils aient sérieusement besoin de l'assistance de leurs enfants, ceux-ci peuvent abandonner le service de leurs parents et entrer en religion même contre leur défense. Non seulement ceux qui en attirent d'autres à la vie religieuse ne pèchent pas, mais ils méritent une grande récompense.

## **TERTIA PARS (IIIa, 1-90)**

### **LE VERBE INCARNÉ (IIIa, 1-59)**

#### ***IIIa Q1 a. 1 : Convenait-il à Dieu de S'incarner ?***

Il apparaît de la plus haute convenance que par les choses visibles soient manifestés les attributs invisibles de Dieu. Mais **c'est par le mystère de l'Incarnation que nous sont manifestées à la fois la bonté, la sagesse, la justice et la puissance de Dieu :**

- Sa bonté, car Il n'a pas méprisé la faiblesse de notre chair ;
- Sa justice car, l'homme ayant été vaincu par le tyran du monde, Dieu a voulu que ce tyran soit vaincu à son tour par l'homme lui-même, et c'est en respectant notre liberté qu'Il nous a arrachés à la mort ;
- Sa sagesse, car, à la situation la plus difficile, Il a su donner la solution la plus adaptée ;
- Sa puissance infinie, car rien n'est plus grand que ceci : Dieu Qui se fait homme.

Or la nature même de Dieu, c'est l'essence de la bonté. Aussi tout ce qui ressortit à la raison de bien convient à Dieu.

- Or, il appartient à la raison de bien qu'il se communique à autrui comme le montre Denys.
- Aussi appartient-il à la raison du Souverain Bien qu'Il Se communique souverainement à la créature.
- Et cette souveraine communication se réalise quand Dieu "S'unit à la nature créée de façon à ne former qu'une seule personne de ces trois réalités : le Verbe, l'âme et la chair", selon S. Augustin.

La convenance de l'Incarnation apparaît donc à l'évidence. Le mystère de l'Incarnation ne s'est pas accompli du fait que Dieu aurait changé de quelque manière l'état dans lequel Il existe de toute éternité, mais du fait qu'Il S'est uni à la créature, ou plutôt qu'Il Se l'est unie, de façon nouvelle. **Être unie à Dieu dans la personne ne convenait pas à la chair de l'homme selon la condition de sa nature, car cela était au-dessus de sa dignité. Cependant il convenait à Dieu, selon la transcendance infinie de Sa bonté, de S'unir la chair pour le salut de l'homme.**

Toutes les conditions qui rendent la créature différente du Créateur ont été instituées par la sagesse de Dieu et ordonnées à Sa bonté. En effet, c'est par bonté que Dieu, immobile et incorporel, produit des créatures changeantes et corporelles ; de même, le mal de peine a été introduit par la justice de Dieu en vue de la gloire de Dieu, tandis que le mal de faute est commis par éloignement du plan de la sagesse Divine, et de l'ordre de la bonté Divine. Et c'est pourquoi il a pu être convenable que Dieu assume une nature créée, changeante, corporelle et soumise au châtement ; mais il n'aurait pas été convenable qu'Il assume le mal du péché.

Dieu n'est pas grand par la masse, mais par la puissance. Si la parole de l'homme, en se propageant, est entendue tout entière et en même temps par beaucoup et par chacun, il n'est pas incroyable que le Verbe de Dieu, Qui est éternel, soit tout entier partout à la fois."

### ***IIIa Q1 a. 2 : L'Incarnation était-elle nécessaire à la restauration du genre humain ?***

Dieu est plus enclin à faire miséricorde qu'à punir. Dieu, par Sa vertu toute-puissante, aurait pu restaurer notre nature de bien d'autres manières. Dieu, à la puissance de Qui tout est également soumis, avait la possibilité d'employer un autre moyen, mais qu'il n'y en a eu aucun plus adapté à notre misère et à notre guérison.

Et on peut l'envisager au point de vue de notre progrès dans le bien.

- Notre foi devient plus assurée, du fait que l'on croit Dieu Qui nous parle en personne. Selon S. Augustin : "Pour que l'homme marche avec plus de confiance vers la vérité, la Vérité en personne, le Fils de Dieu, en assumant l'humanité, a constitué et fondé la foi."
- L'espérance est par là soulevée au maximum. Selon S. Augustin : "Rien n'était aussi nécessaire pour relever notre espérance que de nous montrer combien Dieu nous aimait. Quel signe plus évident pouvons-nous en avoir que l'union du Fils de Dieu à notre nature ?"
- Notre charité est réveillée au maximum par ce mystère, et S. Augustin dit ailleurs : "Quel plus grand motif y a-t-il de la venue du Seigneur que de nous montrer Son amour pour nous ?"
- L'Incarnation nous donne un modèle de vie, par l'exemple que Jésus a présenté. C'est donc pour donner à l'homme un modèle visible par l'homme et que l'homme pouvait suivre, que Dieu S'est fait homme".
- L'Incarnation est nécessaire à la pleine participation de la Divinité qui est la béatitude véritable de l'homme et la fin de la vie humaine. Car S. Augustin l'a prêché : "**Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu.**"

Pareillement, l'Incarnation était utile pour nous éloigner du mal.

- Par ce mystère l'homme apprend à n'avoir ni préférence ni respect pour le démon qui est l'auteur du péché. S. Augustin dit à ce sujet : "Si la nature humaine a été unie à Dieu au point de devenir une seule personne, que ces esprits mauvais et orgueilleux n'osent plus se préférer à l'homme sous prétexte qu'ils n'ont pas de chair."
- 2° Par ce mystère nous découvrons toute la dignité de la nature humaine, et qu'il ne faut pas la souiller par le péché. S. Léon dit aussi : "**Chrétien, reconnais ta dignité et, après avoir été uni à la nature Divine, ne va pas, par une conduite honteuse, retourner à ton ancienne bassesse.**"
- 3° Pour détruire la présomption de l'homme, "la grâce de Dieu est mise en valeur pour nous, sans aucun mérite de notre part, chez le Christ homme".
- 4° "L'orgueil de l'homme, qui est le plus grand obstacle à l'union avec Dieu, peut être réfuté et guéri par cette grande humilité de Dieu."
- 5° L'Incarnation est utile pour délivrer l'homme de la servitude du péché. Cela, dit S. Augustin, "devait se faire de telle sorte que le diable fût vaincu par la justice de l'homme Jésus Christ". Et cela s'est fait parce que le Christ a satisfait pour nous. **Un simple homme ne pouvait pas satisfaire pour tout le genre humain ; et Dieu ne devait pas satisfaire ; il fallait donc que Jésus Christ fût à la fois Dieu et homme.** C'est aussi l'affirmation de S. Léon : "La puissance assume la faiblesse, et la majesté la bassesse ; ainsi ce qui convenait à notre guérison, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes pouvait mourir d'une part, et ressusciter de l'autre. **S'Il n'avait pas été vrai Dieu, Il n'aurait pas apporté le remède, s'Il n'avait pas été vrai homme, Il n'aurait pas offert un modèle.**"

La satisfaction offerte par un simple homme ne pouvait pas être suffisante, parce que toute la nature humaine était désorganisée par le péché, et que le bien d'une personne, ou même de plusieurs, ne pouvait compenser d'une façon équivalente le désastre de toute une nature. En outre, le péché commis contre Dieu reçoit une certaine infinité en raison de l'infinie majesté Divine ; **car l'offense est d'autant plus grave que l'offensé est de plus haut rang. Ainsi fallait-il, pour une satisfaction adéquate, que l'acte de celle-ci ait une efficacité infinie, comme venant de l'homme-Dieu.**

Mais on peut parler aussi d'une satisfaction qui soit suffisante, mais imparfaitement, parce qu'elle est acceptée, malgré sa faiblesse, par Celui qui veut bien s'en contenter. En ce sens la satisfaction offerte par un simple homme est suffisante. Et parce que l'imparfait suppose toujours une réalité parfaite qui le fonde, il s'ensuit que **la satisfaction de tout homme ordinaire tient son efficacité de la satisfaction du Christ.**

### ***IIIa Q1 a. 3 : Si l'homme n'avait pas péché, Dieu Se serait-Il incarné ?***

**C'est seulement dans l'œuvre de l'Incarnation que se manifeste principalement l'effet infini de la puissance Divine, puisqu'elle unit deux êtres infiniment éloignés l'un de l'autre, en tant qu'elle réalise l'humanisation de Dieu.**

S. Augustin affirme : **“Donc, si l'homme n'avait pas péché, le Fils de l'homme ne serait pas venu.”** Et sur cette parole (1 Tm 1, 5) : **“Le Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs”,** la Glose affirme : **“Il n'y a pas d'autre motif à la venue du Christ Seigneur que le salut des pécheurs. Supprimez la maladie, supprimez les blessures, et il n'y a pas de motif pour recourir aux remèdes.”** Aussi, puisque dans la Sainte Écriture le motif de l'Incarnation est toujours attribué au péché du premier homme, on dit avec plus de justesse que l'œuvre de l'Incarnation est ordonnée à remédier au péché, à tel point que **si le péché n'avait eu lieu, il n'y aurait pas eu l'Incarnation.** Cependant la puissance de Dieu ne se limite pas à cela, car Il aurait pu S'incarner même en l'absence du péché.

Car si l'homme n'avait pas péché, il aurait été inondé par la lumière de la sagesse Divine, et Dieu lui aurait donné la perfection de la justice pour tout ce qu'il avait besoin de connaître et de faire. Mais **parce que l'homme, en abandonnant Dieu, s'était effondré au niveau des réalités corporelles, il convenait que Dieu, en S'incarnant, lui apporte le remède du salut par des moyens corporels.** C'est pourquoi, sur la parole de Jean (1, 14) : **“Le Verbe s'est fait chair”,** S. Augustin affirme : **“La chair t'avait aveuglé, la chair te guérit ; car le Christ est venu pour éteindre par la chair les passions de la chair.”** Mais rien n'empêche que la nature humaine ait été élevée à un niveau supérieur après le péché ; car Dieu permet le mal pour en tirer un plus grand bien. Comme dit S. Paul (Rm 5, 20) : **“Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé.”** Et l'on chante dans la bénédiction du cierge pascal : **“Heureuse faute, qui nous valut d'avoir un si grand Rédempteur !”**

### ***IIIa Q1 a. 4 : Dieu S'est-Il incarné principalement pour enlever le péché originel, plutôt que le péché actuel ?***

**Il est certain que le Christ est venu en ce monde pour effacer non seulement le péché qui s'est transmis par origine à la postérité, mais encore tous les péchés qui s'y sont ajoutés par la suite.** Le Christ, Lui, a offert une satisfaction suffisante pour tous les péchés. Mais si le Christ est venu principalement pour détruire un péché, c'est dans la mesure où ce péché est le plus important.

Or quelque chose est plus important de deux façons :

- Ce peut être en intensité, comme on appelle plus grande la blancheur la plus intense. De ce point de vue, le péché actuel est plus grand que le péché originel, parce que la raison de volontaire s'y réalise davantage.

- D'un autre point de vue, quelque chose est plus grand en extension, comme on parle d'une blancheur plus grande parce qu'elle est plus étendue. Et de cette façon le péché originel, qui atteint le genre humain tout entier, est plus grand que le péché actuel, propre à une personne individuelle. Et à cet égard, le Christ est venu principalement pour enlever le péché originel, en tant que, selon Aristote "le bien de la nation est plus Divin et plus éminent que le bien d'un seul".

C'est pourquoi il n'est pas exclu que le Christ soit venu principalement pour abolir le péché de toute l'humanité plus que celui de l'individu. Mais ce péché de nature a été guéri aussi parfaitement en chacun que s'il avait été guéri chez un seul. Aussi, à cause de l'union réalisée par la charité, tout ce qui a été prodigué à tous, chacun peut le prendre en compte pour soi-même.

### ***IIIa Q1 a. 5 : Aurait-il convenu que Dieu S'incarne dès le commencement du monde ?***

S. Paul écrit (Ga 4, 4) : "Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme." Or Dieu a tout fixé dans Sa sagesse. C'est donc au temps le plus opportun qu'Il S'est incarné. Et ainsi ne convenait-il pas qu'Il se Soit incarné au commencement du monde.

Puisque l'œuvre de l'Incarnation est ordonnée de façon primordiale à la restauration de la nature humaine par l'abolition du péché, il est évident que l'Incarnation de Dieu dès le commencement du genre humain, avant le péché, n'aurait pas eu de motif, car on ne donne de remède qu'à celui qui est déjà malade, selon cette parole du Seigneur (Mt 9, 12) : "Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Car Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs."

Mais il ne convenait pas non plus que Dieu S'incarne aussitôt après le péché.

- A cause de la condition du péché de l'homme, fruit de l'orgueil : il fallait que l'homme soit libéré après s'être humilié pour reconnaître son besoin d'un libérateur. C'est par une haute prudence qu'après la chute de l'homme, le Fils de Dieu n'a pas été envoyé aussitôt. En effet, Dieu a d'abord laissé l'homme à son libre arbitre, afin de lui faire connaître ainsi les forces de sa nature. Puis, à cause de son incapacité, l'homme reçut la loi. Ensuite sa maladie s'aggrava, non par la faute de la loi, mais par celle de sa nature viciée ; ainsi, connaissant sa faiblesse, il appellerait le médecin et rechercherait le secours de la grâce.
- La progression dans le bien exige que l'on aille de l'imparfait au parfait, selon S. Paul (1 Co 15, 46) : « Ce n'est pas l'être spirituel qui paraît d'abord, c'est l'être naturel ; le spirituel ne vient qu'ensuite. Le premier homme, qui vient de la terre, est terrestre, le second homme, qui vient du ciel, est céleste. »
- Ce délai convenait à la dignité du Verbe incarné car, à propos du texte des Galates. "Quand vint la plénitude des temps", la Glose explique : "**Plus le juge à venir était éminent, plus devait être longue la suite des hérauts qui l'annonçaient.**"
- Il ne fallait pas que la ferveur de la foi s'attédisse au cours d'une trop longue durée. Car il est écrit (Mt 24, 12) : "La charité de beaucoup se refroidira", et (Lc 18, 8) : "Quand le Fils de l'Homme viendra, croyez-vous qu'il trouvera encore la foi sur la terre ?"

Dieu n'a pas proposé dès le début le remède de l'Incarnation, pour éviter que l'homme ne le méprise par orgueil, s'il n'avait pas commencé par prendre conscience de sa faiblesse. Dieu prévoit en effet quels sont ceux qui croiraient à Ses miracles s'ils en étaient témoins ; Il vient en aide aux uns parce qu'il le veut ; Il ne vient pas en aide aux autres parce que dans Sa prédestination, cachée mais juste, Il en a jugé autrement. **Croyons donc sans hésiter à Sa miséricorde envers ceux qu'Il sauve, et à Sa justice envers ceux qu'Il punit.**

### **IIIa Q1 a. 6 : L'Incarnation aurait-elle dû être retardée jusqu'à la fin du monde ?**

Le mystère de l'Incarnation, qui devait révéler le Christ au monde ne devait donc pas être retardé jusqu'à la fin du monde. Comme il ne convenait pas que l'Incarnation se produise dès le commencement du monde, de même ne convenait-il pas qu'elle soit retardée jusqu'à la fin du monde.

- Dans l'Incarnation la nature humaine est portée au degré suprême d'excellence ; c'est pourquoi il ne convenait pas que l'Incarnation se produise dès le commencement du genre humain. Mais d'autre part, le Verbe incarné est cause efficiente de perfection humaine, puisque "nous avons tous reçu de Sa plénitude" (Jn 1, 16). Et c'est pourquoi l'Incarnation ne devait pas être retardée jusqu'à la fin du monde. Ce qui se produira alors, ce sera la consommation de la gloire à laquelle le Verbe incarné doit conduire la nature humaine.
- Le Christ est venu quand Il a su qu'Il devait nous secourir et que Son bienfait serait bien accueilli. En effet, lorsque, par une certaine langueur du genre humain, la connaissance de Dieu commençait à s'effacer et les mœurs à se dégrader, Dieu daigna élire Abraham pour rénover en lui la connaissance de Dieu et la conscience morale. Puis, comme le respect avait encore diminué, Dieu donna par Moïse le texte de la loi. Parce que les païens le méprisèrent et refusèrent de s'y soumettre, et parce que ceux qui l'avaient reçu ne l'observèrent pas, le Seigneur, mû par Sa miséricorde, envoya Son Fils pour que Celui-ci, après avoir donné à tous la rémission de leurs péchés, puisse offrir à Dieu le Père les hommes justifiés." Mais **si ce remède avait été retardé jusqu'à la fin du monde, la connaissance et le culte de Dieu, comme l'honnêteté des mœurs, auraient totalement disparu sur la terre.**
- Ce retard n'était pas compatible avec la manifestation de la puissance Divine, qui sauve l'homme de multiples façons : non seulement par la foi au Christ à venir, mais encore par la foi au Christ présent, et au Christ déjà venu.

Chrysostome déclare. "Il y a deux avènements du Christ : le premier pour qu'Il remette les péchés, le second pour qu'Il juge le monde. S'Il n'avait pas fait cela, tous les hommes auraient été perdus ensemble, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu." Il est donc évident que l'avènement de la miséricorde ne devait pas être retardé jusqu'à la fin du monde.

Définition du concile de Chalcédoine : "**Nous confessons la venue à la fin des temps du Fils de Dieu, unique engendré, que nous devons reconnaître en deux natures sans mélange, sans changement, sans division ni séparation, sans que l'union ait supprimé la différence de natures.**" Donc l'union ne s'est pas faite dans la nature. C'est donc ainsi que nous parlons de la nature, selon qu'elle signifie l'essence, ou la quiddité de l'espèce. Selon Boèce, "la personne est la substance individuelle d'une nature rationnelle".

Actes du concile de Chalcédoine : "**Nous confessons un seul et même Fils unique, Dieu le Verbe, notre Seigneur Jésus Christ, Qui n'est ni partagé ni divisé en deux personnes.**" Donc l'union du Verbe s'est faite dans la personne.

Dans le Seigneur Jésus Christ nous reconnaissons deux natures, mais une seule hypostase, composée de l'une et de l'autre. **Le Fils de Dieu n'a pas pu S'unir la nature humaine telle qu'elle se trouve dans tous les individus de l'espèce, autrement Il Se serait uni à tous les hommes.** L'union dont nous parlons n'est pas réelle en Dieu, mais seulement de raison, tandis qu'elle est réelle dans la nature humaine, puisque celle-ci est une créature. Et c'est pourquoi l'on doit dire qu'elle est quelque chose de créé. **On ne peut pas dire que la nature Divine est assumée par la nature humaine ; le contraire seul est vrai ; car la nature humaine s'est jointe à la personnalité Divine de manière que la personne Divine subsiste dans la nature humaine.**

Le Fils est uni au Père par l'unité de leur essence, l'homme est uni au Fils par l'union de l'Incarnation. Donc **l'union de l'Incarnation est plus parfaite que l'unité de l'essence Divine. L'union de l'Incarnation l'emporte sur toutes les autres unions, car l'unité de la personne Divine, en laquelle sont unies les deux natures, est la plus grande qui soit. L'union de l'Incarnation l'emporte sur l'union de l'âme et du corps.** L'homme est dans le Fils plus que le Fils n'est dans le Père. Cette grâce qui fait de tout homme un chrétien dès qu'il a commencé à croire, c'est la grâce qui a fait de cet homme le Christ, dès qu'Il a commencé d'être. Mais cet homme est devenu le Christ par son union à la nature Divine. Donc cette union a été réalisée par la grâce.

**La grâce, considérée comme un accident, est une certaine ressemblance de la Divinité, participée par l'homme.** La Divinité est dite habiter corporellement dans le Christ parce qu'elle s'y trouve de trois manières, de même que le corps a trois dimensions.

**Elle s'y trouve en effet**

- **d'abord par essence, présence et puissance, comme chez toutes les créatures ;**
- **en outre, par la grâce sanctifiante, comme chez les saints ;**
- **enfin par l'union personnelle qui est propre au Christ.**

### ***IIIa Q2 a. 12 : La grâce d'union fut-elle naturelle au Christ en tant qu'homme ?***

S. Augustin écrit : "Dans l'assomption de la nature humaine par le Verbe, la grâce, qui rend cet homme impeccable, devient pour Lui en quelque sorte naturelle." Donc la grâce du Christ, grâce d'union ou grâce habituelle, ne peut être dite naturelle au sens où elle serait causée par les principes de la nature humaine. Mais elle peut être dite naturelle en tant qu'elle provient, dans la nature humaine du Christ, de Sa propre nature Divine qui la cause. Et l'une comme l'autre grâce est naturelle chez le Christ en ce sens qu'Il la possède depuis Sa naissance ; car, dès le premier instant de Sa conception, la nature humaine fut unie à la personne Divine, et l'âme du Christ fut remplie du don de la grâce.

Bien que l'union ne se soit pas faite dans la nature, elle est cependant produite par la puissance de la nature Divine, laquelle est vraiment la nature du Christ. De plus elle appartient au Christ dès Sa naissance. Nous disons que cette grâce est naturelle, parce qu'elle provient dans l'humanité du Christ de la puissance de Sa nature Divine, et qu'Il la possède dès Sa naissance.

La grâce d'union n'est pas naturelle au Christ selon la nature humaine, comme si elle dérivait des principes de cette nature. Et c'est pourquoi il ne faut pas qu'elle convienne à tous les hommes. Elle lui est cependant naturelle sous ce rapport de la nature humaine, parce qu'elle Lui appartient dès Sa naissance : le Christ, parce qu'Il a été conçu du Saint-Esprit, fut à la fois par nature fils de Dieu et fils de l'homme. Mais **la grâce d'union est naturelle au Christ sous le rapport de la nature Divine qui en est la cause.** Il convient d'ailleurs à toute la Trinité d'être le principe actif de cette grâce.

Dans l'union de l'homme à Dieu par la grâce d'adoption, rien n'est ajouté à Dieu, mais le Divin est communiqué à l'homme, si bien que ce n'est pas Dieu, mais l'homme, qui en est perfectionné. Nous confessons, avec les bienheureux Athanase et Cyrille, que la nature Divine S'est incarnée. Tout ce qui est en Dieu est un, sauf la distinction des personnes. De même que la nature humaine dans le Christ est assumée par Dieu, de même les hommes sont assumés par Lui en vertu de la grâce. L'assomption qui se fait par la grâce d'adoption a pour terme une certaine participation de la nature Divine par assimilation à Sa bonté. Il ne faut pas trop pousser ces expressions, comme si elles étaient exactes. Mais il faut les expliquer avec délicatesse quand on les rencontre chez les saints Pères.

### ***IIIa Q4 a. 6 : A-t-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans un homme de la descendance d'Adam ?***

Comme dit S. Augustin : “Dieu pouvait prendre un homme ailleurs que dans la race d’Adam qui avait enchaîné le genre humain à son péché. Mais **Il jugea qu’il valait mieux prendre, dans une race de vaincus, un homme qui deviendrait vainqueur de l’ennemi du genre humain.**” Et cela pour trois raisons :

1° Il semble appartenir à la justice que celui qui a péché satisfasse.

2° Il est plus honorable pour l’homme que le vainqueur du diable sorte de la race vaincue par le diable.

3° La puissance de Dieu se trouve par là davantage manifestée puisqu’Il assume, dans une nature corrompue et faible, ce qui est élevé à une telle puissance et à une si haute dignité.

Le Christ devait être séparé des pécheurs sous le rapport de la faute qu’Il venait détruire, non sous le rapport de la nature qu’Il venait sauver. En outre, en assumant cette nature prise dans la masse humaine esclave du péché, Il a montré une innocence et une pureté d’autant plus admirables. Puisque le Christ devait absolument être séparé des pécheurs quant à la faute et atteindre le degré le plus élevé de pureté, il convenait qu’à partir du premier homme pécheur on parvienne au Christ en passant par quelques justes en qui brilleraient les marques de la sainteté future.

Les bons artisans ne sont pas seulement dignes d’admiration lorsqu’ils travaillent sur des matières précieuses ; ils le sont bien plus encore lorsque, avec de la boue grossière et de la terre détrempee, ils manifestent la vigueur de leur talent. C’est ainsi que l’Artisan suprême, le Verbe de Dieu, est venu à nous sans prendre la matière précieuse d’un corps céleste, mais a montré avec la boue d’un corps terrestre la magnificence de Son art. **Le Christ est la parfaite sagesse, et ne mets pas en doute Sa très grande miséricorde ; en raison de Sa sagesse, Il n’a pas méprisé l’excellence de l’âme et son aptitude à la vertu ; à cause de Sa miséricorde, Il l’a prise et assumée, parce qu’elle était blessée davantage.** L’âme est susceptible d’être assumée sous le rapport de la convenance uniquement parce qu’elle est capable de Dieu et faite à Son image. L’intelligence est de toutes les parties de l’âme la plus haute, la plus digne, la plus semblable à Dieu.

### ***IIIa Q7 a. 1 Y a-t-il dans l’âme du Christ la grâce habituelle ?***

Le Christ avait la grâce habituelle. Il est nécessaire d’admettre la grâce habituelle dans le Christ, pour trois motifs.

- A cause de l’union de son âme avec le Verbe de Dieu. En effet, plus l’être qui reçoit est proche de la cause qui l’influence, plus il participe de celle-ci.
- À cause de la noblesse de cette âme : elle exigeait que celle-ci pût atteindre Dieu au plus près par ses activités de connaissance et d’amour, ce qui exige que la nature raisonnable soit surélevée par la grâce.
- À cause de la relation du Christ Lui-même avec le genre humain. En effet, le Christ en tant qu’homme est “le médiateur entre Dieu et les hommes” (1 Tm 2, 5). Et c’est pourquoi Il Lui fallait posséder aussi une grâce rejaillissant sur les autres.

**L’âme du Christ n’est pas Divine par essence. C’est pourquoi il faut qu’elle devienne Divine par participation, c’est-à-dire selon la grâce.**

Les dons sont des perfections apportées aux puissances de l’âme, pour les rendre aptes à être mues par le Saint-Esprit. Les vertus doivent être aidées par les dons qui viennent parfaire les puissances de l’âme et leur permettre d’être mues par le Saint-Esprit.

La foi et l’espérance sont des effets de la grâce qui impliquent une certaine déficience chez leur sujet : car la foi a pour objet ce que l’on ne voit pas, et l’espérance ce que l’on ne possède

pas la fin de la grâce, c'est l'union de la nature rationnelle à Dieu ; et il n'est pas possible de réaliser, ni même de concevoir union plus intime que celle qui se fait dans la personne. C'est pourquoi la grâce atteint son degré suprême dans le Christ, et il est manifeste que, en tant que grâce, elle n'a pu augmenter.

La tête a une supériorité manifeste sur les autres membres extérieurs ; le cœur, lui, exerce une influence cachée. C'est pourquoi l'on compare au cœur le Saint-Esprit, Qui vivifie et unifie invisiblement l'Église ; et l'on compare à la tête le Christ, dans Sa nature visible, parce que, comme homme, Il l'emporte sur les autres hommes.

### ***IIIa Q8 a. 3 : Le Christ est-Il la tête de tous les hommes ?***

Le Christ est la tête de tous les hommes. Il faut donc regarder comme membres du corps mystique non seulement ceux qui le sont en acte, mais aussi ceux qui le sont en puissance. Parmi ces derniers, les uns le sont en puissance sans jamais le devenir en acte ; les autres le deviennent en acte à un moment donné selon trois degrés : par la foi, par la charité en cette vie, et enfin par la béatitude de la patrie céleste.

Donc, si nous considérons en général toutes les époques du monde, **le Christ est la tête de tous les hommes, mais à divers degrés :**

- **d'abord et avant tout, Il est la tête de ceux qui Lui sont unis en acte par la gloire ;**
- **Il est la tête de ceux qui Lui sont unis en acte par la charité ;**
- **de ceux qui Lui sont unis en acte par la foi ;**
- **de ceux qui Lui sont unis en puissance mais qui, dans les desseins de la prédestination Divine, le seront un jour en acte ;**
- **Il est la tête de ceux qui Lui sont unis en puissance et ne le seront jamais en acte, comme les hommes qui vivent en ce monde et ne sont pas prédestinés. Ceux-ci, quand ils quittent cette vie, cessent entièrement d'être membres du Christ, car ils ne sont plus en puissance à Lui être unis.**

Les infidèles, bien qu'ils ne soient pas en acte membres de l'Église, Lui appartiennent cependant en puissance. Cette puissance a deux fondements : d'abord, et comme principe, la vertu du Christ qui suffit au salut de tout le genre humain, ensuite le libre arbitre.

Il y a cependant certains péchés, les péchés mortels, dont sont indemnes les membres du Christ qui Lui sont unis en acte par la charité. Quant à ceux qui sont esclaves de tels péchés, ils ne sont pas membres du Christ en acte, mais en puissance, sauf peut-être d'une manière imparfaite par la foi informe. Car celle-ci unit au Christ de façon relative, et non de cette façon absolue qui permet à l'homme d'obtenir par le Christ la vie de la grâce, selon S. Jacques (2, 20) : "La foi sans les œuvres est morte." **De tels membres reçoivent du Christ l'acte vital de croire, et ils sont semblables à un membre mort que l'homme parvient à remuer quelque peu.**

S'il a donné à Ses membres d'être pasteurs, Il S'est réservé à Lui seul d'être la porte ; car la porte signifie l'autorité principale, puisque c'est par elle que tous entrent dans la maison. Lorsque des hommes, en commettant le péché, sont conduits à cette fin, ils tombent sous le régime et le gouvernement du diable, et celui-ci peut être appelé leur tête. Tous les péchés se ressemblent quant à l'aversion loin de Dieu ; ils diffèrent selon la conversion à des biens changeants et divers.

L'homme est en puissance à la science des bienheureux qui consiste dans la vision de Dieu, et il se trouve ordonné à elle comme à sa fin ; créature raisonnable, en effet, il est capable de cette connaissance bienheureuse, parce qu'il est à l'image de Dieu. Par nature, l'âme est capable de Dieu étant créée à Son image. **L'essence Divine dépasse infiniment l'âme du Christ, et ne saurait être limitée par elle. L'âme du Christ n'a donc pas la compréhension du Verbe.**

L'incr   est demeuré l'incr  , et le cr   est resté dans les limites de la cr  ture le Fils de l'Homme a la compréhension de l'essence Divine non par Son   me, mais par Sa nature Divine. La lumière incr  e de l'intelligence Divine surpasse à l'infini toute lumière crée reçue par l'  me du Christ.

L'être et le vrai sont convertibles. Rien n'est connu sinon autant qu'il est en acte, et non en puissance. L'objet propre de l'intellect est la quiddité ; notre intellect atteint l'universel. A la sagesse, en effet, revient la connaissance de toutes les choses Divines ; à l'intelligence, la connaissance de toutes les réalités immatérielles ; à la science, la connaissance de toutes les conclusions ; au conseil, la connaissance de tout ce qui concerne l'action.

Par l'intellect agent on rend toutes choses intelligibles. Le Christ a progressé en sagesse et en gr  ce, tout aussi bien qu'en âge car, à mesure qu'Il croissait en âge, Il faisait des œuvres plus grandes qui manifestaient une science et une gr  ce plus élevées. Mais, sous le rapport de l'*habitus* même de science, il est évident que Son *habitus* de science infuse ne s'est pas développé puisque, dès le principe, Il a possédé pleinement la science infuse de toutes choses.

Encore moins Sa science bienheureuse a-t-elle pu s'accroître ; quant à la science proprement Divine, elle ne peut pas grandir. Puisque l'  me du Christ est d'une nature inférieure à la nature Divine, les similitudes des choses ne seront donc pas reçues en elle avec la perfection et la puissance qu'elles ont dans la nature Divine. De là vient que la science de l'  me du Christ est inférieure à la science Divine, soit en ce qui concerne le mode de connaître, puisque Dieu connaît d'une manière plus parfaite que l'  me du Christ ; soit en ce qui concerne le nombre des choses sues, puisque l'  me du Christ ne connaît pas toutes les choses que Dieu peut faire et qui sont l'objet de sa science de simple intelligence ; néanmoins elle connaît tout le présent, le passé et le futur que Dieu connaît par sa science de vision.

**Il y a pour l'homme trois   tats : l'état d'innocence, l'état de culpabilité et l'état de gloire. De l'état de gloire le Christ a assumé la vision béatifique ; de l'état d'innocence il a assumé l'exemption de péché ; enfin de l'état de culpabilité il a assumé la nécessité de se soumettre aux pénalités de cette vie. L'  me du Christ ne pouvait pas accomplir de telles œuvres par Sa propre puissance, mais seulement en tant qu'instrument de la Divinité**

### ***IIIa Q14 a. 1 : Le Fils de Dieu a-t-Il dû assumer, avec la nature humaine, les déficiences du corps ?***

Nous lisons (He 2, 8) "Parce qu'Il a souffert et a été Lui-même éprouvé, Il peut secourir ceux qui sont éprouvés." Il convenait donc que le Fils de Dieu assum  t une chair soumise aux infirmités humaines, afin de pouvoir en elle souffrir, être éprouvé, ainsi nous porter secours.

Il convenait que le corps assumé par le Fils de Dieu f  t soumis aux infirmités et aux souffrances humaines principalement pour trois motifs.

- **Le Fils de Dieu, en assumant la chair, est venu en ce monde satisfaire pour le péché du genre humain. Or, on satisfait pour le péché d'un autre en prenant sur soi la peine due au péché de l'autre.** Les infirmités corporelles, comme la mort, la faim, la soif, etc., sont le châtiment du péché, lequel a été introduit dans le monde par Adam, selon l'  p  tre aux Romains (5, 11) : "Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort." Il était donc convenable, relativement à la fin de l'Incarnation, que le Christ assum  t pour nous ces pénalités de notre chair, selon la parole d'Isaïe (53, 4) "Il a véritablement porté nos souffrances."
- **Il le fallait pour confirmer notre foi en l'Incarnation. Si le Fils de Dieu avait assumé la nature humaine sans ces déficiences on aurait donc pu croire qu'Il n'était pas homme véritable,** et qu'Il n'avait qu'une chair irréelle, comme l'ont prétendu les manichéens. C'est pourquoi, dit l'  p  tre aux Philippiniens (2, 7) : "Il S'est anéanti Lui-même

en prenant la forme d'un esclave, en se rendant semblable aux hommes, et Il a été reconnu pour homme en tout ce qui a paru de Lui." C'est pourquoi également Thomas fut ramené à la foi par la vue des plaies (Jn 20, 26).

- **Le Christ nous donne l'exemple de la patience en supportant courageusement les souffrances et les infirmités humaines.**

Cette satisfaction ne serait pas efficace si elle ne procédait pas de la charité. Il a donc fallu que l'âme du Christ soit parfaite quant aux *habitus* de science et de vertu, pour être capable de satisfaire ; il a fallu que Son corps soit sujet aux infirmités pour que la satisfaction ne soit pas privée de matière. La volonté Divine permettait à la chair de pâtir et d'agir conformément à ses propriétés naturelles.

La faiblesse assumée par le Christ, loin d'être un obstacle à la fin de l'Incarnation, l'a extrêmement favorisée. Et **bien qu'elle ait voilé Sa Divinité, elle manifestait néanmoins Son humanité, qui est la voie par laquelle nous parvenons à la Divinité.** Le Christ devait donc assumer les déficiences qui viennent du péché commun à toute la nature, et qui pourtant ne s'opposent pas à la perfection de la science et de la grâce. Aussi le Christ a-t-il donné un plus grand exemple aux pénitents en acceptant de subir la peine non pour ses propres fautes, mais pour les péchés des autres.

**Par une dispensation de la puissance Divine du Christ, la béatitude était contenue et, ne rejaillissant pas sur le corps, ne Lui enlevait pas la possibilité ni la mortalité. Pour la même raison, la jouissance de la contemplation était contenue dans l'esprit, et ne s'écoulait pas vers les puissances sensibles, ce qui les aurait préservées de la douleur.** Par une dispensation de la puissance Divine, la jouissance de la contemplation de Dieu était contenue dans l'esprit du Christ et, ne rejaillissant pas sur les puissances sensibles, ne les préservait pas de la douleur.

La colère qui transgresse l'ordre de la raison est opposée à la mansuétude ; mais non la colère qui est modérée et maintenue par la raison dans un juste milieu, car ce juste milieu, c'est précisément la mansuétude. L'unité et l'être sont convertibles. L'être suit la nature le Fils de Dieu devait assumer, avec la nature humaine, une volonté humaine. Toutefois, en assumant la nature humaine, le Fils de Dieu n'a éprouvé aucun amoindrissement dans ce qui appartient à la nature Divine, à laquelle convient la volonté. Aussi est-il nécessaire de dire que dans le Christ il y a deux volontés : Divine et humaine.

La nature humaine, par sa condition même, est soumise à Dieu de trois manières.

- Sous le rapport de la bonté, en tant que la nature Divine est la bonté par essence, comme le montre Denys, la nature humaine ne possède qu'une certaine participation de la bonté Divine, et se trouve soumise pour ainsi dire au rayonnement de cette bonté.
- La nature humaine est soumise à Dieu en raison de la puissance de Dieu parce que, comme toute créature, elle obéit à l'activité réglée par Lui.
- Sous le rapport de son acte propre, en tant que la nature humaine doit une obéissance volontaire aux préceptes Divins.

### **IIIa Q22 a. 1 : Convient-il au Christ d'être prêtre ?**

Il y a l'affirmation de l'épître aux Hébreux : "Nous avons un grand prêtre qui a pénétré dans les cieux : Jésus, le Fils de Dieu." L'office propre du prêtre est d'être médiateur entre Dieu et le peuple en tant qu'il transmet au peuple les biens Divins, d'où son nom de « sacer-dos », c'est-à-dire « sacra dans » - "qui donne les choses saintes" ; selon Malachie (2, 7) : "C'est de sa bouche qu'on attend l'enseignement." De plus, le prêtre est médiateur en tant qu'il offre à Dieu les prières du peuple et satisfait à Dieu en quelque manière pour les péchés ; de là cette parole (He 5, 1) : "Tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans ce qui a rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés."

Or cela convient parfaitement au Christ. Par lui en effet, les dons de Dieu sont transmis aux hommes, selon S. Pierre (2 P 1, 4) : “Par Lui nous avons été mis en possession de grandes et précieuses promesses, afin de devenir ainsi participants de la nature Divine.” De même le Christ a réconcilié avec Dieu le genre humain. Il convient donc souverainement au Christ d’être prêtre.

Puisque le sacerdoce de l’ancienne loi n’était que la figure de celui du Christ, le Christ n’a pas voulu naître de la race des prêtres préfiguratifs, afin de montrer que Son sacerdoce n’était pas identique à l’ancien, mais en différait comme la vérité de sa préfiguration.

### ***IIIa Q22 a. 2 : Le Christ a-t-Il été Lui-même et à la fois, le prêtre et la victime ?***

Il y a cette parole de l’Apôtre (Ep 5, 2) : “Le Christ nous a aimés et S’est livré pour nous en oblation et en victime d’agréable odeur.” L’homme a donc besoin du sacrifice pour trois motifs.

- Pour la rémission du péché qui le détourne de Dieu ; c’est pourquoi l’Apôtre dit (He 5,1) qu’il appartient au prêtre “d’offrir des dons et des sacrifices pour les péchés”.
- Pour que l’homme se maintienne dans l’état de grâce et d’union à Dieu en qui se trouvent sa paix et son salut. De là, dans l’ancienne loi, l’immolation de la victime pacifique pour le salut de ceux qui l’offraient, prescrit par le Lévitique (chap. 3).
- Pour que l’esprit de l’homme soit parfaitement uni à Dieu, ce qui se réalisera dans la gloire. C’est pourquoi, dans l’ancienne loi, on offrait l’holocauste où tout était brûlé.

Or tous ces bienfaits nous sont venus à travers l’humanité du Christ.

- Par elle, en effet, nos péchés ont été effacés, selon l’épître aux Romains (4, 25) : “Il s’est livré pour nos péchés.”
- Par le Christ encore nous recevons la grâce qui nous sauve, comme dit l’épître aux Hébreux (5, 9) : “Il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel.”
- Par Lui enfin nous obtenons la perfection de la gloire, car, dit l’épître aux Hébreux (10, 19) : “Voici que nous possédons, par le sang de Jésus, l’accès assuré dans le sanctuaire”, c’est-à-dire dans la gloire céleste. Le Christ, en tant qu’homme, fut donc non seulement prêtre, mais victime parfaite, étant à la fois victime pour le péché, victime pacifique, et holocauste.

### ***IIIa Q22 a. 3 : Le sacerdoce du Christ a-t-il pour effet l’expiation des péchés ?***

L’Apôtre écrit (He 9, 14) “Le Sang du Christ Qui, par l’Esprit Saint S’est offert Lui-même sans tache à Dieu, purifiera nos consciences des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant.” Or les œuvres mortes sont les péchés. C’est donc que le sacerdoce du Christ a la puissance de purifier les péchés.

Deux choses sont nécessaires à la purification parfaite des péchés, en tant qu’il y a deux éléments à considérer dans le péché : la tache de la faute et l’obligation à la peine. La tache de la faute est enlevée par la grâce qui tourne le cœur du pécheur vers Dieu ; l’obligation à la peine disparaît du fait que l’homme satisfait à Dieu.

Or ces deux effets sont réalisés par le sacerdoce du Christ. Par la vertu de ce sacerdoce la grâce nous est donnée et nos cœurs sont tournés vers Dieu, selon l’épître aux Romains (3, 24) : “Tous sont justifiés gratuitement par Sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus, que Dieu a établi d’avance comme moyen de propitiation par la foi en Son sang.” De plus, le Christ a pleinement satisfait pour nous, car “Il S’est chargé de nos infirmités et Il a porté nos douleurs” (Is 53, 4). Il est donc bien évident que le sacerdoce du Christ a pleine puissance pour expier les péchés.

Bien que le Christ ne soit pas prêtre en tant que Dieu, mais en tant qu'homme, c'est la même et unique personne qui est à la fois prêtre et Dieu. Quant au sacrifice quotidien qui est offert dans l'Église, il n'est pas un sacrifice différent de celui du Christ, mais il en est la communication.

Dieu est l'infinie bonté ; en vertu de cette bonté, Il appelle les créatures à la participation de Ses biens, et spécialement les créatures rationnelles qui, créées à l'image de Dieu, sont capables de la béatitude Divine. Celle-ci consiste en la jouissance de Dieu, par laquelle Dieu Lui-même est bienheureux et riche par Lui-même en tant qu'Il jouit de Lui-même. Les biens spirituels peuvent être possédés par plusieurs à la fois, mais non les biens corporels. Toute production d'un effet quelconque chez les créatures est commune à toute la Trinité, en raison de son unité de nature, parce que là où il y a unité de nature il y a unité de puissance et d'opération. La filiation adoptive est une image de la filiation éternelle, comme tout ce qui a été créé dans le temps est une image des réalités éternelles.

Il est donc manifeste qu'être adopté convient aux seules créatures rationnelles, non pas à toutes, mais à celles-là seulement qui possèdent la charité. Quant aux démons, ils ont en commun avec Dieu l'immortalité, et avec l'homme la misère. Il agit donc comme "un mauvais médiateur qui sépare des amis". Le Christ, Lui, a en commun avec Dieu la béatitude, et avec l'homme la nature mortelle. Il est "le bon médiateur qui réconcilie les ennemis".

Bien qu'il convienne au Christ, en tant que Dieu, d'enlever le péché par son autorité, il Lui revient en tant qu'homme, de satisfaire pour le péché du genre humain ; et c'est à ce titre que le Christ est appelé médiateur entre Dieu et les hommes. Il est inadmissible que le Christ ne soit pas "le sauveur de tous les hommes"

Le foyer de péché est une tache au moins pour la chair. Il n'y en a donc pas eu chez la Bienheureuse Vierge. La Bienheureuse Vierge n'a commis aucun péché actuel, ni mortel ni véniel, si bien que s'accomplit en elle la parole du Cantique (4, 7) : "Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous." A la Bienheureuse Vierge il fut donné de ne jamais commettre aucun péché, ni mortel ni véniel.

Que le Christ ait été conçu d'une vierge, cela convient pour quatre motifs :

- Pour sauvegarder la dignité de Celui Qui L'envoie.
- Cela convenait à ce qui est le propre du Fils de Dieu, Qui est envoyé.
- Cela convenait à la dignité de l'humanité du Christ.
- Cela convenait à cause de la fin même de l'incarnation du Christ: **"Il fallait que notre tête naquît, selon la chair, d'une vierge par un miracle insigne, pour montrer que ses membres devaient naître, selon l'esprit, de cette vierge qu'est l'Église." Afin de montrer la réalité de son corps, Il naît d'une femme. Mais afin de montrer Sa Divinité, Il procède d'une vierge.**

### ***IIIa Q28 a. 3 : La Mère de Dieu est-elle demeurée vierge après l'enfement ?***

Il est écrit dans Ézéchiel (44, 2) : "Cette porte sera fermée ; elle ne s'ouvrira point ; et l'homme n'y passera pas parce que le Seigneur Dieu d'Israël est entré par elle." Et "elle sera fermée pour toujours" : Marie est vierge avant l'enfement, vierge dans l'enfement et vierge après l'enfement." Il faut sans aucun doute rejeter l'erreur d'Helvidius, qui a osé dire que la mère du Christ, après l'avoir enfanté, a eu des rapports conjugaux avec Joseph et a engendré d'autres fils.

- Cela porte atteinte à la perfection du Christ. Étant, selon sa nature Divine, le Fils unique du Père, comme étant parfait à tous égards, il convenait qu'Il fût le Fils unique de Sa mère, son fruit très parfait.

- Cette erreur fait injure au Saint-Esprit, car le sein virginal fut le sanctuaire où Il forma la chair du Christ ; aussi aurait-il été indécent qu’il fût ensuite profané par une union avec l’homme.
- Elle rabaisse la dignité et la sainteté de la Mère de Dieu, qui aurait paru très ingrate si elle ne s’était pas contentée d’un Fils pareil et si elle avait voulu perdre par une union charnelle la virginité qui s’était miraculeusement conservée en elle.
- On devrait encore reprocher à Joseph la plus grande audace s’il avait essayé de souiller celle dont l’ange lui avait révélé qu’elle a conçu Dieu par l’opération du Saint-Esprit. C’est pourquoi il faut affirmer sans aucune réserve que la Mère de Dieu, qui était restée vierge en concevant et en enfantant, est encore restée perpétuellement vierge après avoir enfanté.

L’Écriture parle de “frères” en quatre sens : “par la nature, la nation, la parenté, l’affection”.

### ***IIIa Q29 a. 1 : Le Christ devait-Il naître d’une femme mariée ?***

On lit chez S. Matthieu (1, 18) : “Marie, la mère de Jésus, était mariée à Joseph.” Et chez S. Luc (1, 26) : “L’ange Gabriel fut envoyé à Marie, une vierge mariée à un homme appelé Joseph.” **Il convenait que la vierge dont le Christ devait naître fût mariée, à cause du Christ lui-même, à cause de sa mère et à cause de nous.**

- **A cause du Christ pour quatre raisons.**
  - **Afin qu’il ne soit pas rejeté par les infidèles comme un enfant illégitime.**
  - **Afin que l’on pût dresser la généalogie du Christ, selon l’usage, en ligne masculine.**
  - **Afin de protéger le nouveau-né contre les attaques que le diable aurait lancées contre lui avec plus de violence. Et c’est pourquoi S. Ignace soutient qu’elle fut mariée “afin que son enfantement fût caché au diable”.**
  - **Afin d’être nourri par Joseph. Il est donc dit père nourricier.**
- **En outre, cela convenait à l’égard de la Vierge elle-même.**
  - **Elle échappait ainsi au châtiment “afin de ne pas être lapidée par les juifs comme adultère” selon S. Jérôme.**
  - **Elle était ainsi protégée contre le déshonneur.**
  - **“Pour montrer l’aide que lui apporta S. Joseph”, dit S. Jérôme.**
- **Cela convenait aussi en ce qui nous concerne.**
  - **Parce que le témoignage de Joseph atteste que le Christ est né d’une vierge.**
  - **Parce que les propres paroles de la Vierge affirmant sa virginité en reçoivent plus de crédit.**
  - **Pour enlever toute excuse aux vierges qui, par leur imprudence, n’évitent pas le déshonneur.**
  - **Parce qu’il y avait là un symbole de toute l’Église qui, “bien que vierge, a été mariée à un unique époux, le Christ”, dit S. Augustin.**
- **On peut encore ajouter une cinquième raison à ce que la Mère du Seigneur fût une vierge mariée : en sa personne sont honorés et la virginité et le mariage, contre les hérétiques qui rabaisent l’un ou l’autre.**

La première cause de la perte de l’humanité fut l’envoi à la femme, par le diable, du serpent qui devait la tromper par un esprit d’orgueil. **Aussi y a-t-il en l’homme une certaine ressemblance imparfaite en tant qu’il a été créé à l’image de Dieu, et en tant qu’il a été recréé selon la ressemblance de la grâce ; et c’est pourquoi des deux manières l’homme peut être appelé fils de Dieu : et parce qu’il a été créé à Son image, et parce qu’il est venu à la ressemblance que donne la grâce.**

La nature est ce par quoi un être existe, tandis que la personne est ce qui possède l'être subsistant. Dans le Christ il y a deux natures : l'une qu'Il a reçue du Père, de toute éternité ; l'autre qu'Il a reçue de Sa mère, dans le temps. Il est donc nécessaire d'attribuer au Christ deux naissances : l'une par laquelle Il est né éternellement du Père ; l'autre par laquelle Il est né de Sa mère dans le temps. La Bienheureuse Vierge est appelée "mère de Dieu", non pas qu'elle soit la mère de la Divinité, mais parce qu'elle est la mère, selon l'humanité, de la Personne qui possède la Divinité et l'humanité.

Le Christ a confondu la vaine gloire des hommes qui s'enorgueillissent de naître dans des villes réputées et cherchent à y être honorés. A l'inverse, **le Christ a voulu naître dans une cité sans gloire, et souffrir l'opprobre dans une cité illustre.** Comme dit S. Paul (1 Co 1, 27) : "Dieu choisit ce qui est faible ici-bas pour confondre ce qui est fort." C'est pourquoi, afin de montrer davantage son pouvoir, c'est de Rome même, capitale du monde, qu'Il fit la capitale de son Église, en signe de victoire parfaite. Les mages étaient sages et puissants, les bergers ignorants et grossiers. Il s'est aussi manifesté à des justes comme Syméon et Anne, et à des pécheurs comme les mages ; il s'est encore manifesté à des hommes et à des femmes, comme Anne, pour montrer que nulle condition humaine n'est exclue du salut du Christ.

Les Juifs, comme usant de la raison, devaient être avertis par la prédication d'un être raisonnable, l'ange. Mais les païens, qui ne savaient pas employer leur raison à connaître le Seigneur, sont conduits non par la parole, mais par des signes. Les bergers symbolisaient les Apôtres et les autres Juifs croyants, auxquels la foi au Christ fut manifestée en premier, parmi lesquels, dit S. Paul (1 Co 1, 20), il n'y eut "pas beaucoup de puissants ni beaucoup de nobles". Ensuite la foi au Christ parvint à la plénitude des nations, préfigurée par les mages, et enfin à la plénitude des juifs, préfigurée par les justes. De là vient aussi que le Christ leur fut manifesté dans le temple des juifs.

Selon S. Jean Chrysostome, "si les mages étaient venus chercher un roi de la terre, ils auraient été déçus ; car ils auraient supporté sans raison la fatigue d'un si long trajet". Mais, cherchant le roi du ciel, "quoique ne voyant rien en Lui de la dignité royale, ils se contentèrent cependant du témoignage de l'étoile, et ils L'adorèrent". En effet, ils voient un homme et ils reconnaissent Dieu. Et ils offrent des présents accordés à la dignité du Christ. "L'or, comme au grand Roi ; l'encens, qui sert dans les sacrifices Divins, comme à Dieu ; la myrrhe, dont on embaume les corps des défunts, comme à celui qui doit mourir pour le salut des hommes." S. Grégoire dit encore : Nous apprenons par là "à offrir au Roi nouveau-né l'or", qui symbolise la sagesse, "lorsque nous resplendissons en sa présence de la lumière de la sagesse ; l'encens" qui exprime le don de soi dans la prière, "nous l'offrons quand, par l'ardeur de notre prière, nous exhalons devant Dieu une bonne odeur ; et la myrrhe, qui symbolise la mortification de la chair, nous l'offrons si nous mortifions nos vices charnels par l'abstinence".

Le Christ a accepté la circoncision qui est un remède contre le péché originel, alors qu'Il n'avait pas le péché originel, pour nous libérer du joug de la loi et produire en nous la circoncision spirituelle ; c'est-à-dire qu'il voulait, en acceptant la figure, accomplir la réalité.

Le Baptême de Jean n'était pas par lui-même un sacrement, mais comme une sorte de sacramental disposant au Baptême du Christ. Il en résulte que le Baptême de Jean ne conférait pas la grâce, mais y préparait seulement. De trois manières :

- par l'enseignement de Jean, qui amenait les auditeurs à la foi au Christ ;
- en accoutumant les hommes au rite du Baptême du Christ ;
- par la pénitence, qui les préparait à recevoir l'effet du Baptême du Christ.

Le Christ n'a pas été baptisé pour être purifié, mais pour purifier. La fin est première dans l'ordre d'intention, mais dernière dans l'ordre d'exécution.

On peut symboliser les sept dons du Saint-Esprit par les caractéristiques de la colombe.

- Elle niche près des cours d'eau, et dès qu'elle voit l'épervier, elle plonge et s'échappe. Cela se rattache au don de la sagesse, par lequel les saints demeurent le long des eaux de la Divine Écriture et échappent ainsi aux assauts du démon.
- La colombe choisit les meilleurs grains. Cela se rattache au don de science, par lequel les saints choisissent pour leur nourriture les opinions saines.
- La colombe nourrit les petits qui lui sont étrangers. Cela se rattache au don de conseil par lequel les saints nourrissent les hommes qui furent les petits du démon, c'est-à-dire ses imitateurs, par leur enseignement et leur exemple.
- La colombe ne déchire pas avec son bec, ce qui se rattache au don d'intelligence, par lequel les saints ne pervertissent pas les opinions saines en les lacérant, comme font les hérétiques.
- La colombe n'a pas de fiel, ce qui se rattache au don de piété, par lequel les saints évitent la colère déraisonnable.
- La colombe fait son nid dans les anfractuosités des rochers. Cela se rattache au don de force, par lequel les saints font leur nid, c'est-à-dire mettent leur refuge et leur espoir dans les plaies et la mort du Christ.
- La colombe gémit au lieu de chanter. Cela se rattache au don de crainte, par lequel les saints se plaisent à déplorer leurs péchés.

### ***IIIa Q40 a. 1 : Le Christ devait-Il mener la vie solitaire, ou bien vivre parmi les hommes ?***

Il y a le texte de Baruch (3, 38 Vg) : “Après cela Dieu Se fit voir sur la terre et vécut parmi les hommes.” Le genre de vie du Christ devait s'accorder avec la fin de l'Incarnation, selon laquelle Il est venu dans le monde.

- Il est venu d'abord pour manifester la vérité, comme Il l'a dit lui-même (Jn 18, 37) : “Je suis né et Je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité.” C'est pourquoi Il ne devait pas Se cacher en menant la vie solitaire, mais Se montrer en public en prêchant ouvertement. A ceux qui voulaient Le retenir Il a dit (Lc 4, 42) : “Il faut aussi que J'aille annoncer le règne de Dieu aux autres cités, car c'est pour cela que J'ai été envoyé.”
- Il est venu pour délivrer les hommes de leurs péchés : “Le Christ Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs” (1 Tm 1, 15). Et c'est pourquoi, dit S. Jean Chrysostome “le Christ aurait pu en demeurant au même endroit attirer à Lui tous les auditeurs de Sa prédication, mais Il ne l'a pas fait ; Il nous a donné l'exemple pour que nous allions à la recherche de ceux qui se perdent, comme le pasteur cherche la brebis perdue et le médecin vient auprès du malade”.
- Il est venu afin que “par lui nous ayons accès à Dieu” (Rm 5, 2). Et ainsi convenait-il que, vivant familièrement avec les hommes, Il inspire à tous la confiance d'aller vers Lui. On lit en S. Matthieu (9, 10) “Il arriva, comme Il était à table dans la maison, que beaucoup de publicains et de pécheurs vinrent s'attabler avec Lui et Ses disciples.” Ce que S. Jérôme commente ainsi : “Ils avaient vu un publicain converti de ses péchés à une vie meilleure, admis à la pénitence. Aussi eux-mêmes ne désespéraient-ils pas de leur salut.”

**La vie contemplative est meilleure absolument que la vie active qui ne comporte que des activités corporelles. Mais la vie active selon laquelle on livre aux autres, par la prédication et l'enseignement, ce qu'on a contemplé, est plus parfaite que la vie exclusivement contemplative, puisqu'une telle vie présuppose l'abondance de la contemplation. Et c'est pourquoi le Christ a choisi une telle vie.**

Le Seigneur s'est parfois éloigné des foules. On voit dans l'évangile qu'il l'a fait pour trois motifs.

- Parfois pour obtenir un repos physique. D'après S. Marc (6, 31), « Il disait à Ses disciples : “Venez à l'écart dans un désert et reposez-vous un peu.” Car les gens ne cessaient d'aller et venir, et on n'avait plus le temps de manger. »
- Parfois, c'était pour prier. S. Luc nous dit (6, 12) : « En ces jours-là, Il se retira dans la montagne pour prier, et Il passait la nuit à prier Dieu. »
- Parfois Il le faisait pour enseigner à éviter la faveur humaine. Aussi, sur S. Matthieu (5, 1) : « Voyant les foules, Jésus gravit la montagne », S. Jean Chrysostome nous dit : « En siégeant non pas dans la ville et sur le forum, mais dans la montagne et la solitude, Il nous a enseigné à ne jamais agir par ostentation et à nous éloigner de l'agitation, surtout lorsqu'il faut discuter de ce qui est nécessaire au salut. »

Les tentations du diable s'acharnent surtout contre les sanctifiés. Le Christ s'est irrité et le repoussa en disant : “Arrière, Satan !” pour que nous sachions à son exemple supporter avec magnanimité les offenses qui nous sont faites, et ne pas même supporter d'entendre offenser Dieu. Le salut de la multitude doit passer avant la paix de quelques individus. C'est pourquoi, quand certains empêchent par leur perversité le salut du grand nombre, il ne faut pas craindre qu'un prédicateur ou un docteur les heurte afin de pourvoir au salut de la multitude. Mais **quand le scandale naît de la vérité, il vaut mieux endurer le scandale qu'abandonner la vérité.**

Il convenait que le Christ n'ait pas mis par écrit Son enseignement :

- A cause de sa dignité. Plus un docteur est éminent, et plus le mode de son enseignement doit l'être. Et c'est pourquoi il convenait au Christ, comme au plus éminent des docteurs, de graver Sa doctrine dans le cœur de Ses auditeurs.
- A cause de la supériorité de la doctrine du Christ, qui ne pouvait s'enfermer dans un texte.
- Le Christ n'a rien écrit afin que Son enseignement parvienne à tous, à partir de Lui, dans un certain ordre, c'est-à-dire que Lui-même instruisait immédiatement Ses disciples, qui ensuite ont instruit les autres par leur parole et par leurs écrits.

**L'adoption des fils de Dieu se fait par une certaine image qui les rend conformes au Fils de Dieu par nature. Cela se fait d'une double manière :**

- **d'abord par la grâce du voyage, qui donne une conformité imparfaite.**
- **Ensuite par la gloire de la patrie qui donnera une conformité parfaite.**

Que l'homme soit délivré par la passion du Christ, cela convenait et à la justice et à la miséricorde de Celui-ci.

- A Sa justice parce que le Christ par sa passion a satisfait pour le péché du genre humain, et ainsi l'homme a été délivré par la justice du Christ.
- Mais cela convenait aussi à la miséricorde parce que, l'homme ne pouvant par lui-même satisfaire pour le péché de toute la nature humaine, Dieu lui a donné Son Fils pour opérer cette satisfaction.

### ***IIIa Q46 a. 3 : Cette manière de délivrer les hommes était-elle la plus appropriée ?***

**Pour guérir notre misère, il n'y avait pas de moyen plus adapté que la passion du Christ.**

- Par elle, l'homme connaît combien Dieu l'aime et par là il est provoqué à L'aimer, et c'est en cet amour que consiste la perfection du salut de l'homme.
- Par la passion, le Christ nous a donné l'exemple de l'obéissance, de l'humilité, de la constance, de la justice et des autres vertus nécessaires au salut de l'homme. Comme dit S. Pierre (1 P 2, 21) : “Le Christ a souffert pour nous, nous laissant un modèle afin que nous suivions Ses traces.”

- Le Christ, par Sa passion, n'a pas seulement délivré l'homme du péché ; Il lui a en outre mérité la grâce de la justification et la gloire de la béatitude.
- Du fait de la Passion, l'homme comprend qu'il est obligé de se garder pur de tout péché lorsqu'il pense qu'il a été racheté du péché par le sang du Christ, selon S. Paul (1Co 6, 20) : "Vous avez été rachetés assez cher !"
- La Passion a conféré à l'homme une plus haute dignité.

Et pour toutes ces raisons, il valait mieux que nous soyons délivrés par la passion du Christ plutôt que par la seule volonté de Dieu. Il convenait aussi, pour vaincre l'orgueil du diable "qui fuit la justice et recherche la puissance", que le Christ "vainque le démon et libère l'homme, non par la seule puissance de la Divinité, mais aussi par la justice et l'humilité de Sa passion", remarque S. Augustin.

### ***IIIa Q46 a. 4 : Convenait-il que le Christ souffre sur la croix ?***

Il est écrit (Ph 2, 3) "Il S'est fait obéissant jusqu'à la mort, la mort sur une croix." **Il convenait au plus haut point que le Christ souffre la mort de la croix.**

- Pour nous donner un exemple de vertu. Nul genre de mort ne soit à craindre par l'homme dont la vie est droite, c'est ce que nous a montré la croix de cet homme, car, entre tous les genres de mort, c'est le plus odieux et le plus redoutable.
- Ce genre de mort était parfaitement apte à satisfaire pour le péché de notre premier père ; celui-ci l'avait commis en mangeant le fruit de l'arbre interdit, contrairement à l'ordre de Dieu. Il convenait donc que le Christ, en vue de satisfaire pour ce péché, souffre d'être attaché à l'arbre de la croix, comme pour restituer ce qu'Adam avait enlevé. Tout ce qu'Adam avait perdu, le Christ l'a retrouvé sur la croix.
- Comme dit S. Jean Chrysostome : "Le Christ a souffert sur un arbre élevé et non sous un toit, afin de purifier la nature de l'air. La terre elle-même a ressenti les effets de la Passion ; car elle a été purifiée par le sang qui coulait goutte à goutte du côté du Crucifié."
- "Par Sa mort sur la croix, le Christ a préparé notre ascension au ciel", d'après Chrysostome. C'est pourquoi Il a dit Lui-même (Jn 12, 32) : "Moi, lorsque j'aurai été élevé de terre, J'attirerai tout à Moi."
- Cela convenait au salut de tout le genre humain. C'est pourquoi S. Grégoire de Nysse a pu dire : "La figure de la croix, où se rejoignent au centre quatre branches opposées, symbolise que la puissance et la providence de celui qui y est suspendu se répandent partout." Et S. Jean Chrysostome dit encore : "Il meurt en étendant les mains sur la croix ; de l'une Il attire l'ancien peuple, de l'autre ceux qui viennent des nations."
- Par ce genre de mort sont symbolisées diverses vertus, selon S. Augustin : "Ce n'est pas pour rien que le Christ a choisi ce genre de mort, pour montrer qu'il est le maître de la largeur et de la hauteur, de la longueur et de la profondeur" dont parle S. Paul (Ep 3, 18). "Car la largeur se trouve dans la traverse supérieure : elle figure les bonnes œuvres parce que les mains y sont étendues. La longueur est ce que l'on voit du bois au-dessus de la terre, car c'est là qu'on se tient pour ainsi dire debout, ce qui figure la persistance et la persévérance, fruits de la longanimité. La hauteur se trouve dans la partie du bois située au-dessus de la traverse ; elle se tourne vers le haut, c'est-à-dire vers la tête du crucifié parce qu'elle est la suprême attente de ceux qui ont la vertu d'espérance. Enfin la profondeur comprend la partie du bois qui est cachée en terre ; toute la croix semble en surgir, ce qui symbolise la profondeur de la grâce gratuite." Et comme S. Augustin le dit ailleurs : "Le bois auquel étaient cloués les membres du crucifié était aussi la chaire d'où le maître enseignait."

- Ce genre de mort répond à de très nombreuses préfigurations. Comme dit S. Augustin : “Une arche de bois a sauvé le genre humain du déluge. Lorsque le peuple de Dieu quittait l’Égypte, Moïse a divisé la mer à l’aide d’un bâton et, terrassant ainsi le pharaon, il a racheté le peuple de Dieu. Ce même bâton, Moïse l’a plongé dans une eau amère qu’il a rendue douce. Et c’est encore avec un bâton que Moïse a fait jaillir du rocher préfiguratif une eau salubre. Pour vaincre Amalec, Moïse tenait les mains étendues sur son bâton. La loi de Dieu était confiée à l’arche d’Alliance, qui était en bois. Par là tous étaient, comme par degrés, amenés au bois de la croix.”

### *IIIa Q46 a. 5 : Le caractère universel de la Passion*

**Selon leur genre, le Christ a enduré toutes les souffrances**, sous un triple rapport.

- De la part des hommes qui les lui ont infligées. Il a souffert de la part des païens et des juifs, des hommes et des femmes, comme on le voit avec les servantes qui accusaient Pierre. Il a encore souffert de la part des chefs et de leurs serviteurs, et aussi de la part du peuple. Il a aussi été affligé par tous ceux qui vivaient dans Son entourage et Sa familiarité, puisque Judas L’a trahi et que Pierre L’a renié.
- Dans tout ce qui peut faire souffrir un homme. Le Christ a souffert dans Ses amis qui L’ont abandonné ; dans Sa réputation par les blasphèmes proférés contre Lui ; dans Son honneur et dans Sa gloire par les moqueries et les affronts qu’Il dut supporter ; dans Ses biens lorsqu’Il fut dépouillé de Ses vêtements ; dans Son âme par la tristesse, le dégoût et la peur ; dans Son corps par les blessures et les coups.
- Dans tous les membres de son corps. Le Christ a enduré : à la tête les blessures de la couronne d’épines ; aux mains et aux pieds le percement des clous ; au visage les soufflets, les crachats et, sur tout le corps, la flagellation. De plus Il a souffert par tous Ses sens corporels : par le toucher quand Il a été flagellé et cloué à la croix ; par le goût quand on Lui a présenté du fiel et du vinaigre ; par l’odorat quand Il fut suspendu au gibet en ce lieu, appelé Calvaire, rendu fétide par les cadavres des suppliciés ; par l’ouïe, lorsque Ses oreilles furent assaillies de blasphèmes et de railleries ; et enfin par la vue, quand Il vit pleurer Sa mère et le disciple qu’Il aimait.

### *IIIa Q46 a. 6 : La douleur que le Christ a endurée dans Sa passion fut-elle la plus grande ?*

**Dans Sa passion, le Christ a ressenti une douleur réelle et sensible, causée par les supplices corporels ; et une douleur intérieure, la tristesse, produite par la perception de quelque nuisance. L’une et l’autre de ces douleurs, chez le Christ, furent les plus intenses que l’on puisse endurer dans la vie présente.** Et cela pour quatre raisons.

- Par rapport aux causes de la douleur. La douleur sensible fut produite par une lésion corporelle. La mort des crucifiés est la plus cruelle : ils sont en effet cloués à des endroits très innervés et extrêmement sensibles, les mains et les pieds. De plus le poids du corps augmente continuellement cette douleur ; et à tout cela s’ajoute la longue durée du supplice, car les crucifiés ne meurent pas immédiatement, comme ceux qui périssent par le glaive. – Quant à la douleur intérieure du cœur, elle avait plusieurs causes ; en premier lieu, tous les péchés du genre humain pour lesquels Il satisfaisait en souffrant, si bien qu’Il les prend à Son compte en parlant dans le Psaume (22, 2) du “cri de mes péchés”. Puis, particulièrement, la chute des juifs et de ceux qui Lui infligèrent la mort, et surtout des disciples qui tombèrent pendant Sa Passion. Enfin, la perte de la vie corporelle, qui par nature fait horreur à la nature humaine.
- On peut mesurer l’intensité de la douleur à la sensibilité de celui qui souffre, dans son âme et dans son corps. Or le corps du Christ était d’une complexion parfaite, puisqu’il avait été formé miraculeusement par l’Esprit Saint. Et c’est ainsi que, chez le Christ, le sens du toucher, dont les perceptions produisent la douleur, était extrêmement délicat.

Son âme aussi percevait avec la plus grande acuité, dans ses puissances intérieures, toutes les causes de tristesse.

- L'intensité de la douleur du Christ peut ainsi s'apprécier par la pureté de sa douleur et de sa tristesse. Car chez d'autres êtres souffrants la tristesse intérieure, et même la douleur extérieure sont tempérées par la raison, en vertu de la dérivation ou rejaillissement des puissances supérieures sur les puissances inférieures. Or, chez le Christ souffrant, cela ne s'est pas produit, puisque, à chacune de ses puissances « il permit d'agir selon sa loi propre », dit S. Jean Damascène.
- On peut enfin évaluer l'intensité de la douleur du Christ d'après le fait que Sa souffrance et Sa douleur furent assumées volontairement en vue de cette fin : libérer l'homme du péché.

Toutes ces causes réunies montrent à l'évidence que la douleur du Christ fut la plus grande. Le Christ a voulu délivrer le genre humain du péché, non seulement par Sa puissance, mais encore par Sa justice. C'est ainsi qu'Il a tenu compte, non seulement de la puissance que Sa douleur tirait de l'union à sa Divinité, mais aussi de l'importance qu'elle aurait selon la nature humaine, pour procurer une si totale satisfaction.

Lorsque le Christ était pèlerin sur cette terre, il n'y avait pas rejaillissement de gloire de la partie supérieure de son âme sur la partie inférieure, ni de l'âme sur le corps. Mais, réciproquement, la partie supérieure de l'âme du Christ, n'étant pas entravée dans son opération propre par la partie inférieure, il en résulte qu'elle a joui parfaitement de la vision bienheureuse tandis que le Christ souffrait.

Il convenait au plus haut point que le Christ souffre à Jérusalem.

- Parce que c'était le lieu choisi par Dieu pour qu'on Lui offre des sacrifices. Ces sacrifices figuratifs symbolisaient la passion du Christ, sacrifice véritable.
- La vertu de Sa passion devant se répandre dans le monde entier, le Christ a voulu souffrir au centre de la terre habitable, à Jérusalem.
- Ce lieu convenait au plus haut point à l'humilité du Christ, Lui qui avait choisi le genre de mort le plus honteux, Il ne devait pas refuser de souffrir la honte dans un lieu aussi fréquenté.
- Il a voulu mourir à Jérusalem où résidaient les chefs du peuple juif pour montrer qu'ils étaient responsables de l'iniquité commise par ses meurtriers.

Le Christ a souffert non pas dans le Temple ou dans la ville, mais hors des portes, pour trois raisons.

- Pour que la réalité réponde à la figure. Car le taureau et le bouc, offerts dans le sacrifice le plus solennel pour l'expiation de tout le peuple, étaient brûlés hors du camp, selon la prescription du Lévitique (16, 27). Aussi lit-on dans l'épître aux Hébreux (13, 17) : « Les animaux dont le sang est porté par le grand prêtre dans le sanctuaire ont leur corps brûlé hors du camp. Et c'est pour cela que Jésus, afin de sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte. »
- Afin de nous enseigner à quitter la vie du monde. On lit donc au même endroit : « Pour aller au Christ, sortons hors du camp en portant son opprobre. »
- D'après S. Jean Chrysostome : « Le Seigneur n'a pas voulu souffrir sous un toit ni dans le Temple juif pour empêcher les juifs d'accaparer ce sacrifice du salut en faisant croire qu'il avait été offert seulement pour leur peuple. Aussi a-t-il souffert hors de la ville, hors des remparts, pour vous faire savoir que ce sacrifice a été offert »

### **IIIa Q46 a. 11 : Convenait-il que le Christ soit crucifié avec des bandits ?**

S. Ambroise nous dit : “La passion du Seigneur a des imitateurs, elle n’a pas d’égaux.” C’est une prophétie d’Isaïe (53, 12) : “Il a été compté parmi les criminels.” Ils crucifièrent deux bandits de part et d’autre”, pour Lui faire partager leur honte. Par rapport au plan Divin, le Christ a été crucifié avec des bandits pour trois raisons.

- D’après S. Jérôme, “de même que pour nous le Christ s’est fait malédiction sur la croix, Il a été crucifié comme un criminel entre des criminels pour le salut de tous”.
- Selon S. Léon, “deux bandits furent crucifiés, l’un à Sa droite, l’autre à Sa gauche, pour que même le spectacle du gibet montre la séparation qui sera opérée entre tous les hommes au jour du jugement par le Christ”. Et S. Augustin dit aussi : “Si vous faites attention, la croix elle-même est un tribunal ; le juge en effet siégeait au milieu, l’un des voleurs qui a cru a été libéré, l’autre qui a outragé le Seigneur a été condamné. Il manifestait déjà ce qu’il ferait un jour à l’égard des vivants et des morts en plaçant les uns à Sa droite et les autres à Sa gauche.”
- Selon S. Hilaire, “à Sa droite et à Sa gauche sont crucifiés deux bandits qui montrent que la totalité du genre humain est appelée au mystère de la passion du Seigneur. Le partage des fidèles et des infidèles se fait entre la droite et la gauche ; aussi le bandit placé à droite est-il sauvé par la justification de la foi”.
- Selon S. Bède, “les bandits crucifiés avec le Seigneur représentent ceux qui sous la foi et la confession du Christ subissent le combat du martyre ou embrassent une forme de vie plus austère. Ceux qui agissent pour la gloire éternelle sont figurés par le bandit de droite ; mais ceux qui agissent pour recevoir la louange des hommes imitent le bandit de gauche dans son esprit et dans ses actes”.

Le Christ a voulu être compté avec des gens iniques afin de détruire l’iniquité par Sa puissance. Aussi S. Jean Chrysostome dit-il : “**Convertir le bandit sur la croix et l’introduire en paradis, ce ne fut pas une œuvre moins grande que de briser les rochers.**”

Il est de la plus haute convenance que le Christ ait souffert par obéissance.

- Parce que **cela convenait à la justification des hommes** : “De même que par la désobéissance d’un seul, beaucoup ont été constitués pécheurs, de même aussi, par l’obéissance d’un seul, beaucoup sont constitués justes” (Rm 5, 19).
- **Cela convenait à la réconciliation de Dieu avec les hommes.** “Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de Son Fils” (Rm 5, 10), c’est-à-dire en tant que la mort du Christ fut elle-même un sacrifice très agréable à Dieu : “Il s’est livré Lui-même à Dieu pour nous en oblation et en sacrifice d’agréable odeur” (Ep 5, 2). Or l’obéissance est préférée à tous les sacrifices d’après l’Écriture (1 S 15, 22) : “L’obéissance vaut mieux que les sacrifices.” Aussi convenait-il que le sacrifice de la passion du Christ eût sa source dans l’obéissance.
- **Cela convenait à la victoire par laquelle Il triompha de la mort et de l’auteur de la mort.**

### **IIIa Q47 a. 5 : Les meurtriers du Christ L’ont-ils connu ?**

Il y a la parole de S. Paul (1 Co 2, 8) : “S’ils L’avaient connu, jamais ils n’auraient crucifié le Seigneur de gloire”, et celle-ci de S. Pierre aux Juifs (Ac 3, 17) : “je sais que vous avez agi par ignorance, comme vos chefs” et le Seigneur sur la Croix demande (Lc 23, 34) : “Père, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu’ils font.”

Chez les Juifs, il y avait les grands et les petits. Les grands, qui étaient leurs chefs, comme dit un auteur ont su “qu’Il était le Messie promis dans la loi ; car ils voyaient en Lui tous les signes annoncés par les prophètes ; mais ils ignoraient le mystère de Sa Divinité”. Et c’est pourquoi S. Paul dit : “S’ils l’avaient connu, jamais ils n’auraient crucifié le Seigneur de gloire.” Il

faut cependant remarquer que **leur ignorance n'excusait pas leur crime, puisque c'était en quelque manière une ignorance volontaire**. En effet, ils voyaient les signes évidents de Sa Divinité ; mais par haine et jalousie, ils les prenaient en mauvaise part, et ils refusèrent de croire aux paroles par lesquelles Il Se révélait comme le Fils de Dieu. Aussi dit-Il Lui-même à leur sujet (Jn 15, 22) : « Si Je n'étais pas venu, et si Je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché. » Et il ajoute : « Si je n'avais fait parmi eux les œuvres que personne d'autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché. » On peut donc leur appliquer ce texte (Job 21, 14) : « Ils ont dit à Dieu : « Éloignez-Vous de nous, nous ne voulons pas connaître Vos chemins ». »

Quant aux petits, c'est-à-dire les gens du peuple, qui ne connaissaient pas les mystères de l'Écriture, ils ne connurent pleinement ni qu'il était le Messie, ni qu'il était le Fils de Dieu.

Cela montre que, voyant les œuvres admirables du Christ, ce fut par haine que les juifs ne Le reconnurent pas comme le Fils de Dieu. L'ignorance volontaire n'excuse pas la faute, mais l'aggrave plutôt ; car elle prouve que l'on veut si violemment accomplir le péché que l'on préfère demeurer dans l'ignorance pour ne pas éviter le péché, et c'est pourquoi **les Juifs ont péché comme ayant crucifié le Christ non seulement comme homme, mais comme Dieu**.

### ***IIIa Q47 a. 6 : Le péché des meurtriers du Christ***

Les chefs des juifs ont connu le Christ, et s'il y a eu chez eux de l'ignorance, elle fut volontaire et ne peut les excuser. C'est pourquoi leur péché fut le plus grave, que l'on considère le genre de leur péché ou la malice de leur volonté.

Quant aux "petits", aux gens du peuple, ils ont péché très gravement, si l'on regarde le genre de leur péché, mais celui-ci est atténué quelque peu à cause de leur ignorance.

Beaucoup plus excusable fut le péché des païens qui L'ont crucifié de leurs mains, parce qu'ils n'avaient pas la science de la loi.

### ***IIIa Q48 a. 2 : La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de satisfaction ?***

**Le Christ, en souffrant, a parfaitement satisfait pour nos péchés. Or le Christ, en souffrant par charité et par obéissance, a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain :**

- à cause de la grandeur de la charité en vertu de laquelle Il souffrait ;
- à cause de la dignité de la vie qu'Il donnait comme satisfaction, parce que c'était la vie de Celui Qui était Dieu et homme ;
- à cause de l'universalité de Ses souffrances et de l'acuité de Sa douleur. Et c'est pourquoi la passion du Christ a été une satisfaction non seulement suffisante, mais surabondante pour les péchés du genre humain, selon S. Jean (1 Jn 2, 2) : « Il est Lui-même propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier ».

**La charité du Christ souffrant a surpassé la malice de ceux qui L'ont crucifié ; aussi la satisfaction offerte par le Christ dans Sa passion a-t-elle été plus grande que l'offense que Ses meurtriers ont commise en le tuant.** C'est au point que la passion du Christ a été une satisfaction suffisante et même surabondante pour les péchés de Ses meurtriers. La dignité de la chair du Christ n'est pas à estimer seulement d'après la nature de cette chair, mais aussi d'après la Personne qui l'a prise. En tant qu'elle était la chair de Dieu elle possédait une dignité infinie.

### ***IIIa Q48 a. 4 : La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de rachat ?***

Par le péché l'homme avait contracté une double obligation.

- Celle de l'esclavage du péché, car "celui qui pêche est esclave du péché" (Jn 8, 35), et "on est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre" (2 P 2, 19). Donc, parce que le démon avait vaincu l'homme en l'induisant à pécher, l'homme était soumis à l'esclavage du démon.
- Quant à la responsabilité de la peine, l'homme était débiteur envers la justice Divine. Et c'est là aussi un esclavage, car c'est un esclavage, que de subir ce qu'on ne veut pas, alors que l'homme libre dispose de lui-même comme il veut. Donc, parce que la passion du Christ a été une satisfaction adéquate et surabondante pour le péché et pour la peine due par le genre humain, Sa passion a été comme une rançon par laquelle nous avons été libérés de cette double obligation. Et voilà pourquoi on dit que la passion du Christ est notre rachat et notre rédemption.

L'homme appartient à Dieu de deux manières :

- En tant qu'il est soumis à Sa puissance. Et sous ce rapport, l'homme n'a jamais cessé d'appartenir à Dieu.
- L'homme appartient à Dieu en Lui étant uni par la charité.

De la première manière, l'homme n'a jamais cessé d'être à Dieu. De la deuxième manière, il l'a cessé par le péché. Et c'est pourquoi, en tant qu'il a été libéré par le Christ qui satisfaisait en souffrant pour lui, on dit qu'il a été racheté par la passion du Christ. En péchant, l'homme avait contracté une obligation envers Dieu et envers le démon.

Quant à la faute, il avait offensé Dieu et s'était soumis au démon, en lui cédant. Aussi, en raison de la faute, il n'était pas devenu l'esclave de Dieu, mais il s'était plutôt écarté de son service et il était tombé sous la servitude du démon, Dieu le permettant avec justice à cause de l'offense commise contre Lui. Mais quant à la peine, c'est envers Dieu que l'homme s'était lié, comme envers son souverain juge ; et envers le démon comme envers son bourreau. Si le démon gardait injustement sous son esclavage autant qu'il était en lui, l'homme trompé par sa ruse et quant à la faute et quant à la peine, il était juste cependant que l'homme souffre cela, car Dieu avait permis quant à la faute, et l'avait prescrit quant à la peine. Voilà pourquoi la justice exigeait par rapport à Dieu que l'homme soit racheté.

Il est propre au Christ, en tant qu'homme, d'être le Rédempteur d'une manière immédiate, mais la rédemption elle-même peut être attribuée à la Trinité comme à sa cause première.

### ***IIIa Q48 a. 6 : La passion du Christ a-t-elle produit les effets de notre salut par mode d'efficience ?***

La vertu de Dieu produit notre salut par efficience. Il y a une double cause efficiente principale et instrumentale. La cause efficiente principale du salut des hommes est Dieu. Mais l'humanité du Christ, étant l'instrument de Sa Divinité, il s'ensuit que toutes les actions et souffrances du Christ agissent instrumentalement, en vertu de la Divinité, pour le salut des hommes. A ce titre, la passion du Christ cause le salut des hommes par efficience.

### ***IIIa Q49a. 1 : Par la passion du Christ, sommes-nous délivrés du péché ?***

Il est écrit dans l'Apocalypse (1, 5) : "Il nous a aimés et Il nous a lavés de nos péchés dans Son Sang." La passion du Christ est la cause propre de la rémission des péchés de trois manières.

- Par mode d'excitation à la charité : "Ses nombreux péchés lui ont été remis parce qu'elle a beaucoup aimé."
- Par mode de rédemption. En effet, le Christ est notre tête. Par la passion qu'Il a subie en vertu de Son obéissance et de Son amour, Il nous a délivrés de nos péchés, nous qui sommes Ses membres, comme si Sa passion était le prix de notre rachat. C'est comme si un homme, au moyen d'une œuvre méritoire accomplie par sa main, se rachetait du péché commis par ses pieds. Car, de même que le corps naturel est un, alors qu'il consiste en membres divers, l'Église tout entière, corps mystique du Christ, est comptée pour une seule personne avec sa tête, qui est le Christ.
- Par mode d'efficience. La chair dans laquelle le Christ a souffert Sa passion est l'instrument de Sa Divinité, et c'est en raison de Sa Divinité que Ses souffrances et Ses actions agissent dans la vertu Divine, en vue de chasser le péché.

Par Sa passion le Christ nous a délivrés de nos péchés par mode de causalité : elle institue en effet la cause de notre libération, cause par laquelle peuvent être remis, à tout moment, n'importe quels péchés, présents ou futurs ; comme un médecin qui ferait un remède capable de guérir n'importe quelle maladie, même dans l'avenir. **La passion du Christ est comme la cause préalable de la rémission des péchés. Il est pourtant nécessaire qu'on l'applique à chacun, pour que ses propres péchés soient effacés.** Cela se fait par le Baptême, la pénitence et les autres sacrements, qui tiennent leur vertu de la passion du Christ.

### ***IIIa Q49 a. 2 : Par la passion du Christ sommes-nous délivrés de la puissance du démon ?***

Au sujet du pouvoir que le diable exerçait sur les hommes avant la passion du Christ, trois points de vue entrent en ligne de compte.

- Celui de l'homme qui, par son péché, a mérité d'être livré au pouvoir du péché, dont la tentation l'avait dominé.
- Celui de Dieu que l'homme avait offensé en péchant, et qui en vertu de la justice l'avait abandonné au pouvoir du diable.
- Celui du démon qui, par sa volonté très perverse, empêchait l'homme d'atteindre son salut.
- L'homme a été délivré du pouvoir du démon par la passion du Christ en tant que celle-ci est cause de la rémission des péchés.
- Elle nous a délivrés du pouvoir du démon en tant qu'elle nous a réconciliés avec Dieu.
- Elle nous a délivrés du pouvoir du démon en tant que celui-ci a dépassé la mesure du pouvoir que Dieu lui avait accordé, en complotant la mort du Christ, qui n'avait pas mérité la mort, puisqu'Il était sans péché.

On ne dit pas que le démon a eu pouvoir sur les hommes au point qu'il aurait pu leur nuire sans la permission de Dieu. Mais il lui était permis en toute justice de nuire aux hommes qu'il avait amenés, en les tentant, à lui obéir. Encore maintenant le démon peut, avec la permission de Dieu, tenter les hommes dans leurs âmes, et les tourmenter dans leurs corps ; cependant ils trouvent dans la passion du Christ un remède préparé pour qu'ils se protègent contre les assauts de l'ennemi en évitant d'être entraînés dans le désastre de la mort éternelle. Avant la passion du Christ, tous ceux qui résistaient au démon le pouvaient grâce à leur foi en la passion du Christ, quoique cette passion ne fût pas accomplie.

Par la passion du Christ nous avons été libérés de l'obligation de la peine de deux manières.

- Directement : la passion du Christ a été une satisfaction adéquate et surabondante pour les péchés de tout le genre humain. Or, dès que la satisfaction adéquate est fournie, l'obligation de la peine est enlevée.

- Indirectement : la passion du Christ est la cause de la rémission du péché, sur lequel se fonde l'obligation de la peine.

La passion du Christ obtient son effet sur ceux à qui elle est appliquée par la foi et la charité, et par les sacrements de la foi. Et c'est pourquoi les damnés en enfer, qui ne sont pas unis de cette manière à la passion du Christ, ne peuvent percevoir ses effets. Si la satisfaction du Christ a ses effets en nous, c'est en tant que nous sommes incorporés au Christ, comme les membres à leur tête. La passion du Christ a été plus puissante pour réconcilier Dieu avec tout le genre humain que pour provoquer sa colère. Or, par la passion du Christ non seulement nous avons été délivrés du péché commun à toute la nature humaine et quant à la faute, et quant à l'obligation de la peine, Lui-même en payant le prix à notre place ; mais encore nous sommes délivrés des péchés individuels de chacun de ceux qui communient à Sa passion par la foi et la charité, et par les sacrements de la foi

### *IIIa Q49 a. 6 : Est-ce par la passion que le Christ a obtenu Son exaltation dans la gloire ?*

Il est écrit (Ph 2, 8) "Le Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la Croix ; et c'est pourquoi Dieu L'a exalté." Or le Christ, dans Sa passion, S'est abaissé au-dessous de Sa dignité, de quatre manières :

- Quant à Sa passion et à Sa mort, qui ne Lui étaient pas dues.
- Quant au lieu, car Son corps a été déposé dans le sépulcre, et Son âme est descendue aux enfers.
- Quant à la confusion et aux opprobres qu'Il a subis.
- Quant au fait qu'Il a été livré à un pouvoir humain, selon ce qu'il dit à Pilate (Jn 19, 4) : "Vous n'auriez aucun pouvoir sur Moi, s'il ne vous avait été donné d'en haut."

Et c'est pourquoi, par Sa passion, le Christ a mérité d'être exalté dans la gloire, de quatre manières également :

- Quant à Sa résurrection glorieuse.
- Quant à Son ascension au ciel.
- Quant à Sa session à la droite du Père et à la manifestation de sa propre Divinité.
- Quant au pouvoir judiciaire.

Par Ses mérites antérieurs, le Christ a mérité l'exaltation glorieuse de Son âme, dont la volonté était informée par la charité et les autres vertus. Mais, dans Sa passion, Il a mérité l'exaltation glorieuse de Son corps par mode de récompense.

Il convenait au Christ de mourir pour cinq raisons :

- Satisfaire pour le genre humain qui était condamné à la mort à cause du péché.
- Prouver la réalité de la nature qu'Il avait prise.
- Nous délivrer, en mourant, de la crainte de la mort.
- Nous donner l'exemple, en mourant corporellement à la "similitude du péché", c'est-à-dire à la pénalité, de mourir spirituellement au péché.
- Montrer, en ressuscitant des morts, la vertu par laquelle Il a triomphé de la mort, et nous inculquer l'espoir de ressusciter des morts.

On peut se trouver dans un lieu de deux manières :

- D'abord, par l'effet qu'on y produit. De cette manière, le Christ est descendu dans chacun des enfers ; mais de façon différente. Car, dans l'enfer des damnés, Il est descendu pour les confondre de leur incrédulité et de leur malice. A ceux qui étaient détenus dans le purgatoire, Il a donné l'espoir d'obtenir la gloire ; **quant aux saints patriarches qui étaient retenus dans les enfers à cause du seul péché originel, Il leur a donné la lumière de la gloire éternelle.**

- En second lieu par Son essence, et de cette manière l'âme du Christ n'est descendue que dans les enfers où les justes étaient retenus, afin de visiter aussi, dans leur lieu même et par son âme, ceux qu'Il visitait intérieurement par Sa Divinité en leur accordant Sa grâce. **Sa descente aux enfers n'a apporté le fruit de la délivrance qu'à ceux qui avaient été unis à la passion du Christ par la foi jointe à la charité, qui en est la forme et qui enlève les péchés.** Or, ceux qui se trouvaient dans l'enfer des damnés ou bien n'avaient possédé la foi d'aucune manière, comme les infidèles, ou bien, s'ils avaient possédé la foi, n'avaient eu aucune conformité avec la charité du Christ souffrant. Ils n'avaient donc pas été purifiés de leurs péchés. Telle est la raison pour laquelle la descente du Christ aux enfers ne leur a pas apporté la délivrance de leur obligation à la peine de l'enfer.

### ***IIIa Q52 a. 7 : Le Christ a-t-Il délivré les enfants morts avec le seul péché originel ?***

Les enfants qui étaient morts avec le seul péché originel n'avaient participé d'aucune manière à la foi dans le Christ. Ils n'ont donc pas perçu le fruit de la propitiation du Christ, en vue d'être délivrés par Lui de l'enfer. **La descente du Christ aux enfers n'a apporté la délivrance qu'à ceux qui étaient unis par la foi et la charité à sa passion ; c'est en effet par elle seulement que la descente du Christ était libératrice.** Or, les enfants qui étaient morts avec le péché originel n'étaient nullement unis à la passion du Christ par la foi et par l'amour. La foi, ils n'avaient pu l'avoir en propre, puisqu'ils n'avaient pas eu l'usage de leur libre arbitre ; et ils n'avaient pas non plus été purifiés du péché originel par la foi de leurs parents, ni par quelque sacrement de la foi. C'est pour cela que la descente du Christ aux enfers n'a pas délivré les enfants qui s'y trouvaient.

La grâce du Christ parvient seulement à ceux qui sont devenus ses membres par une régénération spirituelle. Ce qui n'est pas le cas des enfants morts avec le péché originel.

La passion n'était satisfaisante qu'en général ; sa vertu devait être appliquée aux hommes par des moyens particuliers et spéciaux à chacun d'entre eux. Il n'était donc pas nécessaire que la descente du Christ aux enfers les libère tous du purgatoire.

Qu'il ait été nécessaire que le Christ ressuscite, on peut en donner cinq raisons :

- La glorification de la justice Divine.
- L'instruction de notre foi.
- Le relèvement de notre espérance.
- La formation morale des fidèles. Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus ; de même vous, croyez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu.
- L'achèvement de notre salut.

C'est par un dessein providentiel que dans le Christ la gloire n'a pas rejailli de l'âme sur le corps, afin qu'Il accomplisse par Sa passion le mystère de notre rédemption. C'est pourquoi, lorsque ce mystère de la passion et de la mort du Christ fut accompli, aussitôt l'âme fit rejaillir sa gloire sur le corps qu'elle avait repris à la résurrection ; et c'est ainsi que le corps est devenu glorieux.

Tout ce qui est reçu dans un sujet l'est selon le mode de ce sujet. **C'est par ce qu'Il tenait de nous que le Fils de Dieu a été suspendu à la croix, mais c'est par ce qu'Il tenait de Lui qu'Il est monté aux Cieux.** La sagesse sert à établir le jugement. Le Fils étant la "Sagesse engendrée", la Vérité qui procède du Père et le représente parfaitement, il s'ensuit que le pouvoir judiciaire est attribué en propre au Fils de Dieu.

Le Christ, même dans Sa nature humaine, est le chef de l'Église tout entière, et Dieu a mis toutes choses sous Ses pieds. Il lui appartient donc, même dans sa nature humaine, d'avoir le

pouvoir judiciaire. Ce pouvoir, le Christ le possède en vertu de la grâce capitale qu'Il a reçue dans Sa nature humaine. Et voilà la raison pour laquelle Dieu n'a remis à aucun autre le gouvernement de la terre. Car c'est un seul et même être qu'Il est à la fois Dieu et homme : le Seigneur Jésus Christ.

## **LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL**

### *IIIa Q60 a. 3 : Le Sacrement est-il signe d'une réalité unique ou de plusieurs ?*

On appelle Sacrement à proprement parler ce qui est ordonné à signifier notre sanctification. Or on peut distinguer trois aspects de notre sanctification : sa cause proprement dite, qui est la passion du Christ ; sa forme, qui consiste dans la grâce et les vertus ; sa fin ultime, qui est la vie éternelle. Les Sacrements signifient tout cela. **Un Sacrement est donc un signe qui remémore la cause passée, la passion du Christ ; manifeste l'effet de cette Passion en nous, la grâce ; et qui prédit la gloire future.**

Dans tout ce qui est composé de matière et de forme, le principe de détermination est du côté de la forme la cause finale, si elle ne vient pas la première dans le temps, est première dans l'intention de celui qui agit. **La grâce n'est pas autre chose qu'une certaine ressemblance de la nature divine reçue en participation.** Les Sacrements de l'Église tiennent spécialement leur vertu de la passion du Christ ; c'est la réception des Sacrements qui nous met en communication avec la vertu de la passion du Christ. L'eau et le sang jaillis du côté du Christ en croix symbolisent cette vérité, l'eau se rapporte au Baptême et le sang à l'Eucharistie, car ce sont les Sacrements les plus importants. La grâce était donc conférée dans la circoncision en tant qu'elle était signe de la passion future du Christ. Le fidèle est député à deux choses. D'abord et à titre principal à la jouissance de la gloire, et pour cela, il est marqué du sceau de la grâce.

Chaque fidèle est député à recevoir ou à donner aux autres ce qui concerne le culte de Dieu ; et c'est là le rôle propre du caractère sacramentel. Le caractère des fidèles est ce qui distingue les fidèles du Christ d'avec les esclaves du démon, soit en vue de la vie éternelle, soit en vue du culte de l'Église présente ; le premier rôle est rempli par la charité et la grâce – c'est ce que démontre l'objection – le second, par le caractère sacramentel.

Le caractère est donc indélébile en l'âme, non en raison de sa perfection propre, mais en raison de la perfection possédée par le sacerdoce du Christ dont il procède à titre de vertu instrumentale. Ce qui est proprement l'effet du Sacrement n'est pas obtenu par la prière de l'Église ou du ministre, mais par le mérite de la passion du Christ, dont la vertu agit dans les Sacrements. Les Apôtres et leurs successeurs sont les vicaires de Dieu pour le gouvernement de cette Église qui est constituée par la foi et les Sacrements de la foi. Aussi, **de même qu'ils ne peuvent constituer une autre Église, ils ne peuvent transmettre une autre foi, ni instituer d'autres Sacrements** ; c'est "par les Sacrements qui coulèrent du côté du Christ crucifié" que l'Église du Christ a été constituée.

Le Christ produit l'effet intérieur des Sacrements en tant qu'Il est Dieu et en tant qu'Il est homme. Son humanité est l'instrument de sa divinité C'est pourquoi, de même que le Christ, en tant que Dieu, a un pouvoir souverain sur les Sacrements, de même, en tant qu'homme, Il a un pouvoir de ministre principal, ou pouvoir d'excellence. Ce pouvoir consiste en quatre prérogatives :

- C'est le mérite et la vertu de Sa passion qui agissent dans les Sacrements.
- C'est par la foi que nous entrons en communication avec la vertu de sa passion.
- C'est de leur institution par le Christ qu'ils tiennent leur vertu. Il appartient donc à l'excellence du pouvoir du Christ que celui qui a donné aux Sacrements leur vertu ait pu les instituer.

- Comme la cause ne dépend pas de son effet, mais bien plutôt l'effet de sa cause, il appartient à l'excellence du pouvoir du Christ qu'Il ait pu produire l'effet des Sacrements sans accomplir le rite sacramentel extérieur.

Le Christ avait un double pouvoir sur les Sacrements :

- un pouvoir souverain qui lui appartient en tant qu'Il est Dieu. Et ce pouvoir ne pouvait être communiqué à aucune créature, pas plus que l'essence divine.
- Il avait un autre pouvoir, celui d'excellence, qui Lui appartient en tant qu'Il est homme. Ce pouvoir-là, Il pouvait le communiquer à des ministres. Ainsi est-il indifférent que le corps du médecin soit sain ou malade, car il n'est que l'instrument de l'âme en qui réside l'art médical ; **peu importe que le conduit par où l'eau passe soit, en argent ou en plomb. Aussi les ministres de l'Église peuvent-ils conférer les Sacrements, même s'ils sont mauvais.**

**Le ministre du Sacrement agit comme représentant de l'Église tout entière dont il est le ministre ; les paroles qu'il prononce expriment l'intention de l'Église, qui suffit pleinement à l'accomplissement du Sacrement, pourvu que ni le ministre ni le sujet ne manifestent extérieurement une intention contraire.**

**De même que la charité du ministre n'est pas requise pour l'accomplissement du Sacrement, puisque les pécheurs peuvent administrer les Sacrements, la foi n'est pas davantage requise ; et un infidèle peut procurer un vrai Sacrement du moment que toutes les autres conditions nécessaires sont réalisées.**

### ***IIIa Q65 a. 1 : Ya-t-il sept Sacrements ?***

**La hiérarchie a trois actions : purifier, illuminer et parfaire.** Les Sacrements de l'Église ont un double objet : perfectionner l'homme en ce qui concerne le culte divin réglé par la religion de la vie chrétienne, et présenter un remède contre le mal du péché.

D'une façon essentielle et directe, la vie corporelle atteint son achèvement selon trois modes :

- **Par la génération qui inaugure l'existence et la vie de l'homme ; ce qui en tient lieu dans sa vie spirituelle, c'est le Baptême.**
- **Par la croissance qui fait atteindre à l'homme sa taille et sa force parfaites ; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est la Confirmation.**
- **Par la nutrition, qui conserve dans l'homme la vie et la force ; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est l'Eucharistie.** Comme dit Notre Seigneur en S. Jean (6, 54) : "Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez Son Sang, vous n'aurez pas la vie en vous."

Et ce serait suffisant si l'homme avait, au corporel et au spirituel, une vie qui ne souffre aucune atteinte. Mais, **comme il est sujet à l'infirmité corporelle et à l'infirmité spirituelle, qui est le péché, il lui faut un traitement contre cette infirmité.**

Celui-ci est double :

- **il y a cette guérison qui rend la santé, et ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est la Pénitence;**
- **et il y a ce rétablissement de la vigueur première qu'on obtient par un régime et un exercice appropriés ; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est l'Extrême-Onction qui enlève les séquelles du péché et rend l'homme prêt pour la gloire finale.**

Relativement à toute la communauté, l'homme est perfectionné de deux façons :

- D'abord, **du fait qu'il reçoit le pouvoir de gouverner la multitude et d'exercer des fonctions publiques.** Ce qui correspond à cela dans la vie spirituelle, c'est le **Sacrement de l'Ordre**.
- Ensuite, **à l'égard de la propagation de l'espèce, l'homme est perfectionné par le Mariage tant dans la vie corporelle que dans la vie spirituelle**, du fait que ce n'est pas là seulement un Sacrement, mais d'abord un office naturel.

C'est encore ainsi que se justifie le nombre des Sacrements, selon qu'ils sont dirigés contre le défaut du péché ;

- le Baptême est dirigé contre le manque de vie spirituelle ;
- la Confirmation contre la faiblesse de l'âme qui se trouve chez les nouveau-nés ;
- l'Eucharistie contre la fragilité de l'âme en face du péché ;
- la Pénitence contre le péché actuel commis après le Baptême ;
- l'Extrême-Onction contre les séquelles du péché qui n'ont pas été suffisamment enlevées par la pénitence, du fait de la négligence ou de l'ignorance ;
- l'Ordre contre la désorganisation de la multitude ;
- le Mariage est un remède à la fois contre la convoitise personnelle et contre la diminution de la multitude causée par la mort.

Selon ces théologiens :

- **à la foi correspond le Baptême, dirigé contre la faute originelle ;**
- **à l'espérance, l'extrême-onction dirigée contre la faute vénielle ;**
- **à la charité, l'eucharistie dirigée contre la blessure de malice ;**
- **à la prudence, l'ordre dirigé contre la blessure d'ignorance ;**
- **à la justice, la pénitence dirigée contre le péché mortel ;**
- **à la tempérance, le mariage dirigé contre la convoitise ;**
- **à la force, la confirmation dirigée contre la blessure de faiblesse.**

Quant aux actions, elles consistent à purifier, illuminer et perfectionner.

## **LE BAPTEME**

### ***IIIa Q66 a. 1 Qu'est-ce que le Baptême ? Est-ce une ablution ?***

Dans le Baptême, **trois choses sont à considérer :**

- **ce qui est seulement signe (sacramentum tantum = *signe*),**
- **ce qui est à la fois réalité et signe (res et sacramentum = *caractère*) ;**
- **ce qui est seulement réalité (res tantum = *grâce*).** Ce qui n'est que sacrement, est quelque chose de visible et d'extérieur, signe d'un effet intérieur. Quant à ce qui est à la fois réalité et sacrement, c'est le caractère baptismal.

Si le caractère demeure et ne peut être effacé, la justification intérieure demeure et peut se perdre. L'obligation de recevoir ce sacrement ne fut imposée aux hommes qu'après la Passion et la résurrection.

### ***IIIa Q66 a. 11 Les différentes sortes de Baptême***

Au passage de l'épître aux Hébreux sur "la doctrine des Baptêmes", la Glose ajoute : "L'auteur emploie le pluriel, car **il y a le Baptême d'eau, le Baptême de pénitence et le Baptême de sang.**" Aussi, **en dehors du Baptême d'eau, on peut recevoir l'effet du Sacrement de la passion du Christ en tant qu'on se conforme à Lui en souffrant pour Lui.**

Pour la même raison, **on peut aussi recevoir l'effet du Baptême par la vertu du Saint-Esprit, non seulement sans le Baptême d'eau, mais même sans le Baptême de sang: quand le cœur est mû par le Saint-Esprit à croire en Dieu et à se repentir de son péché.** C'est pourquoi on dit aussi "Baptême de pénitence".

Ces deux autres Baptêmes sont donc appelés Baptêmes parce qu'ils suppléent au Baptême. **Ce n'est pas seulement la souffrance subie pour le nom du Christ qui peut suppléer au défaut de Baptême, mais aussi la foi et la conversion du cœur, si le manque de temps empêche de célébrer le mystère du Baptême.**"

### ***IIIa Q68 a. 1 : Tous les hommes sont-ils tenus de recevoir le Baptême ?***

On lit en S. Jean (3, 5) "**Si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, on ne peut entrer dans le Royaume de Dieu**", et dans le livre des Croyances ecclésiastiques : "Nous croyons qu'il n'y a de chemin de salut que pour les baptisés." Or il est évident que nul ne peut trouver le salut que par le Christ ; tous sont tenus au Baptême, et que sans lui il ne saurait y avoir de salut pour les hommes.

**Jamais les hommes ne purent être sauvés, même avant la venue du Christ, s'ils ne devenaient membres du Christ, car "il n'y a aucun autre Nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés"** (Ac 4, 12). Avant la venue du Christ les hommes étaient incorporés au Christ par la foi à Sa venue future, foi dont le "sceau" était la circoncision (Rm 4, 11).

Mais depuis la venue du Christ, c'est encore par la foi que les hommes sont incorporés au Christ (Ep 3, 17). Ainsi, bien que le sacrement de Baptême lui-même n'ait pas toujours été nécessaire au salut, la foi, dont le Baptême est le Sacrement, a toujours été indispensable.

**Personne ne donne ce qu'il n'a pas. Celui-là, sans avoir reçu de fait le Baptême, peut parvenir au salut, à cause du désir du Baptême, qui procède de la foi "qui agit par la charité", et par laquelle Dieu, dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles, sanctifie intérieurement l'homme. Ainsi S. Ambroise dit-il de Valentinien qui mourut catéchumène : "Celui que je devais régénérer, je l'ai perdu, mais lui n'a pas perdu la grâce qu'il avait demandée."** L'intention de l'Église est de baptiser les hommes pour les purifier de leurs péchés, selon la parole d'Isaïe (27, 9) : "Tout le fruit, c'est le pardon de leurs péchés." Aussi elle ne veut, pour ce qui est d'elle, donner le Baptême qu'à ceux qui ont la vraie foi, sans laquelle il n'y a pas de rémission des péchés. Aussi interroge-t-elle ceux qui viennent au Baptême, pour leur demander s'ils croient.

Mais si quelqu'un reçoit le Baptême en dehors de l'Église et sans avoir la vraie foi, le sacrement n'est pas utile à son salut. Bien qu'un assassin soit par le Baptême libéré de toute peine devant Dieu, il demeure cependant lié devant les hommes, qu'il doit édifier en subissant son châtiment comme il les a scandalisés par sa faute. Cependant le prince pourrait par miséricorde lui remettre sa peine. Le péché originel s'est répandu de telle façon que c'est d'abord la personne qui a infecté la nature, puis la nature qui a infecté la personne. Le Christ à l'inverse répare d'abord ce qui appartient à la personne, puis plus tard et chez tous en même temps, il réparera ce qui appartient à la nature.

Ainsi la coulpe du péché originel, et même la peine de la privation de la vision de Dieu, qui concernent la personne, sont aussitôt remises par le Baptême. Mais les peines de la vie présente, comme la mort, la faim, la soif et le reste, concernent la nature, parce qu'elles dérivent des principes qui la constituent en tant qu'elle est déchue de la justice originelle. C'est pourquoi ces défauts ne disparaîtront que dans l'ultime réparation de la nature par la résurrection glorieuse.

Le Baptême retrouve son efficacité salutaire, lorsqu'une confession sincère fait disparaître cette fiction qui, aussi longtemps que le cœur persévérerait dans la malice et le sacrilège, empêchait l'ablution des péchés. Immédiatement après le péché du premier homme, la science personnelle d'Adam, qui avait été plus parfaitement instruit des choses de Dieu, maintenait assez de foi et de raison naturelle chez l'homme pour qu'il ne soit pas nécessaire d'instituer pour les hommes des signes de la foi et du salut, et chacun témoignait de sa foi à sa guise par des signes qui la manifestaient.

Mais à l'époque d'Abraham la foi avait diminué, et beaucoup d'hommes inclinaient à l'idolâtrie. De plus, **la raison naturelle avait été obscurcie par les progrès de la convoitise, jusqu'à commettre des péchés contre nature.** La circoncision conférait la grâce avec tous ses effets, mais autrement que ne fait le Baptême. Le Baptême, au contraire de la circoncision, opère comme un instrument en vertu de la passion du Christ. Le Baptême imprime un caractère qui nous incorpore au Christ, et il donne une grâce plus abondante que la circoncision, car une réalité présente est plus efficace qu'une simple espérance. Quiconque veut accomplir sagement une œuvre, commence par écarter les obstacles qui s'y opposent

## LA CONFIRMATION

La puissance divine n'est pas liée aux sacrements. **Un homme peut donc, sans le sacrement de Confirmation, recevoir la force spirituelle pour confesser publiquement la foi du Christ, comme on peut recevoir la rémission des péchés sans le Baptême.**

Cependant, comme personne ne reçoit l'effet du Baptême sans le désir du Baptême, personne non plus ne reçoit l'effet de la Confirmation sans le désir de celle-ci ; et cela, on peut l'avoir avant d'être baptisé. Le sacrement de Confirmation est l'ultime consommation du Baptême.

## LA SAINTE EUCHARISTIE

***IIIa Q73 . 4 : Convient-il que ce Sacrement de la sainte Sainte Eucharistie soit désigné par plusieurs noms ?***

Ce Sacrement a une triple signification :

- La première à l'égard du passé, en tant qu'il commémore la passion du Seigneur, qui fut un véritable sacrifice ; et à ce point de vue il est appelé un sacrifice.
- Il a une deuxième signification à l'égard de la réalité présente, qui est l'unité ecclésiale à laquelle les hommes s'agrègent par ce Sacrement ; et à ce titre on l'appelle commun.
- Ce Sacrement a une troisième signification à l'égard de l'avenir, en tant qu'il préfigure la jouissance de Dieu dans la patrie. A ce titre, il est appelé viatique parce qu'il nous donne ici-bas la voie pour y parvenir ; à ce titre encore il est appelé Eucharistie, c'est-à-dire bonne grâce.

Ce Sacrement est appelé sacrifice en tant qu'il représente la passion même du Christ, et il est appelé hostie en tant qu'il contient le Christ Lui-même, Qui est une victime salutaire.

Dans ce Sacrement, nous pouvons considérer trois choses :

- ce qui est Sacrement seul (*signe*), et c'est le pain et le vin ;
- ce qui est réalité et Sacrement (*caractère*), et c'est le véritable Corps du Christ ;
- et ce qui est réalité seule (*grâce*) : c'est l'effet de ce Sacrement.

### ***IIIa Q74 a. 1 : La matière de ce Sacrement est-elle le pain et le vin ?***

Le Christ a institué ce Sacrement sous l'espèce du pain et du vin, comme on le voit au chapitre 26 de S. Matthieu. Donc le pain et le vin sont la matière idoine de ce Sacrement. Et cela s'explique :

- Quant à l'usage de ce Sacrement, qui consiste en sa manducation. De même qu'on prend de l'eau, dans le Sacrement de Baptême où l'on pratique une ablution de l'âme, parce que les ablutions du corps se font généralement avec de l'eau ; de même dans ce Sacrement, où l'on pratique une manducation spirituelle, on prend du pain et du vin qui sont les aliments habituels de l'homme.
- Quant à la passion du Christ, dans laquelle le Sang est séparé du Corps ; c'est pourquoi, dans ce Sacrement qui est le mémorial de la passion du Seigneur, on prend séparément le pain comme Sacrement du Corps, et le vin comme Sacrement du Sang.
- Quant à l'effet considéré en chacun de ceux qui consomment le pain et le vin eucharistiques ; comme le note S. Ambroise : "Ce Sacrement sert à la protection du corps et de l'âme ; et c'est pourquoi le Corps du Christ est offert sous l'espèce du pain pour le salut du corps, le Sang est offert sous l'espèce du vin pour le salut de l'âme" car le Lévitique dit (17, 14) : "L'âme de la chair est dans le sang."
- Quant à l'effet de l'Eucharistie à l'égard de toute l'Église, qui est constituée de divers fidèles "comme le pain est fait de divers grains et comme le vin coule de diverses grappes" selon la Glose sur ce passage (1 Co 10, 17) : "Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul corps."

Tout agent agit en tant qu'il est en acte. Toute la substance du pain est convertie en toute la substance du Corps du Christ, et toute la substance du vin en toute la substance du Sang du Christ. Cette conversion n'est donc pas formelle mais substantielle. Elle ne figure pas parmi les diverses espèces de mouvements naturels, mais on peut l'appeler "transsubstantiation", ce qui est son nom propre.

### ***IIIa Q76 a. 1 : Le Christ tout entier est-Il contenu dans ce Sacrement ?***

S. Ambroise affirme "Dans ce Sacrement, il y a le Christ." Il faut absolument professer, selon la foi catholique, que le Christ tout entier est dans ce Sacrement. Mais on doit savoir que ce qui appartient au Christ se trouve dans ce Sacrement de deux façons : d'une façon, comme en vertu du Sacrement ; d'une autre façon, en vertu de la concomitance naturelle.

En vertu du Sacrement, il y a sous les espèces sacramentelles le terme direct de la conversion subie par la substance préexistante du pain et du vin, en tant que cette conversion est signifiée par les paroles de la forme, qui sont efficaces dans ce Sacrement comme dans les autres, ainsi lorsqu'on dit : "Ceci est Mon Corps" ou : "Ceci est Mon Sang."

En vertu de la concomitance naturelle, il y a dans ce Sacrement ce qui, dans la réalité, est uni au terme de cette conversion. Si deux choses sont unies réellement, partout où l'une se trouve réellement, l'autre doit se trouver aussi.

Puisque la conversion du pain et du vin n'a pas pour terme la divinité ni l'âme du Christ, il s'ensuit que Sa divinité ou Son âme ne se trouvent pas dans ce Sacrement en vertu du Sacrement, mais en vertu de la concomitance réelle. Car la divinité n'a jamais abandonné le Corps qu'elle a assumé dans l'Incarnation ; partout donc où se trouve le Corps du Christ, Sa divinité s'y trouve forcément aussi. Par conséquent, dans ce Sacrement, la divinité du Christ accompagne forcément Son corps.

Quant à l'Ame, elle fut réellement séparée du Corps. Par conséquent, si l'on avait célébré ce Sacrement pendant les trois jours où le Christ demeura dans la mort, l'Ame n'y aurait pas été présente, ni en vertu du Sacrement, ni en vertu de la concomitance réelle. Et par conséquent,

dans ce Sacrement, le Corps du Christ se trouve en vertu du Sacrement, et Son Ame en vertu de la concomitance réelle.

Il en découle évidemment que les dimensions du pain et du vin ne sont pas converties aux dimensions du corps du Christ, mais qu'il y a conversion de substance à substance. Ainsi, c'est la substance du Corps du Christ ou de Son Sang qui est dans ce Sacrement en vertu du Sacrement, mais non les dimensions du Corps ou du Sang du Christ. Il est donc évident que **le Corps du Christ est dans ce Sacrement par mode de substance et non par mode de quantité**. Or la totalité propre à la substance est contenue indifféremment dans une quantité grande ou petite : ainsi toute la nature de l'air se trouve dans une grande ou une petite quantité d'air, et toute la nature de l'homme dans un homme petit aussi bien que dans un homme grand. Donc toute la substance du Corps et du Sang du Christ est contenue dans ce Sacrement après la consécration, comme avant la consécration y était contenue la substance du pain et du vin.

Sous les espèces du pain, il y a le Corps du Christ en vertu du Sacrement, et Son Sang en vertu de la concomitance réelle, comme on vient de le voir, au sujet de Son Ame et de sa divinité. Sous les espèces du vin, il y a le Sang du Christ en vertu du Sacrement, et Son Corps en vertu de la concomitance réelle, ainsi que Son Ame et Sa Divinité, du fait que maintenant le Sang du Christ n'est pas séparé de Son Corps, comme Il l'avait été au moment de Sa passion et de Sa mort.

Par conséquent, si l'on avait alors célébré l'Eucharistie, le Corps du Christ aurait existé sans Son Sang sous les espèces du pain et, sous les espèces du vin, Son Sang sans son Corps, comme Il existait dans la réalité.

Bien que le Christ tout entier se trouve sous chacune des deux espèces, ce n'est pas en vain.

- Parce que cela sert à représenter la passion du Christ, dans laquelle Son Sang fut séparé de Son Corps. C'est pourquoi, dans la forme de la consécration du Sang, on mentionne l'effusion de celui-ci.
- Cela convient à l'usage de ce Sacrement, pour qu'on présente séparément aux fidèles le Corps du Christ en nourriture et Son Sang en boisson.
- Quant aux effets du Sacrement : **Le Corps nous est donné pour la santé du corps, le Sang pour la santé de l'âme.**

Le corps du Christ ne se rattache pas à ce Sacrement en raison des dimensions de la quantité, mais en raison de la substance. En vertu du Sacrement, les dimensions du Corps du Christ ne sont pas dans ce Sacrement. Mais comme la substance du Corps du Christ n'est pas réellement dépouillée de ses dimensions et des autres accidents, il s'ensuit qu'en vertu de la concomitance réelle, il y a dans ce Sacrement toutes les dimensions du Corps du Christ, comme tous ses autres accidents.

Le Corps du Christ se trouve dans ce Sacrement par mode de substance. Or la substance, en tant que telle, n'est pas visible pour l'œil du corps, et ne donne prise à aucun organe des sens, ni à l'imagination, mais à l'intelligence seule, dont l'objet est l'essence des choses. **On est donc contraint d'admettre que, dans ce Sacrement, les accidents subsistent sans sujet**. Ce qui peut être produit par la vertu divine. Les espèces sacramentelles, bien qu'elles soient des formes existant sans matière, gardent cependant le même être qu'elles avaient antérieurement dans la matière. La quantité joue le rôle de matière. La quantité du pain et du vin garde sa nature propre et reçoit miraculeusement la vertu et la propriété de la substance. Toutes ces paroles appartiennent à la substance de la forme ; mais les premières paroles : « Ceci est le calice de Mon Sang » signifient précisément la conversion du vin au Sang, de la manière qu'on a dite à propos de la consécration du pain ; et les paroles qui suivent désignent la vertu du Sang répandu dans la passion, vertu qui opère dans ce Sacrement.

Après la consécration du pain, il y a là le Corps du Christ en vertu du Sacrement, et le Sang en vertu de la concomitance réelle. Mais ensuite, après la consécration du vin, il y a là, inversement, le Sang du Christ en vertu du Sacrement et le Corps du Christ en vertu de la concomitance réelle. Si bien que le Christ tout entier est présent sous chacune des deux espèces puisque le Christ et Sa passion sont cause de la grâce, et que la réfection spirituelle et la charité ne peuvent exister sans la grâce : de tout ce qu'on vient de dire il apparaît avec évidence que ce Sacrement confère la grâce.

Quiconque a conscience d'un péché mortel possède en lui-même un obstacle à percevoir l'effet de ce Sacrement, parce qu'il n'est pas un sujet adapté à ce Sacrement. Bien que ce Sacrement, autant qu'il dépend de lui, ait la vertu de préserver du péché, il n'enlève pourtant pas à l'homme la possibilité de pécher. A cause de l'inconstance du libre arbitre, il arrive qu'on pèche après avoir eu la charité ; de même après avoir reçu ce Sacrement. Bien que ce Sacrement ne soit pas directement ordonné à l'atténuation du foyer, il l'atténue cependant en vertu d'une certaine conséquence, en tant qu'il accroît la charité.

**La passion du Christ profite bien à tous en tant qu'elle est suffisante et pour la rémission de la faute, et pour l'obtention de la grâce et de la gloire, mais elle ne produit son effet qu'en ceux qui s'unissent à la passion du Christ par la foi et la charité ; de même ce sacrifice, qui est le mémorial de la passion du Seigneur, ne produit son effet qu'en ceux qui sont unis à ce Sacrement par la foi et la charité.**

La manducation spirituelle, qui ne convient pas aux pécheurs. "Il mange et boit indignement, celui qui est dans le péché, ou qui traite le Sacrement avec irrévérence." Donc celui qui est dans le péché mortel, s'il reçoit ce Sacrement, acquiert sa condamnation, en commettant un nouveau péché mortel. Ce péché n'est pas le plus grave de tous, mais plutôt le péché d'infidélité.

L'obstacle qui s'oppose à la charité en elle-même a plus de poids que celui qui entrave sa ferveur. C'est pourquoi **le péché d'infidélité, qui sépare radicalement l'homme de l'unité de l'Église, à parler dans l'absolu, rend l'homme tout à fait incapable de recevoir ce Sacrement, qui est le Sacrement de l'unité ecclésiastique.** Le Christ, selon qu'Il est dans le Sacrement, ne peut pâtir. Cependant Il peut mourir. **Si l'on avait consacré ce Sacrement au moment de la passion du Christ, quand le Sang fut réellement séparé du Corps, il n'y aurait eu que le Corps sous l'espèce du pain, et sous l'espèce du vin il n'y aurait eu que le Sang. C'est pourquoi, si alors on avait consacré ou conservé ce Sacrement quand l'Ame était réellement séparée du Corps, l'Ame du Christ n'aurait pas été présente sous ce Sacrement.**

Chacun est tenu d'user de la grâce qui lui a été donnée, lorsqu'il en a l'opportunité,

### ***IIIa Q83 a. 2 : Le temps de la célébration est-il déterminé de façon satisfaisante ?***

Parce que nous avons quotidiennement besoin du fruit de la passion du Seigneur, à cause de nos défaillances quotidiennes, il est normal que, dans l'Église, on offre quotidiennement ce Sacrement. C'est pourquoi le Seigneur nous enseigne à demander : "Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien." Ce que S. Augustin explique ainsi : "Si le pain est quotidien, pourquoi le mangez-vous au bout d'un an, selon la coutume des Grecs en Orient ? Prenez quotidiennement ce qui vous soutient quotidiennement." Et parce que la Passion du Seigneur fut célébrée depuis la troisième jusqu'à la neuvième heure, il est normal que ce soit dans cette partie du jour que ce Sacrement est solennellement célébré dans l'Église.

C'est pourquoi ce qui est simple commémoration ne se fait qu'une fois par an, mais ce Sacrement se célèbre chaque jour, et pour appliquer le fruit de la passion et pour en renouveler sans cesse la mémoire.

**Au jour de la Nativité, on célèbre plusieurs messes à cause de la triple naissance du Christ.**

- **La première est éternelle qui, pour nous, est cachée. C'est pourquoi l'on chante une Messe la nuit, où l'on dit à l'introït (Ps 2, 7) : "Le Seigneur m'a dit : vous êtes Mon Fils, Moi, aujourd'hui, Je vous ai engendré."**
- **La deuxième est sa naissance selon le temps, mais dans les âmes, par laquelle le Christ "se lève dans nos cœurs comme l'étoile du matin" (2 P 1, 19). Et c'est pourquoi l'on chante une Messe à l'aurore, où l'on dit à l'introït (Is 9, 2) : "La lumière brillera aujourd'hui sur nous."**
- **La troisième est la naissance du Christ selon le temps et dans son corps, selon laquelle il s'est produit visiblement hors du sein virginal, revêtu de notre chair. Et c'est pourquoi on chante la troisième Messe à la pleine lumière et l'on chante dans son introït (Is 9, 5) : "Un Enfant nous est né."**

Cependant on peut dire, inversement, que la naissance éternelle, considérée en elle-même, est en pleine lumière : et c'est pourquoi, dans l'évangile de la troisième Messe, on fait mention de la naissance éternelle. Mais selon la naissance corporelle Il est né, à la lettre, pendant la nuit, pour signifier qu'Il venait vers les ténèbres de notre faiblesse : aussi, dans la Messe nocturne, lit-on l'évangile de la naissance corporelle du Christ.

## **LE SACREMENT DE PÉNITENCE**

### *IIIa Q84 a. 2 : La matière propre du Sacrement de Pénitence*

La matière prochaine du Sacrement de Pénitence sont les actes du pénitent, qui ont eux-mêmes pour matière les péchés regrettés et confessés par le pénitent, et pour lesquels il satisfait. Il s'ensuit donc que la matière éloignée du Sacrement de Pénitence, ce sont les péchés, non pas en tant que voulus en intention, mais en tant qu'ils doivent être détestés et abolis.

### *IIIa Q84 a. 5 : Ce Sacrement est-il nécessaire au salut ?*

Quant à la nécessité du Sacrement de Pénitence, elle est conditionnelle, ce Sacrement n'étant pas nécessaire à tous, mais seulement à ceux qui sont sous le joug du péché. Il est donc évident que le Sacrement de Pénitence est nécessaire au salut après le péché, comme la médication corporelle après que l'homme est tombé dans une maladie grave.

Mais du fait que la bonne volonté a été supprimée par le péché, elle ne peut nous être rendue sans cette tristesse qui nous fait pleurer le péché passé, et qui est celle de la pénitence. Une fois l'homme tombé en état de péché, il ne peut être libéré par la charité, la foi et la miséricorde sans la pénitence.

- En effet, la charité exige que l'homme pleure l'offense commise contre son ami, et s'applique à lui donner satisfaction.
- La foi demande aussi que l'homme cherche à se justifier de ses péchés par la vertu de la passion du Christ, vertu qui opère dans les Sacrements de l'Église.
- Enfin, la miséricorde bien ordonnée requiert elle-même que l'homme, en faisant pénitence, remédie à la misère dans laquelle il s'est précipité par le péché : "Ayez pitié de votre âme en faisant ce qui plaît à Dieu."

C'est grâce au privilège personnel de son pouvoir d'excellence que le Christ a pu concéder à la femme adultère l'effet du Sacrement de Pénitence, la rémission des péchés, sans le Sacrement, mais non sans les sentiments de pénitence intérieure que lui-même, par la grâce, a fait naître en cette femme. S. Jérôme dit que "**la seconde planche après le naufrage, c'est la pénitence**".

Il y a deux sortes de pénitence extérieure et intérieure.

- La pénitence intérieure nous fait pleurer le péché commis, et elle doit durer jusqu'à la fin de la vie. L'homme, en effet, doit toujours regretter d'avoir péché ; si jamais il trouvait bon d'avoir commis le péché, du coup il en redeviendrait coupable et perdrait le fruit du pardon.
- Quant à la pénitence extérieure, qui nous fait donner des signes extérieurs de notre regret, confesser oralement nos péchés au prêtre qui les absout, et satisfaire selon la volonté du confesseur, elle ne doit pas durer jusqu'à la fin de notre vie, mais seulement pendant un temps proportionné à la gravité du péché.

**Faire pénitence, c'est pleurer les péchés déjà commis, et ne plus commettre d'acte qu'on doive pleurer.** La grande haine de Dieu pour les péchés se reconnaît à ce fait qu'Il est toujours prêt à les détruire pour empêcher que se dissolve ce qu'Il a créé, et que s'anéantisse par le désespoir, ce qu'Il a aimé. L'intention de travailler à effacer le péché passé requiert une vertu spéciale, soumise au commandement de la charité.

### *IIIa Q85 a. 5 : La cause de la pénitence*

La pénitence procède de la crainte. Nous pouvons aussi considérer la pénitence quant aux actes par lesquels nous coopérons avec Dieu qui agit dans cette vertu.

De ces actes,

- le premier principe est l'activité de Dieu convertissant le cœur, selon les Lamentations (5, 21) : "Convertissez-nous à Vous, Seigneur, et nous nous convertirons."
- Le deuxième est un mouvement de foi.
- Le troisième est un mouvement de crainte servile, qui nous retire du péché par crainte du supplice.
- Le quatrième est un acte d'espérance qui nous fait prendre la résolution de nous amender dans l'espérance d'obtenir notre pardon.
- Le cinquième est un mouvement de charité qui fait que le péché nous déplaît en tant que tel, et non plus à cause du châtement.
- Le sixième est un mouvement de crainte filiale où, par respect pour Dieu, on Lui offre de grand cœur l'amendement de sa vie.

Il apparaît donc que l'acte de pénitence procède de la crainte servile comme du premier mouvement affectif nous ordonnant à la pénitence, et de la crainte filiale comme de son principe immédiat et prochain. L'abondance de Sa miséricorde l'emporte sur la malice du pécheur. **L'offense qu'est le péché mortel vient de ce que la volonté de l'homme s'est détournée de Dieu pour se tourner vers un bien périssable. Aussi est-il requis, pour la rémission de l'offense faite à Dieu, que la volonté humaine soit changée de telle sorte qu'elle se tourne vers Dieu avec détestation de sa conversion antérieure au bien créé, et avec ferme propos de réparer.** C'est là l'essence même de la pénitence, en tant qu'elle est vertu. Il est donc impossible qu'un péché soit remis sans la pénitence en tant que vertu.

Quant à l'adulte, qui a des péchés actuels consistant dans un désordre de l'inclination actuelle de la volonté, les péchés ne lui sont pas remis, même par le Baptême, sans le changement actuel de la volonté qui se fait par la pénitence. **Espérer un demi-pardon de celui qui est le juste et la justice, c'est une impiété qui tient de l'infidélité.**

### *IIIa Q86 a. 4 : La pénitence enlève-t-elle la faute en laissant subsister la dette de peine ?*

David pécheur ayant dit à Nathan (2 S 12, 13-14) : "J'ai péché contre le Seigneur", Nathan lui répondit : "Le Seigneur vous a pardonné votre péché ; vous ne mourrez pas, mais le fils qui vous est né mourra", et cette mort fut la peine du péché précédent, dit le même passage. Donc,

il reste encore après la remise de la faute la dette d'une peine. **Il y a deux éléments dans le péché mortel : l'aversion loin du Dieu immuable, et la conversion désordonnée au bien qui passe.**

Du fait de son aversion loin du bien immuable, le péché mortel encourt une peine éternelle, en sorte que celui qui a péché contre le bien éternel doit être éternellement puni.

Du fait de la conversion au bien qui passe, conversion désordonnée, le péché mérite aussi quelque peine. En effet, c'est seulement par la peine que le désordre de la faute est ramené à l'ordre de la justice. Il est juste en effet que celui qui a permis à sa volonté plus de satisfaction qu'il ne devait, ait à souffrir quelque chose de contraire à sa volonté. C'est ainsi qu'il y aura égalité. Cependant la conversion au bien qui passe étant d'ordre fini, le péché ne mérite pas, à ce titre, de peine éternelle, mais seulement une peine temporelle. De là vient que si la conversion au bien qui passe n'implique pas de mouvement d'aversion loin de Dieu, comme dans les péchés véniels, le péché ne mérite pas la peine éternelle, mais seulement une peine temporelle.

Quand donc, par la grâce, la faute est remise, l'état d'aversion de l'âme envers Dieu disparaît, en tant que l'âme est unie à Dieu par la grâce, et par conséquent la dette de peine éternelle disparaît en même temps ; mais il peut rester quelque dette de peine temporelles.

**La grâce enlève l'état d'aversion de l'esprit envers Dieu et la dette de peine éternelle ; mais il reste l'élément matériel du péché, l'état de conversion désordonnée au bien créé, pour laquelle le pécheur mérite une peine temporelle.** En conséquence, puisque l'effet de la grâce opérante précède celui de la grâce coopérante, la rémission de la faute et de la peine éternelle précède aussi la pleine absolution de la peine temporelle. L'un et l'autre effet ont pour cause la grâce, mais le premier dépend de la grâce seule, le second, de la grâce et du libre arbitre.

La passion du Christ est par elle-même suffisante pour obtenir la rémission de toute la dette de peine, non seulement celle de la peine éternelle mais aussi celle de la peine temporelle. Dans la mesure où l'homme participe à la vertu de la passion du Christ, il reçoit aussi l'absolution de la dette de peine. Or, dans le Baptême, l'homme entre en participation totale de la vertu de la passion du Christ, en tant que par l'eau et l'Esprit du Christ, il est mort avec le Christ au péché, et régénéré dans le Christ pour une vie nouvelle. C'est pourquoi dans le Baptême l'homme obtient la rémission de toute la dette de peine.

Dans la Pénitence au contraire l'homme obtient le bénéfice de la vertu de la passion du Christ selon la mesure de ses actes propres, qui sont la matière de la Pénitence, comme l'eau est la matière du Baptême. Voilà pourquoi toute la dette de peine n'est pas remise aussitôt par le premier acte de pénitence qui obtient remise de la faute, mais seulement quand tous les actes de pénitence sont accomplis.

**C'est l'état d'aversion de l'âme envers Dieu qui est supprimé par la grâce dans la rémission du péché mortel.** Mais cette disparition de l'état d'aversion n'empêche pas que puisse demeurer ce qui vient du désordre de la conversion au bien qui passe, puisque cette conversion peut exister indépendamment de l'aversion, comme nous l'avons dit à l'article précédent. Rien ne s'oppose donc à ce que les dispositions causées par les actes antérieurs, et appelées "restes du péché", demeurent après le pardon de la faute. Elles ne demeurent cependant qu'affaiblies et diminuées, de telle sorte qu'elles ne dominent plus l'homme. Elles n'agissent plus à la manière de véritables *habitus*, mais plutôt comme de simples dispositions, comme fait le foyer du péché qui reste après le Baptême.

**Quelquefois l'ébranlement subi par le cœur de l'homme, dans sa conversion, est si puissant qu'il retrouve subitement une parfaite santé spirituelle. Non seulement la faute est remise, mais tous les restes du péché disparaissent, comme on le voit dans le cas de Madeleine. D'autres fois, au contraire, la faute est d'abord remise par la grâce opérante, puis la grâce coopérante fait disparaître peu à peu les restes du péché.**

### *IIIa Q87 a. 1 : Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence ?*

**La rémission de la faute se fait toujours par l'union de l'homme avec Dieu, dont la faute nous sépare plus ou moins. Cette séparation est complète dans le péché mortel, imparfaite dans le péché véniel. En effet, dans le péché mortel, l'esprit est complètement détourné de Dieu puisqu'il agit en contradiction avec la charité. Quant au péché véniel, il retarde l'élan de notre cœur, l'empêchant de se porter volontiers vers Dieu. C'est pourquoi la rémission de l'un et de l'autre péché se fait par la pénitence, parce que l'un et l'autre mettent dans la volonté le désordre d'un attachement immodéré au bien créé.**

De même que le péché mortel ne peut pas être remis tant que la volonté adhère au péché, le péché véniel ne peut pas l'être non plus, pour le même motif, parce que, tant que la cause persiste, l'effet demeure. Cependant la rémission du péché mortel exige une pénitence plus parfaite. Il s'ensuit donc qu'il faut au moins un certain déplaisir virtuel.

**L'homme en état de grâce peut éviter tous les péchés mortels et chacun d'eux en particulier. Il peut aussi éviter chaque péché véniel en particulier, mais non pas tous. C'est pourquoi la pénitence des péchés mortels requiert que l'homme ait le ferme propos d'éviter tous les péchés mortels et chaque péché en particulier, tandis que pour la pénitence des péchés véniels, il est bien requis que l'homme forme la résolution de s'abstenir de chaque péché, mais non pas de tous, notre faiblesse en cette vie ne nous permettant pas une telle perfection. Il faut cependant avoir la résolution de se préparer à diminuer les péchés véniels, autrement on s'exposerait à tomber, n'ayant pas le désir de progresser et d'enlever ces obstacles à l'avancement spirituel que sont les péchés véniels.**

### *IIIa Q87 a. 2 : Le péché véniel peut-il être remis sans infusion de grâce ?*

Le péché véniel qui survient ne chasse pas la grâce et même ne la diminue pas. Il s'ensuit que, pour la même raison, la rémission du péché véniel n'exige pas l'infusion d'une grâce nouvelle. Or le péché véniel n'est pas contraire à la grâce habituelle ou à la vertu de charité ; il ne fait que ralentir l'activité de cette charité, en tant que l'homme s'attache trop au bien créé, mais sans se mettre en opposition avec Dieu. En conséquence, pour que le péché véniel soit enlevé, il n'est pas nécessaire qu'il y ait infusion d'une grâce habituelle, mais un mouvement actuel de grâce ou de charité suffit à sa rémission.

Cependant, comme chez ceux qui ont l'usage du libre arbitre, les seuls capables de péchés véniels, il n'y a pas infusion de grâce sans un mouvement actuel de libre élan vers Dieu et de libre détestation du péché, il s'ensuit qu'il y a une rémission de péchés véniels à chaque nouvelle infusion de grâce.

La rémission des péchés véniels est toujours un effet de la grâce, mais par l'acte que la grâce produit de nouveau et non point par une nouvelle infusion dans l'âme d'une disposition habituelle.

Le corps peut recevoir une tache de deux façons, ou bien par la privation de ce qu'exige sa beauté : de la couleur qui lui convient, de la proportion que doivent avoir ses différentes parties, – ou bien par l'adhérence d'un corps étranger, par exemple, de la poussière et de la boue qui empêchent le rayonnement de sa beauté. Il en va de même de l'âme. Elle peut être souillée de la première façon par la privation de la beauté de la grâce qu'enlève le péché mortel, ou de la seconde façon par une inclination d'affection désordonnée pour quelque bien temporel. C'est ce que fait le péché véniel. Il s'ensuit que pour enlever la souillure du péché mortel, il faut l'infusion de la grâce. Mais pour enlever la tache du péché véniel, il suffit d'un acte procédant de la grâce, qui supprime l'attache désordonnée au bien temporel.

La culpabilité des péchés précédemment pardonnés revient avec le péché postérieur, non pas en tant que cette culpabilité serait l'effet des péchés déjà pardonnés, mais en tant qu'elle est l'effet actuel du péché commis en dernier lieu, péché plus grave en raison des péchés précédents. Quant au péché véniel, il n'implique pas d'ingratitude, parce qu'en péchant véniellement l'homme ne se met pas en opposition absolue avec Dieu, mais agit en dehors de Lui. Tout péché ne procède pas du mépris de Dieu, bien qu'en tout péché le mépris de Dieu soit inclus dans celui de Ses préceptes.

Selon que, dans la pénitence, le mouvement du libre arbitre est plus intense ou plus faible, le pénitent reçoit une grâce plus ou moins grande. Leur chute leur est profitable, parce qu'ils se relèvent plus humbles et deviennent mieux instruits. Les clercs contumaces doivent être corrigés par leurs évêques, autant que le rang de leur dignité le permet, de telle façon qu'une fois corrigés par la pénitence, ils reçoivent de nouveau leur grade hiérarchique et leur dignité. Le saint roi David, lui aussi, a fait pénitence de crimes dignes de mort, et cependant il est resté sur son trône. De même, le bienheureux Pierre est demeuré Apôtre, bien qu'avec des larmes très amères il ait fait pénitence pour avoir renié le Seigneur.

L'effet des œuvres vertueuses faites en état de charité est de nous conduire à la vie éternelle. Cet effet est empêché par le péché mortel qui, commis après les œuvres, nous enlève la grâce. C'est de cette façon que les œuvres vertueuses faites en état de charité sont dites "mortifiées" par le péché mortel qui les suit.

**Celui qui se relève par la pénitence dans un degré de charité inférieur au précédent, recevra la récompense essentielle selon la mesure de charité où il se trouvera à sa mort.** Les œuvres sont dites encore "mortes" en raison de ce qui leur manque : parce qu'elles n'ont pas cette vie spirituelle qui vient de la charité par laquelle l'âme est unie à Dieu, recevant de Dieu la vie comme le corps la reçoit de l'âme. C'est de cette façon que la foi, sans la charité, est dite "morte", selon S. Jacques (2, 20) : "La foi sans les œuvres est morte." C'est aussi de cette façon qu'on appelle mortes toutes les œuvres bonnes par leur genre, qui sont faites sans la charité, en tant qu'elles ne procèdent pas du principe de la vie.

**Voici donc ce qui est requis de la part du pénitent :**

- **qu'il veuille donner compensation, et cette volonté, c'est la contrition ;**
- **qu'il se soumette au jugement du prêtre tenant la place de Dieu, et c'est ce qui se fait dans la confession ;**
- **qu'il donne la compensation fixée par la sentence du ministre de Dieu, et c'est ce qui se fait dans la satisfaction.**

**C'est ainsi qu'on distingue trois parties dans la pénitence : la contrition, la confession et la satisfaction. Avant le Baptême, il n'y a pas de péché véniel sans péché mortel.**

***Suplt q. 1 a. 1. : La contrition est-elle une douleur voulue de nos péchés jointe à la résolution de nous confesser et de donner satisfaction ?***

**La contrition est "une douleur voulue de nos péchés jointe à la résolution de nous confesser et de donner satisfaction".** Comme le dit le livre de l'Ecclésiastique « le commencement de tout péché est l'orgueil » par lequel l'homme, s'attachant à son propre sentiment, se soustrait aux ordres de Dieu. Il faut donc que ce qui détruit le péché arrache l'homme à son propre sentiment. Or, de celui qui reste persévéramment attaché à son propre sentiment, on dit par métaphore qu'il est inflexible et dur. De là vient qu'on dit quelqu'un brisé, quand il est arraché à son propre sentiment. Or comme la rémission du péché exige que l'homme abandonne complètement toute cette affection pour le péché que son propre sentiment retenait à la manière d'une solide continuité, l'acte par lequel le péché est remis s'appelle métaphoriquement contrition.

**La contrition est « une douleur volontaire du péché, par laquelle le pénitent châtie en lui-même ce qu'il regrette d'avoir commis ».** « La contrition est une componction et une humilité d'esprit accompagnée de larmes et venant du souvenir du péché et de la crainte du jugement ». « La contrition est une humilité d'esprit anéantissant le péché entre l'espérance et la crainte. »

Bien que les péchés aient été volontaires au moment où il nous est arrivé de les commettre, ils ne sont plus volontaires dès que nous en avons la contrition, mais accidents contraires à notre volonté, non pas il est vrai à la volonté que nous avons eue quand nous les voulions, mais à celle que nous avons présentement et par laquelle nous voudrions que ces péchés n'aient jamais existé. Bien que toute la peine puisse être remise par la contrition, la confession et la satisfaction restent cependant nécessaires, soit parce que l'homme ne peut pas être certain que la contrition ait été suffisante pour tout effacer, soit aussi parce que la confession et la satisfaction sont de précepte. On deviendrait donc transgresseur du précepte, en refusant de se confesser et de satisfaire.

Parfois l'ignorance ne supprime pas complètement le volontaire et alors elle n'excuse pas complètement du péché ; elle en diminue seulement la gravité. Dans toutes les vertus, le premier moteur est la prudence qu'on appelle la conductrice des vertus. Toute vertu morale a donc, en plus de son mouvement propre, quelque chose du mouvement de la prudence.

***Suplt q. 3 a. 1 : La contrition est-elle la plus grande douleur qui puisse être dans la nature ?***

L'amour de charité, sur lequel est fondée la douleur de contrition, est le plus grand des amours. La douleur de contrition doit donc être, elle aussi, la plus grande des douleurs. Si donc le mal est plus grand, plus grande doit être la douleur.

Or la fin dernière nous plaît par-dessus tout, puisque c'est pour cette fin dernière, que nous désirons tout le reste. D'où le péché, qui nous détourne de cette fin dernière, doit nous déplaire par-dessus tout. Il s'en suit que la douleur provenant d'une lésion sensible est plus grande dans la sensibilité que celle qui peut s'éveiller sous le retentissement de la douleur de raison.

Le degré de déplaisir qu'on a d'une chose doit correspondre au degré de la malice de cette chose. Or la malice du péché mortel se mesure à la dignité de Celui qu'il outrage et au mal qu'il fait à celui qui pèche. De plus, l'homme devant aimer Dieu plus que lui-même, il doit, dans sa faute, haïr l'offense de Dieu plus que le mal que cette faute lui fait à lui-même. Mais c'est surtout en le séparant de Dieu, que la faute nuit au pécheur, et, de ce point de vue, cette séparation d'avec Dieu, qui est une peine, doit plus déplaire que la faute elle-même en tant qu'elle nous cause ce mal. D'où, le plus grand dommage étant celui qui nous prive du plus grand bien, la plus grande des peines est la séparation d'avec Dieu.

Bien que tout péché mortel nous détourne de Dieu en nous enlevant la grâce, cependant l'un nous éloigne de Dieu plus que l'autre, en tant que son désordre est plus en désaccord que celui de l'autre péché, avec l'ordre de la divine bonté.

***Suplt q. 4 a. 1 : La contrition doit-elle durer toute la vie ?***

L'homme doit donc avoir toujours la douleur des péchés, pour en avoir le pardon. Or **le retard que le péché passé a mis à la course de notre vie vers Dieu demeure, puisque nous ne pouvons pas retrouver ce temps du péché qui aurait dû être employé à courir. Il faut donc que, pendant tout le cours de cette vie, la contrition demeure en tant qu'elle est une détestation du péché.**

De même elle doit demeurer en tant que douleur sensible voulue comme peine, par la volonté. L'homme, en effet, ayant mérité, en péchant, une peine éternelle, et péché contre un Dieu éternel, doit du moins en garder la douleur pendant toute son éternité d'homme, c'est-à-dire pendant toute la vie d'ici-bas, quand la peine éternelle a été commuée en peine temporelle. La

crainte servile, que la charité chasse, est en opposition avec la charité, à raison de sa servilité qui s'inquiète surtout de la peine. La douleur de contrition, au contraire, a sa cause dans la charité. **Même quand, par la pénitence, le pécheur revient à son ancien état de grâce et se libère de toute dette de peine, il ne revient jamais à la dignité première de son innocence et par conséquent, il reste toujours en lui quelque chose de son péché passé.** La douleur de contrition, au contraire, répond au mouvement d'aversion d'où la faute reçoit un certain caractère d'infini. De là vient que la contrition doit toujours durer et il n'y a rien d'irrationnel à ce qu'elle demeure, alors que la satisfaction est terminée.

Les âmes qui, après cette vie, sont, reçues dans la patrie, ne peuvent avoir la contrition, puisque la plénitude de leur joie en exclut toute douleur. Les damnés, qui sont en enfer, n'ont également aucune contrition, parce que, tout en ayant la douleur, ils n'ont pas la grâce qui donne à cette douleur sa forme de contrition. Quant aux âmes qui sont en purgatoire, elles ont bien une douleur à laquelle la grâce donne sa forme, mais qui n'est pas méritoire, parce qu'elles ne sont plus en l'état où l'on mérite. C'est en cette vie seulement que peuvent se trouver réunis ces trois éléments de la contrition.

C'est l'amour désordonné, dans le cœur, qui nous fait commettre le péché. Ce sera donc la douleur causée par l'amour ordonné de charité, qui nous déliera du péché, et c'est ainsi que la contrition efface le péché. Le pénitent ne peut jamais être certain que sa contrition soit suffisante pour la rémission de la faute et de la peine et, par conséquent, il est tenu de se confesser et de satisfaire. Il y est d'autant plus tenu que la contrition n'est pas vraie, si elle n'inclut pas la résolution de se confesser si faible que soit la douleur, pourvu que ce soit une douleur de vraie contrition. Elle efface toute faute si le péché est quelque chose de fini du côté du mouvement de conversion par lequel le pécheur se replie sur lui-même, il a quelque chose d'infini du côté du mouvement d'aversion à l'égard de Dieu. **Bien que l'homme puisse éviter en cette vie mortelle le naufrage du péché mortel après le Baptême, il ne peut pas éviter les péchés véniels qui le disposent au naufrage et auxquels la pénitence doit aussi porter remède. La pénitence et par conséquent la confession ont donc encore leur utilité, même pour ceux qui ne pèchent pas mortellement.**

**Il n'appartient pas aux ministres de l'Église de poser de nouveaux articles de foi, d'écarter ceux qui sont déjà promulgués, d'instituer de nouveaux Sacrements ou de supprimer ceux qui ont été institués ; tout cela relève du pouvoir d'excellence qui n'est dû qu'au Christ, fondement de l'Église.** Comme la Confession procède plus de l'espérance que de la crainte, elle s'appuie beaucoup plus sur l'article de la vie éternelle qui donne à l'espérance son objet, que sur l'article du jugement, dont la crainte se préoccupe.

Celui-là seul est ministre des Sacrements qui a pouvoir ministériel sur le vrai Corps du Christ. La satisfaction, qui est l'acte de la justice infligeant une peine, est donc une médecine qui tout à la fois guérit les plaies des fautes passées et préserve des futures. L'homme, qui satisfait, donne donc compensation pour le passé et se garde pour l'avenir.

### ***Suplt q. 13 a. 1. : L'homme peut-il offrir satisfaction à Dieu ?***

La satisfaction est de précepte : « Faites de dignes fruits de pénitence. » Il est donc possible d'offrir satisfaction à Dieu. L'homme devient le débiteur de Dieu à double titre, à raison des bienfaits reçus et à raison des péchés commis.

L'amitié n'exige pas l'équivalence, mais le possible. Il y a d'ailleurs encore en cela une certaine égalité, une égalité de proportionnalité, car entre ce que nous devons à Dieu et Dieu Lui-même, il y a la même proportion qu'entre le tout de ce que nous pouvons et ce même Dieu. C'est ainsi qu'est conservé le formel de la justice.

Il en va de même de la satisfaction. **L'homme ne peut pas offrir satisfaction à Dieu, si le *satis* (le mot *assez*) implique une égalité absolue de valeur ; mais il le peut si la satisfaction n'implique qu'une égalité de proportion, et puisque cela suffit pour qu'il y ait justice, cela suffit aussi pour qu'il y ait satisfaction.**

**De même que l'offense a eu une certaine infinité à cause de l'infini de la divine majesté, ainsi la satisfaction reçoit-elle aussi une certaine infinité de l'infini de la divine miséricorde, en tant que cette satisfaction est informée par la grâce qui fait agréer la compensation possible à l'homme.** Le péché, même quant à son mouvement d'aversion, peut être réparé par la satisfaction, en vertu du mérite du Christ qui a été, d'une certaine manière, infini.

**Le péché originel, bien qu'il soit moins péché que le péché actuel, est cependant un mal plus grave parce qu'il est une infection de la nature elle-même ; c'est pour cela qu'il ne peut pas, comme le péché actuel, être expié par une satisfaction purement humaine.**

Tout péché mettant obstacle à l'amitié de charité qui unit l'homme à Dieu, il est impossible que l'homme satisfasse pour un seul péché en en retenant un autre, pas plus que celui là ne donnerait satisfaction, qui, tout en se prosternant pour demander à son frère pardon du soufflet qu'il lui a donné, lui en donnerait en même temps un pareil. Il faut, dans la satisfaction, qu'une fois l'amitié rétablie, l'égalité de justice, dont le contraire supprime l'amitié, soit aussi rétablie.

***Supt q. 14 a. 4. Les œuvres faites en dehors de l'état de charité méritent-elles quelque bien, au moins un bien temporel ?***

Saint Augustin dit que « le pécheur n'est pas digne du pain qu'il mange ». C'est donc qu'il ne peut rien mériter auprès de Dieu. On appelle mérite, à proprement parler, l'action qui fait qu'on doit en justice donner quelque chose à celui qui l'a posée. D'après cette distinction, il y a deux sortes de mérite :

- celui d'un acte qui donne à son auteur un droit strict à une récompense : c'est le mérite de juste équivalence, *de condigno* :
- celui en vertu duquel le distributeur de récompenses doit, d'après les convenances de sa situation, donner quelque chose : c'est le mérite de convenance, *de congruo*.

Les œuvres faites en dehors de l'état de charité ne méritent donc *de condigno* ni bien éternel, ni bien temporel. Mais comme il convient à la bonté de Dieu de donner quelque perfection à toutes les bonnes dispositions qu'elle rencontre, on dit que les œuvres faites ainsi en dehors de la charité méritent *de congruo* quelque récompense.

A ce titre elles peuvent nous valoir trois sortes de bien : un succès temporel, une disposition à la grâce, une habitude de bonnes œuvres. Le fils, quoi qu'il fasse, ne peut jamais rendre à son père l'équivalent de ce qu'il en a reçu, et par conséquent, le père n'est jamais le débiteur de son fils. Encore moins l'homme peut-il rendre à Dieu une équivalence qui fasse de Dieu son débiteur. Par conséquent **aucune de nos œuvres ne peut être méritoire de par sa propre valeur ; mais elle devient méritoire de par la charité qui met et commun tous les biens des amis.** D'où il suit que si bonne que soit une œuvre faite en dehors de la charité, elle ne saurait donner à l'homme un droit strict de recevoir quelque chose de Dieu. En conséquence, bien que l'œuvre mauvaise mérite sa peine *ex condigno*, l'œuvre bonne faite en dehors de la charité ne mérite pas *ex condigno* sa récompense.

L'adoucissement peut s'entendre d'autre façon en ce sens que le pécheur soit empêché de mériter une aggravation de peine ; et c'est de cette façon que **les œuvres faites en dehors de la charité diminuent les peines de l'enfer.** Premièrement, l'homme, en les faisant, évite la culpabilité du péché d'omission. Deuxièmement, les œuvres de ce genre disposent l'homme au bien, en sorte que les péchés qu'il commet, sont faits avec moins de mépris de la loi ; bien plus, elles le préservent de beaucoup de péchés. Quoique du côté de Dieu, rien du bien divin ne puisse être enlevé, le pécheur cependant s'efforce, autant qu'il est en son pouvoir, d'enlever quelque

chose à Dieu. Il faut donc, pour qu'il y ait compensation, que la satisfaction enlève quelque chose au pécheur, au profit de l'honneur de Dieu.

***Suplt q. 15 a. 2. Les peines de la vie présente sont-elles satisfactoires ?***

Les châtiments de cette vie nous purifient de nos péchés et sont satisfactoires. Si donc le patient, auquel Dieu inflige des châtiments, les fait siens de quelque façon, ils reçoivent le caractère de satisfaction. Or il les fait siens en tant qu'il les accepte pour la purification de ses péchés, les utilisant en patience. Si, au contraire, il proteste, avec impatience, contre ces châtiments, il ne les fait siens d'aucune façon et ils n'ont, en conséquence aucun caractère de satisfaction, mais seulement celui de peine vindicative.

Bien que ces châtiments ne soient pas eux-mêmes en notre pouvoir, il dépend de nous de nous en servir en patience ; c'est ainsi que faisant de nécessité vertu, nous pouvons les rendre méritoires et satisfactoires. « Le même feu qui fait briller l'or fait fumer la paille » nous dit saint Grégoire (saint Augustin dans la *Cité de Dieu*). C'est ainsi que les mêmes châtiments purifient les bons et rendent les mauvais plus coupables par impatience. C'est pourquoi les châtiments ne sont satisfaction que pour les bons, bien qu'ils soient communs aux bons et aux méchants.

Les châtiments sont toujours en relation avec une faute passée, mais parfois avec une faute de nature et non pas avec une faute personnelle. Si, en effet, il n'y avait pas de faute dans la nature humaine, il n'y aurait pas eu de ces épreuves temporelles. Mais à cause de la faute originelle de nature, Dieu inflige des peines temporelles à certaines personnes, sans qu'elles aient été personnellement en faute, pour leur donner le mérite de la vertu et les garder du péché futur. Ces deux éléments sont nécessaires à l'œuvre satisfactoire. Elle doit être une œuvre méritoire pour rendre honneur à Dieu, et une œuvre gardienne de la vertu, pour qu'elle nous préserve des péchés futurs.

***Suplt q. 15 a. 3. Les œuvres satisfactoires sont-elles bien énumérées, quand on en compte trois : l'aumône, le jeûne et la prière ?***

La satisfaction doit être telle, qu'elle nous enlève quelque chose au profit de l'honneur de Dieu. Or nous n'avons que trois genres de biens, ceux de l'âme, ceux du corps et ceux de la fortune ou biens extérieurs.

- Nous nous enlevons quelque chose des biens de la fortune par l'aumône,
- et des biens du corps par le jeûne.
- Quant aux biens de l'âme, nous ne devons pas nous les enlever en touchant à leur essence ou en les diminuant, puisque c'est par eux que nous sommes agréables à Dieu, mais en les soumettant totalement à Dieu, ce qui se fait par la prière.

Ces racines du péché sont au nombre de trois, d'après saint Jean : « La concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie ». **Le jeûne combat la concupiscence de la chair ; l'aumône, la concupiscence des yeux ; et la prière, l'orgueil de la vie**, comme le dit saint Augustin commentant saint Matthieu.

Cela s'harmonise aussi très bien avec cet autre caractère de la satisfaction, qui est de fermer l'entrée de notre âme aux suggestions du péché. **Tout péché en effet est commis contre Dieu, contre le prochain ou contre nous-mêmes. Aux premiers s'oppose la prière, aux seconds l'aumône, aux troisièmes le jeûne.** Saint Grégoire : « tandis que grandit en nous la force de l'amour intérieur, la force de la chair en est certainement affaiblie ».

Au lieu de l'acte qu'elle exerce en ce monde, la vertu de pénitence en aura un autre, l'action de grâces rendue à Dieu pour la miséricorde qui pardonne le péché. La crainte engendre un certain mouvement de pénitence, mais qui n'est pas la vertu.

Il en va de même de celui qui, par la contrition, a déjà obtenu la rémission de son péché quant à la faute et par conséquent quant à sa dette de peine éternelle remise avec la faute en vertu des clefs qui tiennent leur efficacité de la passion du Christ ; il obtient (dans la réception actuelle du Sacrement de pénitence) une augmentation de grâce et une remise de la peine temporelle, dont la dette demeure après la rémission de la faute. Cette remise n'est pas totale, comme dans le Baptême, mais seulement partielle.

## L'ORDRE

Il y a deux clefs.

- Le pouvoir de l'une s'étend, sans intermédiaire, jusqu'au ciel lui-même, écartant, par la rémission des péchés, les obstacles qui ferment l'entrée du ciel ; **c'est la clef de l'Ordre, que seuls les prêtres peuvent avoir, parce qu'eux seuls sont chargés directement des relations du peuple avec Dieu.**
- L'autre clef est celle dont le pouvoir ne s'étend pas directement jusqu'au Ciel lui-même, mais n'y atteint que par l'intermédiaire de l'Église militante par laquelle on va au Ciel. Elle exclut le pécheur, de la société de l'Église ou l'y admet par l'excommunication ou l'absolution ; c'est ce qu'on appelle **la clef de la juridiction**, au for contentieux.

La prière d'intercession que le mauvais prêtre fait en son nom personnel n'a aucune efficacité ; mais celle qu'il fait comme ministre de l'Église est efficace en vertu des mérites du Christ. Pour absoudre du péché il faut un double pouvoir, un pouvoir d'Ordre et un pouvoir de juridiction. L'on ne peut en effet être excommunié de façon juste que pour une faute mortelle, qui déjà a séparé de la charité, même si l'on n'était pas excommunié. Quant à une excommunication injuste, elle ne peut ôter à personne la charité, puisque celle-ci est de ces biens majeurs dont personne ne peut être dépouillé contre sa volonté. Tous les péchés sont connexes dans l'aversion de la volonté à l'égard de Dieu, aversion qui rend impossible la rémission des péchés ; c'est pourquoi un péché ne peut être remis sans l'autre. Les excommunications au contraire n'ont pas une telle connexion. Quiconque a la charité participe, même sans indulgences, à tous les biens qui peuvent se faire.

Essentiellement c'est la diversité dans la grâce qui fait la hiérarchie angélique. Les ordres des anges, en effet, dépendent de leur participation aux biens divins et de leur communion à la gloire, gloire qui se mesure à la grâce dont elle est comme la fin et d'une certaine manière l'effet.

Les ordres de l'église militante, au contraire, dépendent de la participation et de la communion aux Sacrements qui sont cause de la grâce et, en un sens, la précèdent. L'Ordre est un signe par lequel l'Église confère un pouvoir spirituel à celui qui est ordonné. Les Sacrements de la loi nouvelle réalisent ce qu'ils signifient. **Si Dieu confère un pouvoir à quelque créature, Il lui donne en même temps ce qui est nécessaire pour exercer convenablement ce pouvoir. Pour exercer convenablement le ministère de l'Ordre, ce n'est pas seulement une vertu quelconque qui est requise, mais bien une vertu éminente. Ceux qui reçoivent le Sacrement de l'ordre sont, de ce fait, mis à la tête des fidèles ils doivent aussi être les premiers par le mérite de leur sainteté.**

### *Suptl q. 36 a. 1. La sainteté de vie est-elle requise chez ceux qui doivent recevoir les ordres ?*

Celui qui est pris en quelque vice ne doit pas être accepté pour le ministère de l'ordre. Il est tout à fait nuisible à l'Église de Dieu que les laïcs soient meilleurs que les clercs. Ainsi dans le monde divin, nul ne doit prétendre au rôle de chef, si sa vie n'est pas tout entière informée de

divin, s'il n'est pas totalement à la ressemblance de Dieu ». La sainteté de vie est donc requise, pour satisfaire au précepte.

**Le prêtre a deux fonctions, l'une, principale, a pour objet le corps réel du Christ ; l'autre, secondaire, le corps mystique du Christ. Cette seconde fonction dépend de la première et non réciproquement.** Mieux vaudrait un petit nombre de bons ministres qu'un plus grand nombre de ministres mauvais. La loi prescrit d'accomplir saintement ce qui est saint.

### *Suppl q. 37 a. 2. Compte-t-on sept ordres ?*

Les ordres de l'Église sont établis en vue des fonctions hiérarchiques. Or, **celles-ci sont seulement au nombre de trois : purifier, illuminer, perfectionner.** Le Sacrement de l'Ordre a pour fin le Sacrement de l'Eucharistie, le Sacrement des Sacrements. On trouvera donc la distinction des ordres dans leur rapport avec l'Eucharistie : le pouvoir d'ordre en effet a pour objet, ou la consécration de l'Eucharistie elle-même, ou quelque fonction relative au Sacrement d'Eucharistie.

Dans le premier cas, c'est l'ordre des Prêtres : aussi à leur ordination reçoivent-ils le calice avec le vin et la patène avec le pain, recevant le pouvoir de consacrer le Corps et le sang du Christ. Le ministre prête son concours au prêtre dans la dispensation du Sacrement, mais non dans sa consécration, réservée au prêtre seul : tel est l'office du diacre.

Puis, le ministère dont la fonction est de préparer la matière du Sacrement dans les vases sacrés destinés à la contenir : c'est l'office des sous-diacres. Aussi les Sentences disent-elles que les sous-diacres portent les vases du corps et du sang du Seigneur et placent sur l'autel la matière de l'oblation ; c'est pourquoi, à leur ordination, ils reçoivent le calice, mais vide, de la main de l'évêque.

Enfin, le ministère dont le rôle est de présenter la matière du Sacrement : celui de l'acolyte. Comme le notent les Sentences, il garnit les burettes de vin et d'eau ; à son ordination il reçoit une burette vide.

Denys compte trois sortes d'impurs :

- les uns qui, refusant de croire, sont totalement infidèles ; et ceux-ci doivent être absolument écartés de l'assistance aux mystères et de l'assemblée des fidèles : ce soin appartient au portier.
- D'autres veulent croire, mais ils ne sont point instruits, ce sont les catéchumènes ; à leur enseignement est préposé l'ordre des lecteurs.
- D'autres enfin sont des fidèles instruits de leur foi, mais paralysés par le pouvoir du démon, ce sont les énergumènes, pour lesquels est institué l'ordre des exorcistes.

La supériorité d'un ordre sur un autre, provient de ce que sa fonction est ordonnée de plus près au Sacrement de l'Eucharistie. Celui-là pèche, qui participe aux Sacrements avec un hérétique exclu de l'Église. La femme n'est pas servante de l'homme, aussi n'a-t-elle pas été créée des pieds de l'homme. La couronne est le symbole de la royauté, et, par sa forme circulaire, de la perfection. Or ceux qui sont voués au service de Dieu sont revêtus d'une dignité royale et sont tenus à une, grande perfection de vertu. Elles leur conviennent aussi en raison de l'ablation des cheveux à la partie supérieure de la tête, par la rasure indiquant que leur esprit ne doit pas être distrait de la contemplation des vérités divines par les occupations temporelles ; à la partie inférieure par la tonsure, pour signifier que leurs sens ne doivent plus être retenus par les plaisirs temporels. Saint Grégoire l'affirme : « Est criminel l'attachement à la fortune, non la fortune ».

**Le prêtre exerce une double fonction : l'une principale, consacrer le corps du Christ ; l'autre secondaire, préparer le peuple de Dieu à la réception de ce Sacrement. Le pouvoir du prêtre auquel ressortit la première fonction ne dépend d'aucun autre, si ce n'est du**

**pouvoir divin ; tandis que celui qui commande à la seconde fonction est en dépendance d'un pouvoir supérieur humain.**

Le prêtre est la figure du Christ. Il appartient à l'évêque de vouer les personnes et les choses au culte divin, régissant ainsi, de quelque manière comme le Christ, le culte divin ; ce qui lui vaut à titre spécial d'être appelé, comme le Christ, l'époux de l'Église. Tout ordre converge vers le Sacrement d'Eucharistie. Et **puisque l'évêque n'a pas, vis-à-vis de ce Sacrement, un pouvoir supérieur à celui du prêtre, à ce point de vue l'épiscopat n'est pas un ordre.**

## **LE MARIAGE**

**Il est nécessaire au bien commun de toute la société humaine que certains hommes se consacrent à la contemplation, et celle-ci, par ailleurs, n'a pas de plus grand obstacle que le Mariage.** Il y a des occupations bonnes qui, ayant pour objet les choses de ce monde, distraient l'âme et la rendent incapable de s'unir au même instant à Dieu ; et c'est ce qui se produit dans l'union charnelle dont le plaisir intense empêche l'âme de s'élever vers Dieu. Pour cette raison, ceux dont l'office consistait à s'adonner à la contemplation des choses divines ou à remplir des fonctions sacrées devaient s'abstenir de rapports avec leurs épouses. Ce serait un péché véniel que d'accomplir cet acte pour le plaisir, tout en demeurant dans les limites du mariage et en ne désirant d'autre femme que son épouse.

Tout mouvement de la nature réglé par la raison est un acte de vertu. S'il est désordonné, c'est un acte de concupiscence. Tout Sacrement de la loi nouvelle produit ce qu'il signifie. **Quand Dieu, en effet, donne un pouvoir ou une faculté, Il donne en même temps les secours nécessaires au bon emploi de ce pouvoir.** Ces causes que sont les Sacrements sont des signes efficaces : ils produisent ce qu'ils signifient. **Le plus grand de tous les maux c'est le péché. Rien ne peut donc contraindre à le commettre l'homme résolu : il doit plutôt mourir que de se résigner à une mauvaise action.** Tout ce qui empêche donc le d'être perpétuel annule le mariage. La violence est un empêchement au mariage.

L'union de l'homme et de la femme cause du tort à la raison, car, d'un côté la délectation sensuelle est si véhémement que la raison absorbée par le plaisir ne peut plus comprendre quoi que ce soit, et d'un autre côté, les tribulations inévitables de la chair accablent les époux de soucis matériels. Aussi, le choix du mariage ne peut devenir raisonnable que moyennant la compensation de certains avantages qui rendront vertueuse pareille union, et tels sont les biens du mariage qui rendent celui-ci légitime et honnête. La fidélité, l'enfant, le Sacrement.

Parmi les biens du Mariage, dans le bien des enfants, fin principale du mariage, se trouve inclus le bien de la vie commune, but secondaire de l'union matrimoniale. L'indissolubilité, propriété du Sacrement, fait partie de la définition déjà donnée du mariage, mais non l'enfant ni la fidélité. Le Sacrement est donc le bien principal du Mariage. La perfection de la grâce est plus excellente que la perfection de la nature. **Le Mariage ne se réalise jamais sans l'indissolubilité, alors qu'il peut exister sans qu'il y ait enfant et fidélité.** Dans l'ordre de l'intention, la fin vient en premier lieu, mais dans l'ordre d'exécution, elle se réalise au dernier instant.

### ***Supt Q49 a. 5. Sans les biens du Mariage, l'acte conjugal peut-il se justifier ?***

Supprimer la cause c'est supprimer l'effet. Or **les causes qui justifient l'acte conjugal sont les biens du mariage. Si ces derniers font défaut, l'acte conjugal ne peut donc se justifier.** En outre, cet acte ne diffère de la fornication que par les biens du mariage. Or l'acte sexuel de la fornication est toujours mauvais. **Si on ne se propose donc pas les biens du mariage, on commettra toujours un péché en accomplissant l'acte conjugal.** Restent donc deux raisons pour lesquelles les époux peuvent accomplir l'œuvre de chair : avoir des enfants ou rendre le

devoir conjugal. Les époux qui agiront autrement commettront un péché, au moins un péché véniel

Il ne s'ensuit pas que l'inclination naturelle soit mauvaise ; mais elle est imparfaite quand elle n'est pas ordonnée ultérieurement à l'un des biens du mariage. Rendre le devoir conjugal pour préserver le conjoint de la fornication n'est pas un péché, car c'est s'acquitter du devoir conjugal. Mais l'accomplir pour ne pas s'exposer soi-même à la fornication, c'est faire une chose superflue et commettre un péché véniel. Le mariage n'a été institué pour ce but que par indulgence, et l'indulgence suppose l'existence des péchés véniels. Un homme s'est rendu inapte aux fonctions spirituelles quand il est devenu tout charnel par ses plaisirs voluptueux.

Les empêchements qui suppriment une condition essentielle du mariage ont pour effet de le rendre nul. Non seulement ils s'opposent à la célébration du mariage mais ils diriment celui qui a été déjà célébré. Ces empêchements sont énumérés dans la proposition suivante : **l'erreur, la condition, le vœu, la parenté, le crime, la disparité de culte, l'ordre, le lien, l'honnêteté, l'affinité, l'impuissance** sont des obstacles qui empêchent les associations conjugales de se créer, ou les brisent si elles sont déjà contractées.

Une chose reçue revêt la condition de l'être qui la reçoit, non de celui qui la donne. **Le but principal du mariage consiste à élever les enfants dans le culte de Dieu.** Comme cette éducation est l'œuvre commune du père et de la mère, tous deux voudront élever leurs enfants dans le service du Dieu auquel adhère leur foi. Mais s'ils ne professent pas la même religion, ils poursuivront chacun un but opposé. L'enfant doit parvenir à deux perfections différentes : la perfection naturelle tant du corps que de l'âme, que l'enfant atteindra en suivant la loi naturelle, et la perfection de la grâce. **Un vrai mariage peut donc exister entre infidèles mais il n'atteint pas sa dernière perfection comme le mariage entre chrétiens.** L'ordre naturel demande, en effet, que chacun se perfectionne d'abord lui-même avant de communiquer à autrui sa propre perfection. Tel est également l'ordre de la charité qui perfectionne la nature. Si on n'est pas obligé de prier à chaque heure du jour de fête, on doit cependant se tenir toute la journée en état de le faire.

### *Suplt Q65 a. 1. La polygamie est-elle contraire à la loi naturelle ?*

Genèse : « Ils seront deux dans une seule chair ». La monogamie est donc bien de droit naturel. Parmi les animaux l'homme a ceci de particulier qu'il connaît la notion de fin et le rapport des opérations à leur fin. Aussi a-t-il reçu une connaissance naturelle qui le dirige pour agir convenablement, et qu'on appelle loi naturelle, ou droit naturel, alors que chez les autres animaux on lui donne le nom d'estimative naturelle.

Lorsqu'une action ne convient pas à la fin parce qu'elle empêche absolument la réalisation de la fin principale, elle est directement interdite par la loi naturelle, en vertu des premiers principes de cette loi. Si, au contraire, une action ne convient pas à la fin secondaire de quelque manière que ce soit, ou même à la fin principale parce que, à cause d'elle, la réalisation en est plus difficile ou obtenue d'une manière moins convenable, cette action est interdite, non pas par les premiers préceptes de la loi naturelle, mais par les préceptes seconds, qui dérivent des premiers, à la manière dont, dans l'ordre spéculatif, les conclusions tirent leur certitude de principes évidents par eux-mêmes ; et c'est à ce titre que l'on déclare cette action contraire à la loi naturelle.

Or, **le Mariage a pour fin principale la procréation et l'éducation des enfants.** Aristote remarque, en outre, que, chez les hommes seuls, le mariage a pour fin secondaire la mise en commun des travaux nécessaires à la vie. C'est pour cela que les époux se doivent une fidélité réciproque, qui est un des biens du Mariage. **Le mariage entre chrétiens a encore une autre fin, qui est de symboliser l'union du Christ et de l'Église,** et c'est pourquoi le Sacrement est également compté parmi les biens du Mariage.

La première fin convient donc au mariage de l'homme considéré comme animal, la seconde à l'homme en tant qu'homme, la troisième en tant que chrétien. La pluralité des épouses ne supprime pas complètement, ni même n'empêche en quelque façon, la fin première du mariage, puisqu'un seul mari suffit pour féconder plusieurs épouses et élever leurs enfants. Par contre, si elle n'est pas un obstacle absolu à la fin secondaire du mariage, elle en gêne cependant considérablement la réalisation. La paix peut, en effet, difficilement régner dans une famille où plusieurs épouses sont unies à un seul mari, car il ne pourra pas les satisfaire toutes selon leur désir. Quant à la troisième fin du Mariage, la polygamie la supprime totalement, puisque, comme le Christ est un, l'Église elle aussi est une. De tout ce qui vient d'être dit, il résulte donc que la polygamie est contraire à la loi naturelle sous un rapport, et ne lui est pas opposée sous un autre.

**Par le Mariage, le mari ne donne pas à son épouse un pouvoir absolu sur son corps, mais un pouvoir limité à ce qu'exige le Mariage.** Envisagé au contraire comme remède à la concupiscence, et c'est là sa fin secondaire, le Mariage exige que le devoir conjugal soit en tout temps rendu à celui qui le demande. Quant à l'éducation, elle est rendue totalement impossible, car, si une femme avait plusieurs maris, on ne pourrait plus savoir avec certitude quel est le père de l'enfant, et cependant les soins du père sont nécessaires pour assurer l'éducation de celui-ci. C'est pour cela qu'aucune loi ni coutume n'ont jamais autorisé la polyandrie, tandis qu'elles ont parfois permis la polygamie.

La polygamie est contraire, non pas aux premiers préceptes de la loi naturelle, mais aux préceptes secondaires qui sont comme des conclusions découlant des premiers. **Quiconque use du commerce charnel pour le plaisir qui y est attaché, sans le référer à la fin que la nature a en vue, agit donc contre la nature. Il en va de même lorsqu'il s'agit de relations sexuelles qui ne sont pas susceptibles d'être ordonnées à cette fin d'une manière convenable.**

## **LES FINS DERNIERES**

L'âme s'est faite l'esclave du corps en cédant à ses convoitises coupables. Il est donc juste qu'elle devienne comme le souffre-douleur d'une créature matérielle. **C'est dans l'ordre, que l'âme qui, par le péché, s'est faite l'esclave des choses corporelles pour jouir, le soit aussi pour être punie.** Les deux éléments du péché actuel se retrouvent dans le péché originel : **l'aversion de Dieu correspond la privation de la justice originelle, à la conversion vers les biens créés correspond la concupiscence.** Le péché originel ne mérite donc pas la peine du sens. **Ne pas voir Dieu est la punition spécifique et unique du péché originel dans l'autre vie.**

*Suplt q. 70-1 a. 2 : La peine du dam fait-elle souffrir l'âme des enfants morts sans Baptême ?*

L'âme des enfants mors sans Baptême n'éprouve aucune souffrance extérieure. Je dis donc que tous les hommes ayant l'usage de leur libre arbitre sont capables d'obtenir la vie éternelle, puisqu'ils peuvent se préparer à la grâce qui en est le moyen. Dès lors, s'ils y manquent, ils concevront une souveraine douleur d'avoir perdu ce qu'ils pouvaient posséder. Or, cette capacité a toujours fait défaut aux enfants : la vie éternelle ne leur était point due de par leur nature dont elle dépasse totalement les exigences, et, par ailleurs, ils ne pouvaient faire aucun acte personnel, méritoire d'un si grand bien. Donc, **ils ne s'affligent en aucune façon de ne pas voir Dieu, et, d'autre part, ils se réjouissent d'avoir une large part au bien dont Dieu est la source et de posséder tous les dons naturels qu'ils tiennent de Lui.**

***Suplt q. 70-2 a. 1 : Y a-t-il un purgatoire après cette vie ?***

Il est écrit au livre des Macchabées : « C'est une sainte et salutaire pensée que de prier pour les défunts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés ». Même affirmation chez saint Grégoire de Nysse : « Celui qui est dans l'amitié du Christ, et qui n'a pas achevé de se purifier de ses péchés en ce monde, en sera purifié, au sortir de cette vie, dans les flammes du Purgatoire. »

**S'il est vrai que la contrition efface la faute, mais ne remet pas totalement la peine due au péché ; s'il est vrai que les péchés mortels peuvent être pardonnés sans que les péchés véniels le soient toujours en même temps ; s'il est vrai que la justice de Dieu exige qu'une peine proportionnée rétablisse l'ordre bouleversé par le péché : il faut conclure que celui qui meurt, contrit et absous de ses péchés, mais sans avoir pleinement satisfait pour eux, doit être puni dans l'autre vie.**

Un défaut quelconque empêche le bien d'être parfait ; mais la présence d'un certain bien n'empêche pas le mal d'être parfait, puisque, au contraire, c'est la condition même de son existence. Dès lors, le péché véniel empêche celui qui est en état de grâce d'atteindre le bien parfait, la vie éternelle, aussi longtemps qu'il n'en est pas purifié. Par contre, un certain bien coexistant avec le péché mortel n'empêche pas celui-ci d'entraîner immédiatement au mal suprême. Celui donc qui meurt en état de péché mortel n'a droit à aucune récompense ; celui qui meurt en état de grâce peut avoir à subir une peine, car la charité ne détruit pas tout le mal qui se trouve dans l'âme, mais seulement le mal qui lui est incompatible.

**Il y a deux peines en purgatoire : la peine du dam, l'ajournement de la vue de Dieu ; la peine du sens, le tourment infligé par le feu. Le moindre degré de l'une comme de l'autre surpasse la peine la plus grande que l'on puisse endurer ici-bas.**

***Suplt q. 71 a. 1 : Les suffrages d'un fidèle peuvent-ils être utiles à un autre ?***

Tous les fidèles unis par la charité « ne font qu'un seul corps, qui est l'Église ». Mais, dans un même corps, les membres s'aident les uns les autres. De plus, **nos actes peuvent obtenir ce double effet d'une double manière par mode de mérite, par mode de prière** ; et ces deux modes diffèrent en ce que le premier repose sur la justice, le second, sur la seule libéralité de Celui que l'on prie.

S'il s'agit d'un état, personne ne peut l'obtenir pour un autre par mode de mérite, en ce sens qu'il est impossible que, par mes bonnes œuvres, un autre mérite la vie éternelle. En effet, l'état de gloire est accordé à chacun selon sa capacité, selon les dispositions qui proviennent de ses actes et non de ceux d'autrui. Mais, par mode de prière, on le peut, tant que le terme n'est pas atteint ; par exemple, on peut obtenir pour un autre l'état de grâce. Puisque l'efficacité de la prière dépend de la libéralité de Dieu que l'on prie, elle peut donc s'étendre à tout ce que la toute-puissance divine peut réaliser, en harmonie avec l'ordre providentiel.

S'il s'agit de quelque chose d'accessoire à un état, on peut l'obtenir pour un autre non seulement par mode de prière, mais encore par mode de mérite ; et cela en vertu d'une communication dans le principe radical de l'œuvre, qui est la charité pour les œuvres méritoires. De là vient que chacun de ceux qui sont unis ensemble par la charité bénéficie des bonnes œuvres de tous ; chacun, cependant, selon l'état où il est : c'est ainsi qu'au ciel chacun des élus se réjouit du bonheur de tous les autres. C'est ce qu'exprime l'article du Symbole : « la communion des saints ».

La vie éternelle n'est accordée qu'en récompense d'œuvres personnelles. Si on l'obtient pour un autre, c'est toujours à la condition qu'il la méritera par ce qu'il fera lui-même : les prières lui valent la grâce, dont le bon usage lui mérite la vie éternelle. Il n'est donc pas contraire à la justice de Dieu que quelqu'un bénéficie des bonnes œuvres de ceux qui lui sont

unis par la charité ou des bonnes œuvres faites à son intention. La justice humaine elle-même permet qu'un homme satisfasse à la place d'un autre.

Le lien de la charité, qui unit entre eux les membres de l'Église, n'embrasse pas seulement les vivants, mais aussi les morts qui ont quitté ce monde en état de charité ; car celle-ci ne cesse pas avec la vie, puisque saint Paul l'affirme « La charité ne passera jamais ». **S'ils étaient en état de grâce, leurs suffrages n'en vaudraient que mieux, puisque la valeur en serait doublée.**

**Dieu ne réserve pas Sa bonté pour les justes, mais Il l'étend aux pécheurs, non pas à cause de leurs mérites, mais à cause de Sa miséricorde.** La condition de l'utilité des suffrages, c'est l'union de charité et la direction d'intention entre les vivants et les défunts. Les œuvres les plus utiles sont donc celles qui contiennent davantage de l'une ou de l'autre. **A la charité se rapporte principalement le Sacrement de l'Eucharistie, qui est le Sacrement de l'unité entre les membres de l'Église, puisqu'il contient celui qui fait l'unité et la solidité de l'Église tout entière, c'est-à-dire le Christ. L'Eucharistie est donc comme la source ou le lien de la charité.**

Parce que Dieu est juste Il n'exige de la faiblesse que ce qu'elle peut donner ; parce qu'Il est sage, Il trouve le moyen de combler les indigences. Ce n'est point par impuissance que Dieu se sert des causes secondes, mais pour une plus grande perfection de l'univers et une communication plus variée du bien divin, du fait que certains êtres reçoivent de Dieu non seulement d'être bons en eux-mêmes, mais d'être cause que d'autres le soient. Ce que Dieu veut absolument s'accomplit toujours ; à moins qu'il ne s'agisse de cette volonté que nous appelons antécédente, selon laquelle, par exemple, « Il veut le salut de tous les hommes », et qui ne s'accomplit pas toujours. Il n'est donc pas étonnant que ce que les saints veulent de cette même espèce de volonté ne s'accomplisse pas non plus toujours.

**Quels sont les signes qui doivent arriver à ce Jugement, ou non loin de là ? Les voici :**

- l'arrivée d'Elie de Thesbé,
- la conversion des Juifs,
- la persécution de l'Antéchrist,
- le jugement du Christ,
- la résurrection des morts,
- la séparation des bons et des méchants,
- l'embrassement du monde et son renouvellement.

**En cette vie, les méchants comme les bons sont conformes au Christ par l'humanité, mais non par la grâce. Tous aussi lui seront conformés par la vie naturelle qui sera rendue à tous ; mais les bons seuls Lui ressembleront par la gloire.**

L'unique remède à la mort spirituelle, c'est la grâce donnée par Dieu ; l'unique remède à la mort corporelle, c'est la résurrection opérée par Dieu. Aucune révélation n'est faite au sujet du jugement, afin que tous les hommes se tiennent toujours prêts à paraître devant le Souverain Juge. Dans l'homme, la même âme est à la fois, raisonnable et sensitive. L'âme, dans ses relations avec le corps, n'est pas seulement cause formelle et finale, mais encore cause efficiente. Toute chose est vraie dans la mesure où elle est être. En effet, une chose est vraie quand elle est en elle-même, en acte, telle qu'elle est en celui qui la connaît.

Ce qui rend la vieillesse digne de respect, ce n'est pas l'état du corps, qui a perdu sa perfection, mais la sagesse de l'âme, qui est censée grandir avec les ans. Quoi qu'il en soit de la nature individuelle, la nature, prise dans son ensemble, requiert l'un et l'autre sexe pour la perfection

de l'espèce humaine sans que, d'ailleurs, au Ciel, l'un soit inférieur à l'autre. Les plaisirs spirituels sont délectables par eux-mêmes et désirables pour eux-mêmes, et donc seuls exigés par la béatitude.

Le corps est d'abord soumis à l'âme, comme la matière l'est à la forme. Il est impossible, même par miracle, qu'un corps soit localisé en plusieurs lieux ; le Corps du Christ est dans l'hostie, mais sans y être localisé. Par contre, il est possible, par miracle, que deux corps soient dans le même lieu. Certains attribuent la subtilité à la quintessence ; mais nous avons réfuté à plusieurs reprises cette théorie. Il est plus raisonnable de la faire dépendre de l'âme qui communique au corps la gloire dont elle jouit elle-même.

La gloire du corps ne détruira pas sa nature, mais la perfectionnera. Le mal, s'il n'était que mal, se détruirait lui-même. La pauvreté correspond au pouvoir judiciaire en tant qu'elle est la première disposition pour la perfection. Le pouvoir judiciaire a été conféré au Christ homme en récompense de l'humilité manifestée dans Sa passion. **Il y répandu Son Sang d'une manière suffisante pour tous les hommes, bien qu'Il n'ait pas réalisé en tous le salut, à cause des obstacles trouvés en certains.** Il convient donc que tous les hommes soient rassemblés pour le jugement, afin de contempler Son exaltation dans Sa nature humaine, en laquelle Il a été constitué par Dieu juge des vivants et des morts.

**La punition est l'effet de la justice, tandis que la récompense est celui de la miséricorde. Dans le premier avènement, Il était venu pour réparer pour nous auprès du Père : Il apparaissait donc sous notre forme d'infirmité. Dans le second avènement, Il viendra pour accomplir la justice du Père parmi les hommes ; Il devra alors manifester la gloire qui Lui vient de la communion avec le Père ; Il se montrera donc sous la forme glorieuse.**

Tout ce qui est reçu en quelqu'un est reçu selon le mode de celui qui reçoit, et non selon le mode de ce qui est reçu. La créature conduit à la connaissance de Dieu surtout par sa beauté et sa splendeur, qui manifestent la sagesse de Celui qui l'a faite et la gouverne. « Maintenant, nous voyons dans un miroir, d'une manière mystérieuse, mais alors nous verrons face à face. » Ce qui se voit face à face se voit dans son essence. Les saints dans la patrie verront donc Dieu dans Son essence.

Selon la foi, nous tenons que la fin ultime de la vie humaine est la vision de Dieu : notre intelligence parviendra à voir l'essence divine. Notre intelligence est faite pour abstraire la quiddité de tous les êtres intelligibles qui en ont une. Tout ce qui est reçu en quelque chose est en elle selon la manière d'être de cette chose qui reçoit. Puisque l'essence divine est acte pur, elle pourra être la forme par laquelle l'intelligence connaît : telle sera la vision béatifiante. Dans la vision de Dieu, nous voyons la même chose que Dieu, Son essence, mais pas aussi parfaitement. Rien n'empêche que notre intelligence, bien que finie, soit proportionnée à la vision de l'essence infinie, non cependant en la saisissant totalement, à cause de Son immensité.

L'essence divine sera elle-même ce par quoi notre intelligence verra Dieu. Dieu, en connaissant Son essence, connaît tout ce qui est, sera, a été. Et ce mode de connaissance est appelé connaissance de vision, parce qu'elle est semblable à la vision corporelle qui connaît toutes les choses présentes. En voyant Son essence, Dieu connaît en outre tout ce qu'Il est capable de faire, bien qu'Il ne l'ait jamais réalisé et ne le réalisera pas. Chacun de ceux qui voient Dieu en Son essence voit d'autant plus de choses en elle, qu'il la pénètre plus clairement.

**« Malheureux l'homme qui connaît toutes les choses créées et Vous ignore, o Dieu. Bienheureux celui qui Vous connaît, même s'il ignore le reste. Celui qui Vous connaît, et aussi d'autres choses, n'en est pas plus heureux ; il n'est bienheureux qu'à cause de Vous seul. »** Ceux qui étaient dans les Limbes ou sont maintenant dans le Purgatoire ne sont point parvenus à leur fin : il n'y a donc pas de demeures dans le Purgatoire ou les Limbes, mais seulement dans le paradis et l'enfer, où se trouve la fin des bons et des méchants.

La charité constitue formellement la mesure de la gloire. La récompense essentielle de l'homme, qui est sa béatitude, consiste dans une parfaite union de l'âme avec Dieu, en tant qu'elle jouit parfaitement de Lui, vu et aimé à la perfection. Cette récompense est appelée métaphoriquement couronne, ou couronne d'or, soit par considération du mérite qui est acquis par une sorte de combat, puisque la vie de l'homme sur la terre est une bataille, soit par considération de la récompense, par laquelle l'homme devient de quelque manière participant de la Divinité, et donc du pouvoir royal.

L'auréole se divise en celle des vierges, des martyrs et des docteurs, tandis que le fruit se divise en fruit des époux, des veuves et des vierges. Ce n'est donc pas la même chose. **Le fruit est une récompense due à l'homme parce qu'il est passé de la vie charnelle à la vie spirituelle.** Il correspond donc surtout à la vertu qui libère l'homme de la domination de la chair. C'est ce qu'opère la continence, parce que c'est surtout par les plaisirs sexuels que l'âme est soumise à la chair. Une auréole est due à la virginité, au martyre et à l'enseignement.

***Suplt q. 96 a. 10 : Convient-il de désigner trois auréoles : pour les vierges, les martyrs et les docteurs ?***

**L'auréole des martyrs correspond à la vertu de force, celle des vierges à la vertu de tempérance et celle des docteurs à la vertu de prudence.**

- Dans la lutte contre la chair, celui qui remporte la plus grande victoire est celui qui s'abstient tout à fait des délectations charnelles, qui sont les principales en ce domaine : c'est l'homme vierge. Une auréole est donc due à la virginité.
- Dans la lutte contre le monde, la victoire principale consiste à soutenir la persécution du monde jusqu'à la mort : la seconde auréole est donc due aux martyrs, qui remportent la victoire dans cette lutte.
- Dans la lutte contre le diable, la principale victoire consiste à chasser le démon non seulement de soi-même, mais même du cœur des autres : Ce qui s'opère par l'enseignement et la prédication. La troisième auréole est donc due aux docteurs et aux prédicateurs.

L'acte le meilleur de la puissance rationnelle est de diffuser la vérité de foi chez les autres : à cet acte est due l'auréole des docteurs. L'acte le meilleur de l'irascible est de supporter même la mort pour le Christ : et cet acte a droit à l'auréole des martyrs. L'acte le meilleur du concupiscible est de s'abstenir complètement des plus grandes délectations de la chair : et cela donne droit à l'auréole de la virginité.

Le Christ fut médiateur entre le Père et le monde : Il fut donc docteur, en tant qu'Il a manifesté au monde la vérité qu'Il avait reçue du Père. Il fut martyr, en supportant la persécution du monde. Il fut vierge, en gardant en Lui-même la pureté. Donc, les docteurs, les martyrs et les vierges Lui sont très parfaitement conformes : ils méritent donc l'auréole.

**Dans le châtement des damnés il n'y aura pas seulement la peine du dam, qui correspond à l'aversion à l'égard de Dieu qu'ils ont eue dans leur faute, mais il y a aussi la peine du sens, qui correspond au fait qu'ils se sont tournés vers les créatures d'une manière défendue.**

Tout esprit qui est sorti de l'ordre est son propre châtement. Les damnés sont en effet totalement détournés de la fin ultime d'une volonté droite, et aucune volonté ne peut être bonne que si elle est ordonnée à cette fin.

***Suplt q. 98 a. 5 : Les damnés haïront-ils Dieu ?***

Dieu peut être connu de deux manières : en Lui-même, comme Il l'est par les bienheureux, qui Le voient en Son essence – ou à travers Ses effets, comme Il est vu par nous et par les damnés. En Lui-même, puisqu'Il est par essence la Bonté, Il ne peut déplaire à aucune volonté : quiconque Le voit en Son essence ne peut Le haïr.

Mais certains de Ses effets choquent la volonté, parce qu'ils s'opposent à quelqu'un. Ainsi, un homme peut avoir de la haine pour Dieu, non en Lui-même, mais à cause des effets de Son action. Les damnés, qui voient Dieu à travers les effets de Sa justice, c'est-à-dire dans leur châtement, Le haïssent, comme ils haïssent leurs tourments.

Chez les bienheureux, la volonté bonne ne sera plus un mérite, mais une récompense ; chez les damnés, la volonté mauvaise ne sera plus un démérite, mais seulement un châtement. Chez les damnés, il y aura une considération des choses connues auparavant, mais comme source de tristesse et non de délectation. Ils considéreront les péchés qu'ils ont commis, et pour lesquels ils sont damnés, ainsi que les biens agréables qu'ils ont perdus ; et ces considérations les tourmenteront. De même, **ils souffriront de voir que la connaissance qu'ils ont eue des choses visibles est imparfaite, et de voir qu'ils ont perdu cette grande perfection qu'ils avaient la possibilité de réaliser.**

On peut considérer Dieu de deux manières : ou bien en soi, et selon ce qui Lui est propre, à savoir être le principe de toute bonté ; ainsi, il est impossible de penser à Lui sans jouissance et les damnés ne pourront aucunement penser à Lui de la sorte. Ou bien, en quelque chose qui Lui est pour ainsi dire accidentel, c'est-à-dire les effets de Son action, comme de punir ou d'autres choses semblables. Sous cet aspect, la pensée de Dieu peut conduire à la tristesse ; et c'est ainsi que les damnés penseront à Dieu.

***Suplt q. 99 a. 1 : Est-ce la justice divine qui inflige aux pécheurs une peine éternelle ?***

Il est écrit en saint Matthieu : « Ceux-ci, c'est-à-dire les pécheurs, iront au supplice éternel. » De plus, selon Aristote, **la peine est mesurée à la dignité de celui qui est offensé : on punit d'un plus grand châtement celui qui gifle un prince que celui qui gifle un autre homme. Or, celui qui commet un péché mortel pèche contre Dieu, en transgressant Ses préceptes, et en adressant à un autre l'honneur qui Lui est dû, puisqu'il met sa fin en cet autre. La majesté de Dieu est infinie. Tout être qui pèche mortellement est donc digne d'une peine infinie. Il semble donc juste que pour un péché mortel quelqu'un soit châtié perpétuellement.**

La quantité du châtement correspond à celle de la faute, selon l'intensité de sa malice. La durée de la peine correspond à la disposition du pécheur. De même, **selon la justice divine, quelqu'un se rend par le péché digne d'être totalement séparé de la communauté de la cité de Dieu : cela se réalise dans le péché contre la charité, qui est le lien qui unit cette cité. C'est pourquoi, à cause du péché mortel, qui est contraire à la charité, quelqu'un est, pour l'éternité, frappé de la peine de l'exclusion définitive de la société des saints.**

Les saints indiquent aussi d'autres motifs pour lesquels, à cause d'un péché seulement temporel, certains subissent une peine perpétuelle. **L'un de ces motifs est qu'ils ont péché contre un bien éternel, en méprisant la vie éternelle.** Saint Augustin dit à ce propos : « Il s'est rendu digne d'un mal éternel celui qui détruit en lui-même un bien qui pouvait être éternel. »

Un autre motif est qu'un homme a péché d'une manière perpétuelle. Saint Grégoire dit : « Il appartient à la grande justice du juge, que jamais ne cesse le supplice de ceux qui, en cette vie, n'ont jamais voulu faire cesser leur péché. » En effet, celui qui tombe dans le péché mortel, par sa volonté propre, se met dans un état dont il ne peut sortir qu'avec l'aide de Dieu. Donc, par le fait même qu'il veut commettre ce péché, il veut y demeurer perpétuellement. Si quelqu'un

se jetait dans une fosse dont il ne pourrait pas sortir sans aide, on pourrait dire qu'il a voulu y demeurer pour l'éternité, même s'il pensait autre chose.

On peut aussi dire, et mieux encore, que **par le fait même qu'il a péché mortellement, l'homme met sa fin dans la créature**. Et puisque toute la vie est ordonnée à la fin qu'on lui donne, par le fait même, cet homme ordonne toute sa vie à ce péché et il voudrait demeurer perpétuellement dans ce péché s'il le pouvait impunément. « Les pervers ont péché avec un terme parce que leur vie a eu un terme ; mais ils auraient voulu vivre sans terme afin de pouvoir demeurer sans terme dans leurs iniquités ; en effet ils désirent plus pécher que vivre. »

On pourrait encore apporter un autre motif de l'éternité de la faute mortelle : c'est que **par elle on pèche contre Dieu, Qui est infini. Puisque le châtement ne peut être infini en intensité, la créature n'étant pas capable d'une qualité infinie, il doit l'être au moins par une durée infinie**.

Il y a encore un quatrième motif : **la peine demeure éternellement, parce que la faute ne peut être effacée sans la grâce et l'homme ne peut plus acquérir la grâce après sa mort**. La peine ne doit plus cesser tant que la faute demeure. On peut dire aussi, comme saint Grégoire, que **bien que la faute soit temporelle en son acte, elle est éternelle dans la volonté qui la commet**. C'est pourquoi, pour les péchés mortels inégaux, il y aura des peines inégales en intensité, mais non en durée.

De même, la damnation éternelle des impies sert à la correction des membres actuels de l'Église : car les châtements ne servent pas seulement à corriger quand ils sont appliqués, mais aussi quand ils sont déterminés. Saint Grégoire dit : « Le Dieu tout-puissant, parce qu'Il est bon, n'est point satisfait de voir la torture des malheureux ; mais parce qu'Il est juste, Il ne sera point apaisé, éternellement, par le châtement des réprouvés. »

Secondement, **ces peines sont utiles, parce qu'elles procurent aux justes la satisfaction d'y contempler la manifestation de la justice de Dieu, et de se rendre compte qu'ils ont échappé à ces souffrances**. C'est ce qu'affirme saint Grégoire : « Tous les réprouvés envoyés au supplice éternel sont punis à cause de leur iniquité. Cependant, leur supplice servira à autre chose car tous les justes, en Dieu, ont conscience des joies qu'ils goûtent, et en même temps aperçoivent chez les damnés les supplices auxquels eux-mêmes ont échappé. **Ils comprendront ainsi d'autant mieux ce qu'ils doivent éternellement à la grâce divine, en voyant combien sont punis éternellement les péchés auxquels ils ont résisté grâce au secours de Dieu.** »

Puisque la faute commise demeure à jamais en elle, sa peine sera perpétuelle. Le châtement correspond à la faute, à proprement parler, selon le désordre qu'elle renferme, et non selon la dignité de celui contre qui on a péché, sinon tout péché appellerait une peine infinie en intensité.

Le Seigneur parle de la foi formée, qui agit par amour : tout homme qui meurt avec cette foi sera sauvé. On doit donc dire que tous ceux qui meurent en état de péché mortel ne seront libérés du châtement éternel ni par leur foi ni par leurs œuvres de miséricorde, même après un très long espace de temps.