

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 réprovoque 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,

IIaIIae 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 châtiment, 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 hait 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.